

ડૉ. આનન્દશંકર બાપુભાઈ ધ્રુવ

જન્મ : માહ સુદ ૯, સવત્ ૧૯૨૫ · ૨૫મા ફેબ્રુઆરી, ૧૮૬૯
અવસાન : ચૈત્ર વદ ૭, સવત્ ૧૯૯૮ · ૭મી એપ્રિલ, ૧૯૪૨

આપણો ધર્મ

લેખક

આનન્દશંકર બાપુભાઈ ધ્રુવ

એમ. એ., એલએલ. બી., ડી. લિટ્.

સંપાદક

રામનારાયણ વિશ્વનાથ પાઠક

પ્રકાશક

લીલાવતી લાલભાઈ

પ્રકાશક
લીલાવતી લાલભાઈ
પાનકોરને નાકે
અમદાવાદ

મુદ્રક
સુરેશચંદ્ર ચોપટલાલ પરીખ
ડાયમંડ જ્યુબિલી પ્રિન્ટીંગ પ્રેસ
સલાપોસ રોડ : અમદાવાદ

આવૃત્તિ ત્રીજી : પ્રત ૧૨૦૦
વિ. સં. ૧૯૯૯ : ઇ. સ. ૧૯૪૨

કિં. રૂા. ચાર

મુખ્ય વિક્રેતા
ગુર્જર ગ્રંથરત્ન કાર્યાલય. ગાંધી રસ્તો અમદાવાદ

કૈલાસ૦ તીર્થં૦ પૂજ્ય

પિતાશ્રીના

ચરણમાં—

જેમના જૂની રીતિના પણ સાચા અને વિશાળ મનના ધર્માચારમાં
મને વેદ સ્મૃતિ અને પુરાણ, જ્ઞાન ભક્તિ અને કર્મ-
એ ત્રિપુટીઓમાં અખંડાકારે બંધાતું
'આપણા ધર્મ'નું સમગ્ર સ્વરૂપ
પ્રથમ અનુભવમાં આવ્યું.

આ૦

ત્રીજી આવૃત્તિની પ્રસ્તાવના

આ પુસ્તકની ત્રીજી આવૃત્તિ વખતે ધ્રુવ સાહેબની ઇચ્છા, પછીથી લખેલા લેખો આ ગ્રન્થમાં ઉમેરવાની હતી પણ વ્યવસાયને લીધે તે તેઓ કરી શકયા નહિ. તે પછી તો એ પ્રકારના લેખો બીજા પણ સારી સંખ્યાના થયા. તેઓ નિવૃત્ત થઈ અમદાવાદ આવ્યા ત્યારે પણ તેમનો વ્યવસાય ઓછો થયો નહિ. અને પછી ધીમે ધીમે શક્તિ હરતી જતી લાંબી માંદગી આવી, તેથી આ કાર્ય તેઓ કદી હાથમાં લઈ શકશે એવું દેખાતું નહોતું.

વિદ્યાર્થી અવસ્થામાં મને તેમની સમીપ રહેવાનું સદ્‌ભાગ્ય મળેલું. તે સમયના તેમના પરિચયથી હું જાણતી હતી કે આ સાહિત્યપ્રવૃત્તિ તે તેમને ઇષ્ટતમ હતી. તેથી મેં આ પુસ્તક પ્રસિદ્ધ કરવાનું માગી લીધુ અને મારી તે માગણી તેમણે સ્વીકારી. સંપાદકનું કામ કોને સોંપવું એમ પૂછતાં તેમણે શ્રી રામનારાયણ પાઠકનું નામ સૂચવ્યું, અને શ્રી પાઠકે આ કામ, વિષયના રસને લીધે અને ધ્રુવ સાહેબ તરફના આદરને લીધે તરત સ્વીકાર્યું, તેથી મારું કામ ઘણું સુકર થઈ ગયું.

છાપવા વગેરેનું કામ બનતી ત્વરાથી ચલાવ્યું છતાં ધ્રુવ સાહેબના કૈલાસવાસ પહેલાં એ તૈયાર થઈ ન શકયું! એમના હાથમાં એ પુસ્તક મૂકવાની મારી અભિલાષા વણપૂરી જ રહી ગઇ! જેવું ભાવિ! પણ આ પુસ્તકની પ્રસિદ્ધિ પણ તેઓ જે હેતુ માટે ઇચ્છતા હતા, તે હેતુ લક્ષમાં રાખી ગુજરાતી જનતા આ પુસ્તકનો લાભ લેશે તો એ સાન્ત્વન પણ નાનુંસૂનું નથી!

તા. ૨૫-૧૧-૪૨. **લીલાવતી લાલભાઈ**

બીજી આવૃત્તિની પ્રસ્તાવના

આ પુસ્તક (બીજી આવૃત્તિ) છપાય છે ત્યાંથી હું બહુ દૂર પડ્યો છું, અને તે કારણથી એનાં પ્રુફ મ્હારાથી વંચાયાં નથી એટલું જ નહિ, પણ પુસ્તક તૈયાર થયા પછી એ કેવું છપાયું છે એટલું એ નજરે પણ જોઈ શક્યો નથી. પ્રથમ આવૃત્તિમાં ઘણા મુદ્રણદોષ હતા, અને મને ભય છે કે તે કદાચ આ આવૃત્તિમાં પણ કાયમ રહ્યા હશે, યા કોઈક નવા પણ ઉમેરાયા હશે. આ આવૃત્તિના ઉત્સાહી પ્રકાશકને મ્હારી મુશ્કેલી ખાતર થોભી રહેવા કહેવું અનુચિત હતું અને તેથી આ આવૃત્તિ એમની ઇચ્છાનુસાર છપાવા દેવી પડી છે.

પહેલી આવૃત્તિ પછી એટલે છેલ્લાં પાંચ વર્ષમાં મ્હારે હાથે લખાએલા ધર્મને લગતા લેખો આ આવૃત્તિમાં દાખલ કરવા ઇચ્છા હતી. પણ તે પણ અન્ય વ્યાસંગને લીધે બની શક્યું નથી. તે માટે વાચકની ક્ષમા ચાહું છું.

વારાણસી
વિ. સં. ૧૯૭૬, શ્રાવણ
કૃષ્ણજન્માષ્ટમી

આનન્દશંકર બાપુભાઈ ધ્રુવ

પહેલી આવૃત્તિની પ્રસ્તાવના

આ પુસ્તકને હું ધારૂં છું કે લાંબી પ્રસ્તાવનાની જરૂર નથી કારણ કે આરંભનો લેખ જ એ ગરજ સારશે. માત્ર થોડાક ખુલાસા કરવા ઠીક લાગે છે.

(૧) આ પુસ્તકને મેં 'આપણો ધર્મ' એવું નામ આપ્યું છે તે એવા હેતુથી કે એ ધર્મમાં જેમને 'આપણા'પણાનો ભાવ છે–અર્થાત્, જેઓનાં બુદ્ધિ–હૃદય એ ધર્મને બહારથી નહિ પણ અન્તરૂમાં રહીને નીરખવા તત્પર છે—તેમને જ આ પુસ્તક કાંઈક ઉપયોગી થશે.

(૨) બીજું, આ પુસ્તક આપણા ધર્મનો પ્રકરણબદ્ધ ગ્રન્થ નથી, તેમ એ ધર્મ ઉપર વ્યવસ્થાસર રચેલી નિબન્ધમાલા પણ નથી! માત્ર આજ પર્યન્ત મેં સુદર્શન અને વસન્ત પત્રમાં ધર્મ સંબંધી જે જે લેખો લખ્યા છે તેનો જ સંગ્રહ કરી અત્રે મૂક્યો છે. એ સંગ્રહના ક્રમમાં કાંઈક ગોઠવણી છે. તે વાચકને સહજ સમજાય એવી છે.

આ બીજી જાતનાં લખાણમાં પૂર્વોક્ત પ્રકારના ગ્રન્થ કે નિબન્ધ કરતાં બેશક ઘણી ન્યૂનતા હોય છે—પરંતુ એ ન્યૂનતામાં જ એક અધિકતા સમાએલી રહે છે, અને તે એની સ્વાભાવિકતાઃ મનુષ્યને વિચારો હમેશાં પ્રકરણબદ્ધ કે વ્યવસ્થિત રૂપે જ સૂઝતા નથી; સ્વાભાવિક રીતે જ, અન્તરૂમાં કે એની આસપાસ જે જે શંકાઓ ઊઠે છે, જે જે પ્રશ્નો ચર્ચાતા હોય છે, એની ઉપર એને એની શક્તિ–વલણ–કેળવણી–પ્રસંગ વગેરેને અનુસરી કાંઇ ને કાંઈ વિચાર આવે છે જ. અને તે જેવા રૂપમાં આવે છે તેવા જ રૂપમાં—એકી બેઠકે લખેલા લેખમાં એ બહાર પડે છે. આ સંગ્રહના લેખ એ જાતના છે.

એમાં કદાચ કોઈ કોઈ સ્થળે પરસ્પર વિરુદ્ધ જેવું જણાય તો તેનો સ્વાનુભવમાંથી અને અનુભવવિકાસમાંથી* ખુલાસો મેળવવાનો છે.

(૩) ત્રીજું, આ સંગ્રહના લેખોની ઉપર કહી તે ગોઠવણી સાચવવા જતાં એક અસાધારણ માર્ગ લેવો પડયો છે: પુસ્તક છાપવા માંડયે ત્રણ ચાર વર્ષ થઇ ગયાં અને તેથી મૂળ છાપવા ધારેલા લેખોમાં પાછળથી લેખો ઊમેરાયા, પરંતુ તે વિષયક્રમને અનુસરતી રીતે મૂળ પાનાંની વચમાં (ક) (ખ) ઇત્યાદિ આંક મૂકીને દાખલ કર્યાં છે. આમ કરવામાં ગોઠવણીના ધોરણને કદાચ અયોગ્ય માન આપ્યું કોઈને લાગશે. પરંતુ મૂળ જે વસ્તુ જ પ્રકીર્ણ તેને વળી છેક સંકીર્ણ થઇ જવા દેવી એ અપરાધ અક્ષમ્ય લાગવાથી આ પગલું ભર્યું છે.

---

* આ જાણવા માટે તે તે લેખ પ્રથમ પ્રસિદ્ધ થયાનો સમય દરેક લેખને અન્તે આપ્યો છે.

(૪) આ લેખમાળામાં નંબર ૧૦ થી ૨૩ સુધીમાં વ્યાખ્યાનો[1] છે—એ તરફ મારા વાચકોનું ખાસ ધ્યાન ખેંચવાની હું રજા લઉ છું. એ વ્યાખ્યાનોમાં કાંઈ અસાધારણ ઉત્કૃષ્ટતાવાળું પ્રતિપાદન છે એમ મારૂં કહેવું નથી; પણ આ રીતે પ્રાચીન ગદ્ય વા પદ્ય લઈ એ ઉપર વ્યાખ્યાન રચવાની, અને એ રીતે પ્રાચીન ઉપદેશના અન્તર્માં ઉતરી એનું ઊંડું રહસ્ય વા ગંભીર ધ્વનિ પ્રકટિત કરવાની રીતિ જે પશ્ચિમના 'Sermons'ના સાહિત્યમાં છે, અને જુદા પ્રકારે આપણા હરિકીર્તનમાં છે—તેનો ધર્મોપદેશ માટે આપણા જનસમાજમાં અને ધાર્મિક સાહિત્યમાં વિશેષ ઉપયોગ કરવા જેવો છે એટલું સૂચવવાનું મારૂં તાત્પર્ય છે.

(૫) આ લેખમાળામાંનો ચર્ચાભાગ કેટલાકને પ્રથમ દષ્ટિએ નિરુપયોગી લાગશે. પણ વિચાર કરતાં જણાશે કે એમાંના ઘણાખરામાં બલ્કે બધામાં આપણા ધાર્મિક સુધારાને લગતા મુદ્દાના પ્રશ્નો સમાએલા છે, અને એ ઉપર ખરી સમજણ જનસમાજમાં પ્રસારવાની બહુ જરૂર છે: ઉદાહરણ તરીકે, ઘણા સિદ્ધાન્તો વસ્તુતઃ શંકરાચાર્યના નહિ તે એમને નામે ચઢાવવામાં આવે છે. આપણા ધર્મનું સ્વરૂપ ઐતિહાસિક દષ્ટિએ વિલોકવામાં આવે તો એમાં દેખાતા ઘણા વિરોધોનો યથાર્થ પરિહાર થઈ શકે ઇત્યાદિ.

(૬) હું જે પ્રાચીન ધર્મમાં ઊછર્યો છું તેમાં જ મારા ઘણાખરા વાચક ભાઇઓ પણ ઊછર્યા છે, અને હું જે કેળવણી—સંસ્કૃત અને અંગ્રેજી—પામ્યો છું તે જ એ ભાઇઓ પણ પામ્યા છે: અને તેથી સ્વ. ગોવર્ધનભાઈ સરસ્વતીચંદ્રના ૪થા ભાગના ઉપોદ્ઘાતમાં જે વિચારની ત્રિવેણી (૧ પ્રાચીન પૂર્વ, ૨ અર્વાચીન પૂર્વ, ૩ પશ્ચિમ) બતાવે છે તે ઉભયને સમાન છે. એવી સ્થિતિમાં, જેમ મને આપણા ધર્મ ઉપર ચિન્તન કરતાં અનેક વિચારો આવે છે—ગૂંચવણો પડે છે, સમાધાનો થાય છે, મૂંઝવણો રહે છે, તેમ એમને પણ થતું હશે: અને એવા 'સમાનધર્મી' વાચકો ઘણા હશે એમ ધારી આ સંગ્રહ સુલભરૂપે પ્રસિદ્ધ કરવાનું મેં યોગ્ય ધાર્યું છે. આશા રાખું છું કે એ એમને કાંઈક પણ ઉપયોગી થશે.

અમદાવાદ,
વિ. સં. ૧૯૭૨ ફાગણ શુદ ૫ — **આનન્દશંકર બાપુભાઈ ધ્રુવ**

---

૧ અર્થાત્—દિવ્યપ્રભાત, માયાવાદ, "ભાગવતોત્તમઃ" આત્મનિવેદન, મુક્તિનાં સાધન, એક અજવાળી રાત્રિ, "ચાદલિયો", "દેવાસુર-સંગ્રામ", ચાર ગુરુઓ, "ખાડાની ધાર", હીંડોળો, પ્રેમઘટા, "હોરી", "મૈત્ર્યાદિભાવના", વામનાવતાર. —સંપાદક.

ઉપોદ્ઘાત

આચાર્ય આનંદશંકરના ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન ઉપરના બધા લેખોનો આ સંગ્રહ છે. અનેક વિષયો વિશેની તેમની સાહિત્યપ્રવૃત્તિમાં આ વિષય તેમને સૌથી ઇષ્ટ અને સૌથી મહત્ત્વનો હતો. અને હવે તેઓ ક્ષરદેહે વિલય પામ્યા છે, અને આપણે માટે માત્ર અક્ષરદેહે વિરાજમાન રહ્યા છે, ત્યારે આ તેમની ઇષ્ટતમ પ્રવૃત્તિનો સમસ્ત રૂપે અભ્યાસ કરવાનો એક પ્રસંગ છે.

આ વિષયમાં તેમની સમગ્ર પ્રવૃત્તિનું યથાર્થ દર્શન કરવા માટે એમણે એ પ્રવૃત્તિ શરૂ કરી ત્યારની પરિસ્થિતિ સમજવી જોઈએ. ઘર બાંધનાર પોતાની સંપત્તિ અને ઉત્સાહ પ્રમાણે ઘર ગમે તેટલું ઊંચું લે પણ તે પહેલો પથરો તો જમીન ઉપર માંડવાનો. પ્રવાસી ગમે તેટલે દૂર જાય, પણ પ્રવાસની શરૂઆત તો તે ઊભો હોય ત્યાંથી કરવાનો. તેમ દરેક લેખક તેની દૃષ્ટિની વેધકતા પ્રમાણે સમાજના હૃદયને ગમે તેટલે ઊંડે સ્પર્શે, ભવિષ્યમાં ગમે તેટલે દૂર જાય, પણ તેની દૃષ્ટિ સમક્ષ તો તેનો પોતાનો સમકાલીન સમાજ રહેવાનો. જેમ તે પોતાના સમયની જ ભાષા વાપરે છે, તેમ જ તે પોતાના સમયના સમાજને જ સંબોધે છે. માટે કોઈ પણ મહાન અર્વાચીન પ્રવૃત્તિ સમજવા માટે આપણે અર્વાચીન સમાજનું સ્વરૂપ સમજવું જોઇએ.

આપણા અર્વાચીન યુગનો પ્રારંભ યથાર્થ રીતે અંગ્રેજોના આગમન અને આધિપત્યથી થાય છે. ત્યારથી પશ્ચિમની સંસ્કૃતિનું આક્રમણ આપણા ઉપર થયું. તે માત્ર એક રાજબદલો નહોતો, પણ સમાજના આર્થિક સામાજિક બૌદ્ધિક ધાર્મિક સર્વ પ્રદેશ પર તેનો ધસારો હતો. તે સમયે આપણો સમાજ, સામાન્ય રીતે, રૂઢિગ્રસ્ત, રૂઢિજડ, સામાજિક દૃષ્ટિએ અનેક રીતે વિભક્ત, ટૂંકા વિભાગોના અભિમાનવાળો, મહાન આશયો વિનાનો હતો. આપણાં ઘણાંખરાં યાત્રાસ્થાનોનાં જલાશયોની પેઠે, તેનું જીવન બંધિયાર હતુ અને તેના પર અંધશ્રદ્ધાની લીલ બાઝેલી હતી. વિદ્વાનો અને સાચા ધાર્મિક જનો નહોતા એમ નહિ, પણ વિદ્વાનોની વિદ્વત્તા, નવાં શસ્ત્રો અને નવા વ્યૂહવાળાં શત્રુદલ જોઇને સ્તંભિત થઈ ગઈ હતી, અને ધર્મબુદ્ધિ ઐહિક જંજાલથી પરાઙ્મુખ રહેવામાં પોતાનું સાર્થક્ય માનતી હતી. આ આક્રમણ પછીનો ઇતિહાસ તે આપણો સમાજ આ આક્રમણ સામે કેવી રીતે તૈયાર થયો, તે કેવી રીતે બળવાન થયો, નવી સંસ્કૃતિના કયા અંશોનો

સામનો કરી તે ટકી રહ્યો, કયા અંશોને તે પચાવીને પુષ્ટ થયો, અને તેણે કેવો નવો અવતાર લીધો એ છે.

આ દિશાનો આપણા સમાજનો પહેલો પુરુષાર્થ તે સુધારો કે સંસાર સુધારો ગણવો જોઇએ. આટલે વરસે એને દૂરથી જોઈ સાદા સ્વરૂપમાં સમજવો હોય તો એમ કહેવાય કે તેની શ્રદ્ધા એવી હતી કે અંગ્રેજો જેવું જીવન કરવાથી આપણે ઉન્નત અને બળવાન થઈશું. એ શ્રદ્ધાથી, તે જીવનમાં પેસી ગયેલી કુરૂઢિઓનો નાશ કરવા પ્રેરાયો. એના સમાજશાસ્ત્રનો સિદ્ધાન્ત તે વ્યક્તિસ્વાતન્ત્ર્યનો હતો, જે તે સમયના ઇંગ્લંડમાં પ્રચલિત હતો. સંસારસુધારાના હિમાયતીઓ મુખ્યત્વે અંગ્રેજી કેળવણી લીધેલા હતા. એ જ હીલચાલની એક શાખા બ્રહ્મોસમાજ અને પ્રાર્થનાસમાજનું રૂપ પામી, જેનો પ્રયત્ન પણ, એક તરફથી આપણા પ્રચલિત ધર્મસંપ્રદાયો અને ફિરકાઓની ધાર્મિક અંધશ્રદ્ધાને ખસેડવાનો હતો, અને બીજી તરફથી ધર્મને એકેશ્વરવાદનું સાદું સ્વરૂપ આપવાનો હતો. આ આખું આંદોલન એક રીતે પરદેશ અને પરસંસ્કૃતિના અનુકરણ જેવું હતું. તેનાં મૂળ આપણા દેશના આંતર માનસ સુધી, દેશના પ્રાચીન ઇતિહાસ સુધી ઊંડાં ગયાં નહોતાં. લોકસમૂહના માનસને તે કદી આકર્ષી શક્યું નહિ.

ગુજરાતમાં સંસારસુધારાની લગભગ સાથે જ અસ્તિત્વમાં આવેલાં આવાં બીજાં બે ધાર્મિક આંદોલનો તરીકે થિયોસોફી અને આર્યસમાજને ગણાવવાં જોઇએ. આ સંબંધી આચાર્ય આનંદશંકરનો અભિપ્રાય, જે થિયોસોફી એ ધર્મ નથી પણ ધર્મનું ફક્ત દૃષ્ટિબિન્દુ છે એ યથાર્થ છે. અને બ્રહ્મોસમાજ અને આર્યસમાજ બન્નેમાં ધાર્મિક પુરુષો થયા છે એમ સ્વીકારવા છતાં કહેવું જોઇએ કે એ સમાજો લોકજીવનને ધાર્મિક અનુભવથી સમૃદ્ધ કરી શક્યા નથી. આનંદશંકર કહે છે તેમ સમાજોનો ધર્મ તે જીવન નિભાવે એવો પૌષ્ટિક ખોરાક નથી, પણ માત્ર કંઠ ભીનો કરે એવું પાતળું પાણી છે.[૧]

થિયોસોફી કે આર્યસમાજે આપણા ગુજરાતી સાહિત્યમાં કશો ફાળો આપ્યો નથી. એ દૃષ્ટિએ જોતાં સંસારસુધારો અને પ્રાર્થનાસમાજે ગુજરાતી સાહિત્યમાં અનેક રીતે ફાળો આપેલો છે. સુધારાના આંદોલનના લગભગ પ્રારંભમાં વીર નર્મદે અગ્ર ભાગ લીધો. તેણે 'યાહોમ કરીને' સુધારાના યુદ્ધમાં ઝંપલાવ્યું. પણ તેને ધીમે ધીમે સમજાતું ગયું કે 'આગે ફતેહ' નથી. તેને એ દિશા જ ખોટી જણાઈ અને સુધારાની

---

૧. પૃ. ૫૭૬.

નિષ્ફળતાનું એક કારણ તેણે સુધારામાં ધર્મનો અભાવ છે એ માન્યું. તેના સ્વભાવ પ્રમાણે તે એટલા જ વેગથી સનાતન ધર્મ તરફ વળ્યો અને આર્યધર્મ વિશે તેણે ઘણા લેખો લખ્યા. અહીંથી સુધારાની વિરુદ્ધ બાજુની, દેશના ધર્મ માનસને અનુકૂળ રીતે કામ કરવાની એક નવી પ્રણાલિકા શરૂ થઈ. આ પ્રણાલિકાની શ્રદ્ધા આપણે ગોવર્ધનરામની 'સરસ્વતીચંદ્ર' નવલકથામાં જોઇએ છીએ, અને એનું ચિંતનાત્મક મનનાત્મક કે દાર્શનિક રૂપ આપણે મણિલાલ નભુભાઈમાં જોઇએ છીએ. મણિલાલ નભુભાઇએ સૌથી પ્રથમ આપણા પ્રશ્નોને આપણી દાર્શનિક દૃષ્ટિએ તપાસ્યા કસ્યા વિચાર્યા. નર્મદે એક રીતે આ દિશામાં પહેલ કરી, પણ તેના સ્વભાવમાં કે બુદ્ધિસંપત્તિમાં ઊંડા દાર્શનિક મનનને અવકાશ નહોતો. એટલે એ મનનને ખરું સ્વરૂપ મણિલાલથી જ મળ્યું. શ્રી આનદશંકરે મણિલાલ-નું પ્રસ્થાન આગળ ચલાવ્યું, વિકસાવ્યું, વિસ્તાર્યું. મણિલાલ આનંદશંકરથી જેમ વયમાં અગ્રજ હતા તેમ આ પ્રસ્થાનમાં પણ અગ્રગામી હતા, અને માટે જ આનંદશંકર તેમના તરફ હમેશાં માનની દૃષ્ટિએ જુએ છે, તેમને "મારા જ્યેષ્ઠ વિદ્યાબન્ધુ"[૨] કહે છે, અને તેથી જ પછીના જમાનાએ એમને નહિ આપેલો ન્યાય આપવા હમેશ પ્રયત્ન કરે છે. આપણા સાહિત્યમાં મણિલાલ નભુભાઈની સાથે જ અને તે પછી, આચાર્ય આનંદશંકરે તેમની પ્રવૃત્તિનું અનુસંધાન રાખ્યું અને અરધી સદી સુધી એકનિષ્ઠાથી એમણે એ કામ કર્યું એને હું આપણા સાહિત્યનું અને ધર્મચિંતનપ્રવૃત્તિનું એક સદ્ભાગ્ય સમજું છું.

બન્નેની શ્રદ્ધા અને નિરૂપણપદ્ધતિમાં ઘણી સમાનતા છે અને તેથી આપણી સ્વતન્ત્ર દાર્શનિક વિચારણાના અભ્યાસમાં બન્નેનો ભેગો અભ્યાસ આવશ્યક છે. બન્નેને શાંકર કેવલાદ્વૈત ઉપર શ્રદ્ધા હતી. બન્ને ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનને અભિન્ન જોતા હતા. બન્નેએ હિંદુ ધર્મ અને ફિલસૂફી ઉપર થતાં અનેક આક્રમણો સામે તુમુલ યુદ્ધ કરેલું છે, અને બન્નેએ હિંદુ ધર્મને તેના વિશાલમાં વિશાલ રૂપમાં જોયો છે, અને નિરૂપ્યો છે. એટલું જ નહિ, મણિલાલે આદરેલી ચર્ચા આનંદશંકરે આગળ ચલાવેલી છે, ઘણી જગાએ મણિલાલની દૃષ્ટિને વિસ્તારી છે, અને મણિલાલે ઉપસ્થિત કરેલા મતો વધારે પરિષ્કૃત કર્યા છે. મણિલાલ પહેલાં વેદાન્ત એક કેવલ શુષ્ક તર્કજાલ જેવું, વાસ્તવિક જીવન સાથે સંબંધ વિનાનું અને તેથી કરણઘેલામાં નંદશંકર ઉપહાસ કરે છે તેવું થઈ ગયું હતું. શેતરંજની જોરી બાજીમાં

---

૨. પૃ. ૭૪૨.

જેમ કોઈ રમનાર મ્હોરાંને એકબીજાને જોરે ગોઠવી રચના કરે, તેવું અમુક પારિભાષિક શબ્દો અને વિચારોની રચના જેવું એ થઈ ગયું હતું. મણિલાલે તેને જીવન્ત, આ જીવનના પ્રશ્નો ઉકેલવા સમર્થ, આ જીવનમાં અનુભવવા યોગ્ય, અને આ જીવનના રહસ્યભૂત–સારભૂત, જીવનના પાયારૂપ એવું કરી બતાવ્યું. એમ કરવામાં તેમણે અંગ્રેજી સાયન્સ અને ફિલોસોફીનો ઉપયોગ કર્યો; વર્તમાન સાયન્સ અને ફિલોસોફીના પ્રશ્નો પણ અદ્વૈત દૃષ્ટિથી વિચાર્યા, અને અદ્વૈતના નિરૂપણમાં એ જ્ઞાનનો પણ ઉપયોગ કર્યો. વેદાન્તને જીવન્ત બનાવવા તેમણે 'અભેદ' સાથે 'પ્રેમ'ને સ્થાન આપ્યું, અને પરોક્ષ અને અપરોક્ષ જ્ઞાનનો તેને વ્યાવર્તક બનાવ્યો. આને મણિલાલનો આધુનિક વેદાન્તમાં અથવા વર્તમાનયુગની ધર્મવિચારણામાં સ્વતંત્ર ફાળો ગણવો જોઇએ. તે પહેલાં પ્રેમને ધર્મમાં સ્થાન જ નહોતું એમ વિવક્ષિત નથી. પ્રેમને માટે મણિલાલે આપેલાં અવતરણો જ તેનો પૂરતો જવાબ છે. પણ તેમણે પ્રેમનો અર્થ માત્ર પ્રેમલક્ષણા ભક્તિ જ નહિ, માત્ર ઈશ્વરભક્તિ જ નહિ, પણ વ્યવહારમાં પણ જે પ્રેમ છે તે તે જ પ્રેમનો અંશ છે એમ કર્યો.[3] આ અર્થ તે સમયે નવો હતો. ભક્તિ સંપ્રદાયમાં પ્રેમનો એવો અર્થ થતો નહોતો. તેમાં તો કૃષ્ણની જ ભક્તિ હતી, અને સંસાર તો જાળરૂપ જ હતો, ભક્તિમાં વિઘ્નરૂપ હતો. કદાચ આ નવા સ્વરૂપનું સૂચન ક્રિશ્ચન ધર્મ જેમાં ઈશ્વર એ પ્રેમ છે અને પ્રેમ એ ઈશ્વર છે એવાં વિધાનો આવે છે તેમાંથી મળ્યું હોય. પણ તે ગમે તે હોય પણ આ દૃષ્ટિ નવીન હતી. મણિલાલે પ્રેમ અને અભેદ, ભક્તિ અને જ્ઞાન ઉપર અનેક જગાએ લખ્યું છે. તેમના આ મન્તવ્યનો નિષ્કર્ષ તેઓ સિદ્ધાન્તસારમાં એક જગાએ આપે છે :[4]

> જ્ઞાન વિના ભક્તિ અંધ રહે છે, ભક્તિ વિના જ્ઞાન શુષ્ક રહે છે, પાંગળું રહે છે. જે જાણવું તે જ ભજવું, જાણ્યા વિના ભજાય નહિ, ને ભજ્યા વિના જાણ્યું કહેવાય નહિ. વેદાન્તનું જે અપરોક્ષજ્ઞાન તે જ ભક્તિ છે, ભક્તિમાર્ગવાળાની પ્રેમલક્ષણા પરાભક્તિ તે જ અપરોક્ષજ્ઞાન છે. જ્ઞાન તે ભક્તિ ને ભક્તિ તે જ જ્ઞાન–એ જ અપરોક્ષ કૈવલ્ય. શ્રી ગીતાજીમાં પણ એ જ કહ્યું છે, "સાંખ્ય–જ્ઞાન અને યોગ–કર્મ, ભક્તિ ઇત્યાદિ–ને એકરૂપ જાણનાર જ જાણે છે."

---

૩. પ્રેમ, દયા, સ્નેહ, મૈત્રી, આદિ સ્થૂલ સંબંધોમાં પણ જે જે આનંદ આવે છે, તે તે આનંદનો પરમ પ્રકર્ષ અનુભવાય એ અભેદનું સ્વરૂપ છે. આત્મનિમજ્જન પૃ. ૩૮–૯.

૪. સિદ્ધાન્તસાર (આવૃત્તિ ત્રીજી) પૃ ૩૨૩–૨૪.

મણિલાલની આ વાત આનંદશંકર એ જ રૂપે સ્વીકારે છે. તેઓ કહે છે: "પ્રેમલક્ષણા ભક્તિ તે જ 'જ્ઞાન' અને અપરોક્ષ જ્ઞાન તે જ 'ભક્તિ' એ સિદ્ધાન્ત હવે સુપ્રસિદ્ધ થઈ ગયો છે."[૫] એટલું જ નહિ મણિલાલની પેઠે જ, તેઓ પણ ઉપરના કારણથી ગીતાને 'અદ્વૈતામૃતવર્ષિણી'[૬] કહે છે. પણ એક વખત ઐહિક પ્રેમને પરમપ્રેમનો અંશ કહ્યા પછી, ઐહિક પ્રેમ પોતે જ પરમપ્રેમ નથી એમ કહેવાની જરૂર પડે છે અને આનંદશંકર તે કહે છે:[૭]

આપણે ઘણીવાર 'રસ' અને 'પ્રેમ' એવા શબ્દો 'બ્રહ્મ'ને સ્થાને વપરાતા સાંભળ્યા છે, અને રા. રા. મણિલાલે તેમ કરવાનું એક પ્રયોજન પણ દર્શાવ્યું છે, જે સુદર્શનના અભ્યાસીને સ્મરણમાં હશે જ. પરંતુ એ મહાન શબ્દોથી શું વિવક્ષિત છે અને શું નથી એ વિષે ભૂલ ન કરવા વાચકે સાવધાન રહેવાનું છે. જેમ દરેક હૃદયનો ઉભરો તે કાવ્યનો રસ નથી—એમ હોય તો દરેક લૌકિક રડાફૂટ કાવ્યરસની પદવીએ પ્હોચવા જાય—તેમ દરેક 'અભેદ' કે 'પ્રેમ' કે 'રસ'ની વાત તે બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર નથી એ સમજવાનું છે. એક તરફ, રસ વિનાનું જ્ઞાન (શુષ્ક બુદ્ધિ) કઠોર કાંટાની શય્યા જેવું છે એ ખરું, પણ તે સાથે બીજી તરફ એ પણ સ્મરણમાં રાખવાનું છે કે કેવળ રસ અર્થાત્ રસાભાસ તો રા. મણિલાલ કહે છે તેમ "વેદાન્તને એટલો બધો ઓગાળી નાંખે છે કે બાચકા ભરતાં પણ હાથમાં કાંઈ આવતું નથી..."

મણિલાલ નભુભાઈ પશ્ચિમની ફિલસૂફીના પણ તલસ્પર્શી અભ્યાસી હતા. એ અભ્યાસને પરિણામે તેઓએ ઘણીવાર પશ્ચિમની ફિલસૂફીના કોઈ સિદ્ધાન્તનો, અદ્વૈતનિરૂપણમાં વિનિયોગ કરેલો છે. આત્મનિમજ્જનમાં[૮] તેઓ કહે છે: "'અમુક કર્તવ્ય છે' એમ માનવાની જે અનિવાર્ય ભાવના તે પણ સ્વરૂપાનુસંધાનનો જ બલિષ્ઠ વ્યાપાર છે." આ, જર્મનીના પ્રસિદ્ધ ફિલસૂફ કાન્ટનો સિદ્ધાન્ત છે. 'અમુક કર્તવ્ય છે એવી અનિવાર્ય ભાવના' એ કાન્ટના categorical imperativeનું સમાનાર્થ પદ છે. અને કાન્ટ એનો ખુલાસો બાહ્ય ભાસમાન જગતના અધિષ્ઠાન સત્‌થી કરે છે.[૯] મણિલાલ અહીં એ સિદ્ધાન્ત સ્વીકારી લે છે, અને વેદાન્તની જ પરિભાષામાં

---

૫. પૃ. ૨૩૨. ૬. પૃ. ૭૩૫. ૭. પૃ. ૩૯ ૮. પૃ. ૫૨

૯. The antinomy of pure speculative reason exhibits a similar conflict between freedom and physical necessity in the causality of events in the world. It was solved by showing that there is no real contradiction when the events and even the world in which they occur are regarded (as they ought to be)

તેને મૂકે છે. એ જ રીતે આનંદશંકર પણ આ કાન્ટના તેમ જ અન્ય યુરોપીય વિદ્વાનો શોધકો ફિલસૂફોના સિદ્ધાન્તોનો ઉપયોગ કરે છે.

મણિલાલનો ત્રીજો ફાળો તે ધર્મચર્ચામાં તેમણે પુરાણોને પ્રમાણ માન્યાં એ ગણાય. તેમના પહેલાં પુરાણો સામે અનેક હલ્લા થઈ ગયા હતા. પાદરીઓ હિન્દુ ધર્મની નિન્દા કરવામાં પુરાણોનો જ ઉપયોગ કરતા. અને કંઈક તેથી જ આર્યસમાજને અને સંસારસુધારાને પણ ધર્મને શુદ્ધ કરવાને માટે પુરાણોને અપ્રમાણ ગણવા સિવાય બીજો માર્ગ દેખાતો નહોતો. મણિલાલે પુરાણોનું ઐતિહાસિક સમર્થન કર્યું, તેની કથાઓનો આધ્યાત્મિક અર્થ કર્યો. આનંદશંકરે પણ "આપણો ધર્મ" માં અનેક જગાએ સુંદર રીતે પુરાણકથાઓનો અર્થ કર્યો છે, અને પુરાણોને ધર્મ-સાહિત્યમાં પ્રતિષ્ઠિત કર્યાં છે. આમ અનેક દૃષ્ટિએ આ વિદ્યાબંધુઓમાં પદ્ધતિની અને સિદ્ધાન્તની સમાનતા દેખાય છે. તેમ છતાં બન્નેમાં કેટલોક મહત્ત્વનો ફરક છે. પહેલું એ કે ઘણીખરી પ્રવૃત્તિના પ્રારંભમાં હોય છે તેમ મણિલાલના ધર્મમન્તવ્યમાં કેટલુંક ડહોળાણ કે ભેગ હતો. ધર્મની સાથે કેટલાક ચમત્કારોને પણ તેઓ માનતા. એમ થવાના કારણમાં કંઈક સિદ્ધિઓનો તેમનો પોતાનો શોખ પણ ખરો અને કંઈક થિયોસોફી, જેમાં ધર્મમન્તવ્ય સાથે અનેક અગમ્ય વાતો અને સિદ્ધિઓ ઉપરની શ્રદ્ધા પણ આવે છે, તેની સમકાલીન અસર પણ ખરી. તેમણે જાતે મેસમેરિઝમના અને યોગપ્રક્રિયાના પ્રયોગો કરેલા, અને 'પ્રાણવિનિમય' ઉપર તેમણે એક પુસ્તક પણ લખેલુ છે. પાછળથી એમને એ સર્વ ઉપર તિરસ્કાર આવેલો અને તેથી 'પ્રાણવિનિમય'ની બીજી આવૃત્તિ તેમણે કરી નથી, એમ આનંદશંકર નોંધે પણ છે."[૧૦] પણ આ એક બન્ને વચ્ચેનો

---

merely as appearances; since one and the same acting being, as an appearance (even to his own inner sense) has a causality in the world of sense that always conforms to the mechanism of nature, but with respect to the same events, so far as the acting person regards himself at the same time as a noumenon (as pure intelligence in an existence not dependent on the condition of time), he can contain a principle by which that causality acting according to laws of nature is determined but which is itself free from all laws of nature. *Kant's Theory of Ethics* by Abbot. Sixth Edition. p 210

૧૦. સુદર્શનગદ્યાવલિ. મણિલાલ નભુભાઈ ઉપરનો લેખ પૃ. ૧૧

ફરક છે. આનંદશંકરની ધર્મભાવના પહેલેથી અંત સુધી એકસરખી શુદ્ધ રહેલી છે. આનંદશંકર શાંકર મતની ચર્ચામાં સ્પષ્ટ કહે છે કે પ્રાણાયામાદિ પ્રક્રિયાઓ ગમે તેટલી ઉપયોગી અને નિર્દોષ હોય પણ તેને ધર્મ-સાથે સંબંધ નથી.[૧૧] મણિલાલને યોગસિદ્ધિઓનો શોખ છે એટલું જ નહિ. પણ તેમના કેટલાક બીજા પણ શોખો તેમની ધર્મચર્ચામાં ઘૂસી જવા પામ્યા છે. સિદ્ધાન્તસારમાં[૧૨] યજ્ઞની ચર્ચામાં તેઓ કહે છે:

યજ્ઞમાં જે અર્પણબુદ્ધિ પ્રધાન છે, તે બુદ્ધિથી જ, આવા મેધનો ખુલાસો થઈ શકે છે........પોતાને બદલે પશુનું જ અર્પણ કરી, યજમાન, દેવતાને સંતોષે છે. વળી એમ પણ માનવું છે, કે મેધ્યપશ્વાદિ સ્વર્ગે જાય છે. સોમાદિપાન પણ એવા જ આશયવાળાં છે. સોમ, અમૃત, દેવતાનો જ પીવાનો પદાર્થ, પીધાથી બ્રાહ્મણોનાં આંતરચક્ષુ ખુલી જતાં, અને તેમને દેવતાઓ પ્રત્યક્ષ થઈ ફલ આપતા, તથા તેઓ અમરત્વ પામતા. આજ પણ, ફકીર, યોગી, ઇત્યાદિ મસ્તજ્ઞાનીઓમાં, હાશીશ, ગાંજો, ભાંગ ઇત્યાદિ, માદક, અને તેથી ઇન્દ્રિયો તથા મનને કોઈ વિલક્ષણ પ્રત્યગ્દૃષ્ટિ કરાવવાને સમર્થ, પદાર્થોનું સેવન પ્રચલિત જ છે.

અહીં માદક પદાર્થોનો ઉલ્લેખ પણ લેખકનો શોખ (કે નિર્બળતા ?) જ બતાવે છે.

એક બીજો ભેદ પણ નોંધવા જેવો છે જે મણિલાલના પોતાના કથન ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે. સિદ્ધાન્તસારની પ્રસ્તાવનાના અંતભાગમાં તેઓ કહે છે :

પ્રાચીન અદ્વૈત આજકાલના સુધારા આગળ ગુનેગારના પાંજરામાં છે, તેની અને તેના ‘ જડજ ’ની જગોની ફેરબદલી કરાવવી એટલી જ મારી વકીલાત છે, તેમ થયા પછી જે ન્યાયાધીશ થશે તે જ આચાર્ય થઈ ‘ શું કરવું ’ તે બતાવશે.

એક રીતે મણિલાલનું આ ઘણું જ આર્ત કથન છે. આ કથન નીચે તેમનું ઉદાત્ત દેશાભિમાન આપણે જોઈ શકીએ છીએ, જે તેમની સમસ્ત સાહિત્ય-પ્રવૃત્તિમાં ઓતપ્રોત હતું. સિદ્ધાન્તસારમાં તેઓ એક જગાએ[૧૩] લખે છે:

જે જે પ્રજા પોતાની પ્રાચીન મહત્તાથી ભ્રષ્ટ થતાં તે મહત્તાને વિસરી જઈ, પોતાની હીનતા સ્વીકારતી ચાલે છે તે તે પ્રજા નિરંતર અધોગતિને પામતી જાય છે, એવું ઈતિહાસના અનેક દૃષ્ટાન્તથી સિદ્ધ થાય છે.

અંગ્રેજો શાસક થયા માટે આપણી ઇષ્ટતમ વસ્તુઓ ઉપર ટીકા કરે, તેનો ઉપહાસ કરે, એ નીચી મૂંડીએ સહન કરી લેવામાં તેમને ઘણી હીણપત લાગતી. અને માટે જ તેઓ આપણાં દર્શનોની અને આપણા ધર્મની મહત્તા વારંવાર પડકારી પડકારીને કહે છે. પણ એમ કરવામાં તેઓ પોતે કહે છે તેમ તેમણે વકીલની પદ્ધતિ અખત્યાર કરી. એથી એમની

૧૧. પૃ. ૩૭૫ ૧૨. પૃ. ૯૧ ૧૩. પૃ. ૩૨૩

ભાષા તેજસ્વી બની, એમના વક્તવ્યને ધાર ચડી, તેથી ઘણો સ્વધર્મ-પક્ષપાતી વર્ગ તેમની સાથે ઘસડાયો. પણ તેથી જ આટલે લાંબે ગાળે જોતાં વાંચનારને લાગે કે તેમણે બધું એકસરખું પ્રમાણબદ્ધ ગંભીર યુક્તિપુરઃસર નથી લખ્યું. ખોટી દલીલ પણ ચાલી જતી હોય તો ચલાવવામાં તે કદી ખંચાતા નથી. સિદ્ધાન્તસારમાં[૧૪] તેઓ કહે છે:

વેદમંત્રોને જરાપણ ફેરફાર થયા વિના, અમુક ઉચ્ચાર સહિત અનંત યુગો સુધી જાળવી રાખવા, જે પ્રયત્ન બ્રાહ્મણોએ કર્યો છે, તે ઉપરથી ખરેખર, તેનું અનાદિત્વ અને નિત્યત્વ સ્વતઃસિદ્ધ થાય:

એ વખતે તો હજી ટિળકનો વેદની ઉત્પત્તિ ઇ.સ. પૂર્વે ચાર કે સાડા ચાર હજાર વર્ષ હોવાનો તર્ક ઉપસ્થિત થયો નહોતો, અને તેઓ પોતે વેદકાલના પ્રાચીનત્વ સંબંધી ગમે તે માનતા હોય તોપણ બ્રાહ્મણોએ વેદ 'અનંત' યુગો સુધી જાળવી રાખ્યા છે એમ કહેવાય? અને એટલા ઉપરથી વેદનું અનાદિત્વ અને નિત્યત્વ સિદ્ધ થઈ શકે? અને જો બ્રાહ્મણોના પઠન ઉપરથી એ સિદ્ધ થતું હોય તો પછી તે સ્વતઃસિદ્ધ શી રીતે થાય? આમ એમની દાર્શનિક ચર્ચામાં કોઈ વાર ખોટી દલીલો આવી જાય છે. અને ત્યારે જાણે એમને ઉત્તમ તેલ લઈ સ્થિર પ્રકાશમાન દીવો કરવો નહોતો પણ ગમે તે વસ્તુઓ ફેંકીને મોટો ભડકો કરવો હતો એમ જણાય છે! આથી જ 'ભદ્રંભદ્ર'માં ઘણી જગાએ સનાતન ધર્મની દલીલોના ઉપહાસને અવકાશ મળ્યો છે. આ વાત આનંદશંકરભાઈના લક્ષ બહાર રહી નથી જણાતી. તેઓ મણિલાલને વિશે કહે છે:

"આ અદ્વૈતભાવના—જે 'વેદાન્ત' નામે ઓળખાય છે તે—કેવલ 'શુષ્ક તર્કજાલ' રૂપ ન હોતાં, 'પ્રેમ' (Love) અને 'કર્તવ્ય' (Duty) ના મનોહર સ્તમ્ભ ઉપર રચાએલી ભવ્ય ઇમારત છે. 'પ્રેમજીવન' 'અભેદોર્મિ' 'અભ્યાસ' 'પ્રાચીન અને અર્વાચીન વેદાન્ત' 'શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતાનો વેદાન્ત' ઇત્યાદિ અનેકાનેક લેખો આ સિદ્ધાન્તના પ્રતિપાદક છે. છતાં રા. રા. મણિલાલ પોતે શુષ્ક તર્કજાલના પણ સારા અભ્યાસી હતા, એ એમનાં 'શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા' 'વૃત્તિપ્રભાકર' વગેરે જોતાં સ્પષ્ટ પ્રતીત થાય છે."[૧૫]

આ ગ્રન્થો સિવાય પણ એવા તર્કો ઘણી જગાએ મળી આવે છે. એ જ વકીલાતની ધગશથી અને કંઈક થિયોસોફીની પદ્ધતિના અનુકરણથી તેઓ મનગમતો પુરાવો ગમે ત્યાંથી લઈ આવે છે. સિદ્ધાન્તસારમાં વિષ્ણુનું વાહન ગરુડ શા માટે એની ચર્ચામાં તેઓ કહે છે કે મિસરમાં "ગરુડ એ અનન્તનું રૂપ છે."[૧૬]

---

૧૪. પૃ. ૬૧ ૧૫. સુદર્શનગદ્યાવલિ પૃ. ૧૧ ૧૬. સિદ્ધાન્તસાર પૃ. ૩૪૨.

ધર્મચર્ચામાં તુલના અને સરખામણીને સ્થાન છે, પણ આ અર્થ કરવાની પદ્ધતિ એક બાજુ આડંબરી તેમ બીજી બાજુ અપ્રામાણિક છે. આનંદશંકરભાઈ પણ એ જ સ્વદેશમમતાથી પ્રેરાઇને સાહિત્યપ્રવૃત્તિ કરે છે. છતાં તેમણે કદી વકીલની પેઠે કશું કહ્યું નથી. સત્યથી જ દેશની સેવા થઈ શકશે, અને વિદ્યાના ક્ષેત્રમાં તો સત્ય સિવાય બીજા કશાથી વિજય મળતો નથી, એ તેમની નિશ્ચલ પ્રતીતિ હતી. પોતાનો જે દાવો છે તેમાં જો સત્ય હોય તો એ સત્યથી જ એ દાવો જીતાવાનો છે, કોઈ અસત્યથી નહિ. પણ એ દાવાનું સત્ય બરાબર શોધીને મૂકવું જોઈએ. અને આનંદશંકરનો પુરુષાર્થ એમાં રહેલો છે.

આનંદશંકરના આ લેખો પૂરા સમજવા માટે આપણે તેમની પ્રેરણા અને શ્રદ્ધા અને મન્તવ્ય અને તેમની નિરૂપણપદ્ધતિ બરાબર સમજવાં જોઇએ. ઉપર કહ્યું તેમ તેમની પ્રેરણા માત્ર સ્વદેશની નહોતી, પણ ધર્મની પણ હતી. આપણી પાસે ઉત્તમ ધર્મ છે તો આપણે પારકાથી થતી ધર્મનિન્દા શા માટે સહી લેવી? તેનું વર્ચસ્વ શા માટે દુનિયામાં ન સ્થાપવું? એટલું જ નહિ, પણ તેમને એવી પણ શ્રદ્ધા હતી કે ધર્મ જ માણસને અને દેશને ખરો બલપ્રદ ઉન્નતિકર અને સુખપ્રદ નીવડશે. ધર્મ, તે એમને મન કોઈ જીવનની એકાદ શક્તિ કે એકાદ ખૂણો કે પ્રદેશ નહોતો. એ સમગ્ર જીવનવ્યાપી દૃષ્ટિ હતી, જે સમગ્ર વ્યવહારને વ્યાપી તેને શુદ્ધ અને જીવન્ત કરે છે. એમની ધર્મ અને વ્યવહારની દૃષ્ટિ અદ્‌ભુત રીતે એમની જગત્‌ અને પરમાત્માની દૃષ્ટિની સાથે સામ્ય ધરાવે છે. પરમાત્મા આ જગતની બહાર રહ્યો છતો જગતમાં વ્યાપેલો છે, તેમ ધર્મદૃષ્ટિ વ્યવહારની પાર જતી છતાં, વ્યવહારમાં વ્યાપેલી છે. તેમના ધર્મમાં વ્યવહારને સ્થાન છે, અને તેમનો વ્યવહાર ધર્મ વિના અપૂર્ણ છે. તેમના ધર્મમાં પરમાર્થ સાથે જ ઐહિક અર્થને પણ સ્થાન છે. જીવનની આ દૃષ્ટિ કે ફિલસૂફી ચરિતાર્થ કરવા, તેમણે 'વસન્ત' માસિક કહાડ્યુ. તેનાં મુદ્રાવાક્યોમાં સત્યનો અને ધર્મનો પ્રમાદ ન કરવો એની સાથે કુશળનો અને ભૂતિનો પ્રમાદ ન કરવો એમ પણ કહ્યું છે. આપણા દેશમાં જે શિક્ષણ અપાય છે તેમાં ધર્મશિક્ષણને સ્થાન નથી, અને બીજી પણ ઘણી ખામીઓ છે તે પૂરવાને માટે સાહિત્યદ્વારા એક યુનિવર્સિટીનું કાર્ય કરવાની અભિલાષાથી તેમણે 'વસન્ત' પત્ર કહાડ્યું હતું. અને એ પત્રદ્વારા આપણને આ સર્વ સાહિત્ય મળ્યું છે.

આચાર્ય આનંદશંકરના લેખોમાં ફિલસૂફી અને ધર્મ બે અભિન્ન હોય એમ બન્નેની ચર્ચા જોવામાં આવશે. પાશ્ચાત્યો બન્નેને ભિન્ન માને છે અને આપણામાં એ અભિન્ન છે તેને તર્કદોષ કે વિચારપ્રગતિની ઊણપ ગણે છે. આ પ્રશ્નની ચર્ચા અને ખુલાસો આનંદશંકરે પોતે અનેક જગાએ કરેલો છે. પશ્ચિમમાં એમ થવાનું કારણ પશ્ચિમની સંસ્કૃતિમાં ધર્મ અને ફિલસૂફી બન્નેના ઉદ્‌ભવનાં સ્થાન અને કાલ ભિન્ન છે એ છે અને તે એક પશ્ચિમનું અનિષ્ટ છે, તેનું ભૂષણ નથી. બન્નેનું સ્વરૂપ સમજીએ તો બન્નેનો અભેદ જ પ્રામાણિક છે એમ સહજ જણાય છે. ફિલસૂફી સમસ્ત જગતનું પરમ સત્ય શું છે તેનું ગવેષણ કરે છે. એ સત્ય વાણીથી અને વિચારથી સમજાય એટલામાં માનવચેતનની ચરિતાર્થતા નથી. બલકે એટલેથી એ અટકે તો એ પરમસત્યને સમજે છે એમ પણ ન કહેવાય. એ સત્યને અનુકૂળ એ અખંડ સમગ્ર ચેતના થાય, એ સત્યમય સમગ્રરૂપે થાય, થાય માત્ર નહિ પણ થયા જ કરે, નિરંતર થતી જ રહે, ત્યારે ચેતનાને સંપૂર્ણતા અનુભવ્યાનો આનંદ મળે. જેમ કોઈની ગરીબી સમજીએ તો તેના તરફ દયા આવે જ, દયા ન આવે ત્યાં સુધી ગરીબી સાચી સમજાયા ગણાઇએ નહિ, અને દયા આવે તો એ દયા કાર્યમાં પણ પ્રરિણમે જ, એમ થાય નહિ ત્યાંસુધી એ દયા સાચી દયા ગણાય નહિ; એમ જગતનું પરમસત્ય જાણ્યા પછી સમગ્ર ચેતના તેને અભિમુખ થઈ અનુકૂળ સ્વરૂપ ધારણ ન કરે તો તેણે પરમસત્ય જાણ્યું ન ગણાય. માટે જ મણિલાલ અને આનંદશંકર બન્ને કહે છે કે જાણવું અને ભજવું, જ્ઞાન અને ભકિત એ ભિન્ન ન હોઈ શકે. સમગ્ર જગતના સત્ય સ્વરૂપને સમગ્ર આત્માથી અનુકૂળ થવું એનું જ નામ ધર્મ, અને ફિલસૂફી અને ધર્મ ભિન્ન હોઈ ન શકે.

ફિલસૂફીમાં આનંદશંકરભાઇને કેવલાદ્વૈત ઉપર શ્રદ્ધા છે, અને અદ્વૈતને એ દાર્શનિક ચિંતનનું શિખર માને છે. આ આવડા મોટા ગ્રંથમાં જ્યા જ્યાં દાર્શનિક ચર્ચા છે ત્યાં ત્યાં તેમનું નિગમનસ્થાન અદ્વૈત છે. અદ્વૈત ઉપર જ્યાંથી જ્યાંથી પ્રહારો થયા છે, ત્યાં ત્યાં તેમણે તેનું સમર્થન કર્યું છે, અને એમ કરતાં અદ્વૈતમત ઉપર એમણે અપૂર્વ પ્રકાશ પાડયો છે. આ સર્વ શાસ્ત્રાર્થો તેમણે શુદ્ધ બુદ્ધિ અને તર્કની ભૂમિકા ઉપર રહી કરેલા છે. કોઈ જગાએ અગમ્ય અનુભવનો દાવો કર્યો નથી, તેમ એવા કોઈ અનુભવને પોતાની સ્હાયમાં ટાંકયો નથી, તેમ જ કોઈ ગુરુપદના દાવાથી કોઈ દલીલને માટે અસાધારણ પ્રામાણ્યનો દાવો કર્યો નથી. ધર્મ એ અપરોક્ષાનુભવનો વિષય છે, એટલે એમાં અલૌકિક અગમ્ય

અનુભવને અવકાશ છે, અને તેથી કેટલાક; ધર્મચર્ચામાં એવા અનુભવ-કથનની અપેક્ષા રાખે; તેમને આ પુસ્તકમાં નિરાશા પણ મળે. પણ આચાર્ય આનંદશંકરની ધર્મને બુદ્ધિની ભૂમિકા પર ચર્ચવાની જ આદ્ય-પ્રતિજ્ઞા છે. અગમ્ય અનુભવનો દાવો નહિ કરવામાં તેમની એક પ્રકારની પ્રામાણિકતા રહેલી છે, જેને માટે આપણને આદર થવો ઘટે છે. અને આપણા ધર્મમાં, આ અગમ્ય અનુભવને ઓથે કેટલો વહેમ, કેટલો દંભ, કેટલી ઠગાઈ, કેટલો અનાચાર ધર્મમાં પેસી ગયો છે? એ માર્ગે દૂર જતાં ધર્મ અને કીમિયા વચ્ચે, અને ધર્મ અને જાદુ વચ્ચે કંઈ ફરક રહેતો નથી! એ બધાંને કાઢવા માટે બુદ્ધિ જેવું કોઈ બીજું શોધન નથી. એટલું જ નહિ. આનંદશંકર કહે છે કે બુદ્ધિ એક વસ્તુ કહે અને અનુભવ બીજી વસ્તુ કહે, એ શકય નથી. એટલે દાર્શનિક ચર્ચા બુદ્ધિની ભૂમિકા ઉપર અવશ્ય થઈ શકે. અને એમને મન બુદ્ધિની—જ્ઞાનની મહત્તા ઘણી જબરી છે.[૧૭] બુદ્ધિ અને હૃદય બન્નેને સ્વીકારવા છતાં, હમેશાં તેમનો ઝોક બુદ્ધિ તરફ વિશેષ હોય છે. વિશેષ શું, તેઓ પાપને—માયાને અજ્ઞાન, અવિદ્યા કહે છે, અને મોક્ષને જ્ઞાન કહે છે. એમની ફિલસૂફીને સમગ્રરૂપે જોતાં જણાશે કે એમના વક્તવ્ય અને એમના કાર્ય માટે બુદ્ધિ અને જ્ઞાનનું દૃષ્ટિબિન્દુ જ યોગ્ય છે. અને એમ કરવામાં તેઓ આપણા ધર્મના મહાન આચાર્યોની પરંપરાને જ અનુસર્યા છે, જેનો સમકાલીન દાખલો લોકમાન્ય ટિળકનું ભગવદ્‌ગીતારહસ્ય છે.

ઉપર કહ્યું તેમ આ નિબંધોનો કેટલોક ભાગ અદ્વૈત ઉપર થતા આક્ષેપોના ઉત્તરરૂપે લખાયો છે. અને એ ઉત્તરદ્વારા આપણને આચાર્ય આનંદશંકરનું સ્વતંત્ર મનન મળે છે. આ આક્ષેપોમાં સૌથી પહેલો આપણે સામાન્ય લોકબુદ્ધિનો આક્ષેપ ગણીએ, કે આ જે જગતને આપણે હમેશ જોઈએ છીએ, અને જેમાં વ્યવહાર કરીએ છીએ તે મિથ્યા શી રીતે હોઈ શકે? આનો એમનો જવાબ ઘણો સયુક્તિક છે. દેખાતી વસ્તુની શંકામાંથી જ સર્વ શાસ્ત્રની ઉત્પત્તિ છે, અને સત્ય દેખાય છે તેથી જુદું છે, એવું જ સર્વશાસ્ત્ર નિરૂપણ કરે છે. આપણે સૂર્યને પૃથ્વી આસપાસ

૧૭. પૃ. ૩૮. અહીં સ્મરણમા રાખવું જોઇએ કે આનંદશંકરભાઇ બુદ્ધિ અને વિવેકશક્તિને એક ગણે છે. એથી વિશેષ પૃથક્કરણ કરવું હોય તો એમ કહેવાય કે પ્રત્યગ્દૃષ્ટિ self-consciousness એ અધ્યાત્મશાસ્ત્રનો મૂળભૂત તાત્ત્વિક અંશ છે. મણિલાલ નભુભાઈએ આ શબ્દ આ અર્થમાં વાપર્યાનું સ્મરણ છે. આનંદશંકર એક જગાએ એને માટે પ્રતિબોધ શબ્દ વાપરે છે.

ફરતો જોઈએ છીએ, અને એવી માન્યતા સાથે જ સામાન્ય વ્યવહાર કરીએ છીએ, પણ ખગોળશાસ્ત્ર કહે છે કે પૃથ્વી સૂર્ય આસપાસ ફરે છે એ સત્ય છે. એ શાસ્ત્રનો જ્ઞાની અને અજ્ઞાની બન્ને એ જ દુનિયામાં રહે છે, વ્યવહરે છે, ફરક એ છે કે જ્ઞાનીની દૃષ્ટિ જુદી છે. આ ખગોળ-શાસ્ત્રના જ દાખલાથી આપણે આગળ જઈ કહી શકીએ કે દેખાવ મિથ્યા છે તેનો અર્થ એવું દેખાતું જ નહોતું એમ નથી. એ દેખાતું હતું એ વાત ખરી હતી પણ તેમાં સત્ય જુદું હતું, અને એ સત્ય, નહિ સમજવાથી એ એવું દેખાતું હતું. અને હવે એ જ દેખાવ જુદેરૂપે સમજાય છે. તે જ રીતે આ જગત અજ્ઞાનીને જે રૂપે દેખાય છે તેથી ભિન્નરૂપે જ્ઞાનીને દેખાય છે. અને ત્યારે જ્ઞાન પહેલાંનો દેખાવ મિથ્યા હતો એમ તે સમજે છે. આનંદશંકરનો જવાબ સાદો છે, સચોટ છે, અને બધાં પાશ્ચાત્ય વિજ્ઞાનો એક પણ અપવાદ વિના એનું જ સમર્થન કરે છે—એટલે સુધી કે આપણને વિમાસણ થાય કે આપણે આવી શંકા કદી પણ કરી જ શી રીતે શકયા? આપણને આટલું કેમ ન સૂઝયું? સામાન્ય લોકબુદ્ધિની શંકાનો આ જવાબ સામાન્ય લોકબુદ્ધિ સમજે એવો છે, એને સ્વીકારવો પડે એવો છે, અને તેમ છતાં તે પૂરેપૂરો વિશાલ અને ગહન છે.

લોકબુદ્ધિનો અદ્વૈત ઉપર એક બીજો આક્ષેપ પણ છે જે મિથ્યાવેદાન્ત-માંથી ઉત્પન્ન થાય છે. अहं ब्रह्मास्मि, એટલે હું પોતે જ બ્રહ્મ હોઉં, હું પોતે જ ઈશ્વર હોઉં, તો પછી મને મરજીમાં આવે તેમ આચરવાનો પરવાનો મળી જાય છે! ઘણા, વેદાન્તનો આવો અર્થ સમજે છે અને ઘણા આવો અર્થ માનીને વેદાન્તીઓનો, અથવા આવો અર્થ માનનારા વેદાન્તીઓનો ઉપહાસ કરે છે. આનંદશંકર આ મત ઉપર યોગ્ય રીતે પ્રકોપ દર્શાવે છે. પોતાના નાનકડા જીવને પરમાત્મા માનવો એ તો વેદાન્તની મધુર દ્રાક્ષને સડવીને તેનો મદિરા કરીને પીવા બરાબર છે.[૧૮] વેદાન્તનું અર્ધશ્લોકી નિરૂપણ એના ક્રમમાં સમજીએ તો આ અર્થ નિરવકાશ છે, તે તરત પ્રતીત થશે: બ્રહ્મ સત્ય છે, જગત મિથ્યા છે, અને જીવ એ બ્રહ્મ જ છે અન્ય નથી. પ્રથમ બ્રહ્મ સત્ય છે, એ બ્રહ્મજ્ઞાનને લીધે જ જગત મિથ્યા છે, અને જગત મિથ્યા છે માટે એ જગતને સાચું માનનાર જીવ પણ મિથ્યા છે. એટલે કોઈ માણસ જીવભાવથી પરમાત્મા હોવાનો દાવો ન કરી શકે એ દેખીતું છે.

---

૧૮ પૃ. ૨૫૭

અદ્વૈત ઉપરનો બીજો સખ્ત આક્ષેપ સેશ્વરવાદીઓ, જેમાં ક્રિશ્ચનો અને પ્રાર્થનાસમાજીઓ બન્નેનો સમાવેશ કરી શકાય, તેમનો છે.૧૯ તેઓ કહે છે : અદ્વૈતવાદ નીતિનો ધ્વંસક છે. અનેક માનવોનો વ્યવહાર એ નીતિનો વિષય છે. માનવોનું અનેકત્વ લઈ લો એટલે નીતિ આધાર વિનાની થઈ રહે છે. અદ્વૈતવાદીનો આનો જવાબ એ છે કે અનેક માનવોનો વ્યવહાર એ નીતિનો વિષય છે એ ખરું, પણ માનવોનું અનેકત્વ એ સંપૂર્ણ સત્ય નથી. એ માનવોના અનેકત્વને અતિક્રમીને તેમનુ એકત્વ તેમનો અભેદ રહેલો છે, જેથી જ એમની વચ્ચે વ્યવહાર શક્ય થાય છે. માનવો એક બીજાથી કેવળ સ્વતંત્ર વ્યક્તિઓ હોત તો તેમની વચ્ચે પરસ્પર વ્યવહાર શક્ય ન હોત; નીતિની વાત કરીએ છીએ તો કહીશું કે તેમની વચ્ચે પરસ્પર સમજાય તેવું નીતિનું કોઈ ધોરણ ન હોત. અદ્વૈતના સ્વીકારથી જ નીતિ શક્ય બને છે, અને નીતિભાવનામાં જે એક પારલૌકિક અવશ્ય–કર્તવ્યતાનું ભાન થાય છે તેનો ખુલાસો પણ મળે છે.

આ પારલૌકિક અવશ્ય–કર્તવ્યતા ઉપરથી સેશ્વરવાદી બીજી દલીલ કરે છે. અવશ્ય–કર્તવ્યતાની બુદ્ધિનું, તેના ભાનનું પૃથક્કરણ કરીએ તો જણાશે કે તેમાં એક પ્રકારની અનિવાર્યતા, વ્યક્તિ ઉપર અધિકાર હોય તેવી કોઈ આજ્ઞાની અનિવાર્યતા રહેલી છે. એ આજ્ઞાપણ બીજા કોઇનું નહિ પણ ઈશ્વરનું છે. અને જીવ અને ઈશ્વરનું દ્વૈત લઈ લઈએ તો નીતિની પારલૌકિકતા, અવશ્ય–કર્તવ્યતા ચાલી જાય. અર્થાત્ નીતિવ્યવસ્થા માટે જીવ–ઈશ્વરનું દ્વૈત આવશ્યક છે. પણ આ પ્રકારનુ દ્વૈત ઊલટું નીતિભાવનાનું ઉચ્છેદક છે. નીતિ એ જો કોઈ બાહ્ય સત્તાની આજ્ઞા ઉઠાવવા બરાબર હોય તો તે કદી અવશ્ય–સ્વીકાર્ય કે સ્વયસિદ્ધ ન બની શકે. એ આજ્ઞા સાથે નિગ્રહાનુગ્રહ સુખદુઃખ રહેતાં હોય તેથી તે અવશ્ય–સ્વીકાર્ય ન થાય, એ તો એ નિગ્રહાનુગ્રહને લીધે કે સુખદુઃખને લીધે સ્વીકાર્ય બન્યાં ગણાય. અને નીતિ એ સુખદુઃખને લીધે જ સ્વીકાર્ય બને તો તે નીતિ ન રહે, એ તો માત્ર સ્વાર્થની ગણત્રીનો સવાલ રહે. અને નીતિ એ સ્વાર્થ નથી એમાં તો નીતિનું ખરું સ્વરૂપ રહેલુ છે. નીતિ જો સુખદુઃખથી સ્વીકાર્ય બનતી હોત તો તે સ્વતઃસિદ્ધ ન ગણાત. જેમ ખાવામાં, માણસ કોઈ બહારના હુકમથી નથી ખાતો, અંદરની ભૂખથી ખાય છે, અને માટેજ ખાવું એ માણસના શરીરના બંધારણની સ્વાભાવિક ક્રિયા છે, અને માટે જ ખાવાનો

---

૧૯. વેદાન્તમાં પણ શંકરના કેવલાદ્વૈત ઉપર સખ્તમા સખ્ત આક્ષેપો સેશ્વરવાદી વેદાન્તીઓ રામાનુજ મધ્વ વગેરેએ કરેલા છે.

આનંદ આવે છે, તેમ નીતિ પણ માનવચેતનાની સ્વાભાવિક ક્રિયા છે, અને માટે જ નીતિમાં માણસને આત્માનુભવનો આનંદ થાય છે. નીતિ માણસને સ્વતઃસિદ્ધ ન હોત, તો એક બાહ્ય ગુલામી જેવી, બાહ્ય આપત્તિ જેવી લાગત.

અલબત અહીં એક પ્રશ્ન રહી જાય છે. જો નીતિ કેવલ સ્વભાવગત હોય તો માણસ અનીતિવાન શા માટે થાય છે? બીજું, નીતિ કેવલ સ્વભાવ-ગત હોય તો તેમાં આજ્ઞાનો રણકાર કેમ સંભળાય છે? વેદાન્તી કહેશે, એ જ માયા, એ જ અવિદ્યા, એ જ અજ્ઞાન. એ જાય અને માણસ બ્રહ્મદૃષ્ટિવાળો થાય તો પછી કદી અનીતિવાન ન થાય, અને પછી કદી નીતિ પાળવામાં તેને બાહ્ય આજ્ઞાપાલન જેવું કશું લાગે પણ નહિ. જીવન્-મુક્તને, બ્રહ્મદૃષ્ટિવાળાને નીતિનાં બંધન નથી, નિસ્ત્રૈગુણ્ય દશામાં વિધિનિષેધ નથી, એનો અર્થ એ જ કે એ દશામાં બધી ક્રિયાઓ એની મેળે જ નીતિમય થાય. પ્રયત્નથી કરવી ન પડે.

અદ્વૈત ઉપરનું ત્રીજું આક્રમણ ભૌતિક વિજ્ઞાનશાસ્ત્રીઓના જડવાદનું છે. એ વાદ કહે છે કે વૈજ્ઞાનિક રીતે જે કાંઈ સિદ્ધ થઈ શકે તે એ છે કે આ સર્વ જગત પ્રકૃતિ (matter) અને શક્તિ કે સ્ફૂર્તિ (energy) નું બનેલું છે. જેને આપણે ચિત્ત કહીએ છીએ તે એનો જ વિકાર છે. આચાર્ય આનંદશંકરને જેટલો ફિલસૂફીનો શોખ હતો તેટલો જ વિજ્ઞાનનો હતો. સાચા ફિલસૂફીના શોખનું એ જ સ્વરૂપ છે, કારણકે ફિલસૂફી સમગ્ર જગતનું સત્ય શોધવા પ્રયત્ન કરે છે. તેમાં પણ અદ્વૈત તો જડમાં પણ જીવ જેટલું જ બ્રહ્મ સભર ભર્યું છે, પ્રમાતા અને પ્રમેય બન્નેમાં એક જ બ્રહ્મ વિલસે છે, એમ માને છે. એટલું જ નહિ, ભૌતિક શાસ્ત્રોનો અભ્યાસ એ શાસ્ત્રોની મર્યાદા પણ બતાવે છે, અને એ મર્યાદાથી જ દર્શનશાસ્ત્રની આવશ્યકતા સિદ્ધ થાય છે. એથી જ બન્નેનો ભેદ, ભિન્ન વિષય અને ભિન્ન ગવેષણપદ્ધતિ પણ સ્ફુટ થાય છે. વળી જગતના ઇતિહાસમાં જેવું ચેતનવાદે એકછત્ર રાજ્ય ભોગવ્યું છે તેવું જડવાદે કદી ભોગવ્યું નથી. વર્તમાનયુગમાં પશ્ચિમમાં જ્યારે જડવાદ માટે મોટામાં મોટા દાવા કરવામાં આવતા હતા ત્યારે પણ ઘણા વિજ્ઞાનશાસ્ત્રીઓ પોતે જ ચેતનવાદી હતા અને તેમણે જડવાદના સમર્થ રદિયા આપેલા છે. આનંદશંકરે જડવાદની વિરુદ્ધ એવા મહાન ચેતનવાદી વૈજ્ઞાનિક સર ઓલિવર લૉજના એક આખા લેખને ભાષાન્તર કરી મૂકેલો છે. જડવાદનો સિદ્ધાન્ત, કે ચેતન એ જડનો જ વિકાર છે, એને મોટામાં મોટો બાધ પોતાની

પદ્ધતિનો જ છે. જડવાદ જ્યાં સુધી પોતે સ્વીકારેલી નિરીક્ષણ અને પ્રયોગ-પદ્ધતિથી જડમાંથી ચેતન પરિણમ્યું બતાવે નહિ ત્યાં સુધી તે એવું વિધાન કરી શકે નહિ. ચેતનના વિકાર સાથે સાથે જડ શરીરમાં વિકાર થાય છે, એ ઉપરથી જડ શરીર એ ચેતનના વ્યાપારનું તંત્ર છે, સાધન છે, એથી વધારે ફલિત થઈ શકે નહિ. જડ અને ચેતનના દ્વૈતનો ખુલાસો કરવો પડે છે એ જ બતાવે છે કે બન્ને અત્યન્ત ભિન્ન છે, અને તેથી જડ ચેતનનું કારણ હોઈ શકે નહિ. અને જડમાં પહેલેથી જ ગૂઢરૂપે ચેતન હતું એમ કહેવું એ તો જડ ઉપર ચેતનનું પ્રાધાન્ય સ્વીકારવા બરાબર છે, કારણકે ચેતન જ પોતાના પ્રયોજન માટે જડદ્વારા વ્યાપાર કરે છે. પણ એ જડવાદ ઉપરનો સૌથી મોટો પ્રહાર તો આધુનિક વિજ્ઞાનશાસ્ત્રે જ કરેલો છે. જડવાદે સ્વીકારેલ દ્રવ્ય (matter)નો આખો ખ્યાલ જ હાલ બદલાઈ ગયો છે કારણકે દ્રવ્ય પહેલાં માનતા હતા તેવા પરમાણુનું બનેલું નથી, પણ એ તો માત્ર બે ભિન્ન પ્રકારના વિદ્યુદણુની રચનાઓથી બનેલું છે. એટલે દ્રવ્ય જેવું કંઈ રહેતું નથી, માત્ર શક્તિ જ રહે છે. પણ વિજ્ઞાન એથી પણ આગળ જાય છે. દેશ અને કાલ પણ કોઈ સ્વતંત્ર વાસ્તવિક તત્ત્વો નથી, માત્ર સાપેક્ષ છે; વળી દેશ અને કાલ પણ આપણે માનીએ છીએ તેવાં ભિન્ન નથી, એક જ સતનાં બે ભિન્ન સ્વરૂપો છે, અને દેશકાલ નામનો, એક જ ચતુર્માન પદાર્થ સત્સ્વરૂપ છે. આનંદશંકર એ વાર્તાલાપમાં છેવટે જાડા અક્ષરમાં બધાનો સાર કહે છે: "તારા પૃથ્વી હું તમે સર્વે દેશકાલ નામક મહોદધિના તરંગો છીએ: એક જ મૂલભૂત સત્‌નાં રૂપ વા પ્રકાર છીએ."[૨૦] આપણે કહી શકીએ કે ભૌતિક વિજ્ઞાને વેદાન્તની આટલી સેવા કદી કરી ન હોતી!

આનંદશંકર તેમના વિદ્યાબંધુ મણિલાલની પેઠે, અદ્વૈતને સર્વ ફિલસૂફીનું પ્રાપ્તવ્યસ્થાન માને છે. એ દૃષ્ટિથી એમણે પશ્ચિમની ફિલસૂફીનો ઈતિહાસ અવલોકયો છે. 'વિવેક અને અભેદ'ના લેખમાં પ્રાચીન ગ્રીક ફિલસૂફ થેલ્સથી માંડીને હર્બર્ટ સ્પેન્સર અને હેગલની ફિલસૂફી સુધીમાં દાર્શનિક મનન કેવી રીતે વિકાસ પામે છે, અને કેવી રીતે અદ્વૈતશિખર તરફ પ્રયાણ કરે છે તે દર્શાવી છેવટે હેગલના વિશિષ્ટાદ્વૈતવાદ અને શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈતવાદની તુલના કરી છે. અને કેવલાદ્વૈત કેવી રીતે વિશેષ સયુક્તિક છે તે દર્શાવેલ છે. તે પછીની પશ્ચિમની ફિલસૂફીનું દિગ્દર્શન તેમણે મદ્રાસમાં ભરાયેલી ઇન્ડિયન ફિલોસોફિકલ કોંગ્રેસના પ્રમુખપદેથી

---

૨૦. પૃ. ૧૬૫

૧૯૨૮ માં કરેલા વ્યાખ્યાનમાં આવે છે, જે વ્યાખ્યાન આ ગ્રંથમાં સંગ્રહ્યું છે. તેનો સાર તેઓ ગુજરાતીમાં મૂકવાના હતા[૨૧] પણ તે તેઓ કરી શક્યા નથી. એ લેખમાં તેઓ વર્તમાનયુગના ફિલસૂફોના મતો ટૂંકમાં પરીક્ષે છે અને તેમનાં સપક્ષ વિપક્ષ દૃષ્ટાન્તોથી તત્ત્વજ્ઞાનની પૂર્ણતા અદ્વૈતમાં રહેલી છે તે બતાવે છે. જૂનો જડવાદ અને વાસ્તવવાદ (Realism) નાશ પામતાં બર્ટ્રાન્ડ રસલ તેને નવું સ્વરૂપ આપવા પ્રયત્ન કરે છે પણ તેનું મુખ અને ગતિ પણ વિજ્ઞાનવાદ તરફ જ રહે છે. એલેકઝાન્ડર નવા પ્રકારનો એવોલ્યૂશન કે વિકાસવાદ માને છે, જેમાં વિકાસની શ્રેણીમાં દરેક પગલે નવીન અંશો પ્રવેશે છે. તેને મતે મન પણ બીજા પદાર્થો ભેગો એક પદાર્થ છે, અને વિકાસક્રમમાં અમુક અમુક શારીરિક સ્થિતિથી તે નિષ્પન્ન થાય છે. તેના મત પ્રમાણે મન એક જ્ઞાનતંતુજન્ય પદાર્થ છે. પણ પાછો તે કહે છે કે મનથી સ્વતંત્ર રીતે જ્ઞાનતંતુનો એ વિકાર કદી જોવામાં આવતો નથી.[૨૨] આમાં ઊંડા ઊતરીએ તો એનો અર્થ એ કે મનના વ્યાપારને લીધે જ્ઞાનતંતુમાં વિકાર થાય છે, અને જ્ઞાનતંતુ એ મનનું ઉત્પાદક કારણ નથી, પણ તેનું તંત્ર છે, તેને વ્યક્ત થવાનું સાધન કે વાદિત્ર છે. જૂના જડવાદને જે દોષ લાગતો હતો તે જ આને લાગે છે. વર્તમાન જમાનાનો ત્રીજો સમર્થ તત્ત્વજ્ઞ બર્ગ્સોઁ છે. તેનો પ્રસિદ્ધ સિદ્ધાન્ત 'જીવનતત્ત્વ'નો છે, જેને માટે તે નવું 'elan vital' પદ યોજે છે. તેના કહેવા પ્રમાણે સમુદ્રમાં એક મોટું મોજું ફરી વળે પણ તે અંતે દૂર જઇને ક્યાંક અટકી જાય છે, તેમ આ જીવનતત્ત્વમાં એક મોજું પ્રસરતું જાય છે, પણ એ જીવનતત્ત્વનો છેવટે રોધ થાય છે અને ત્યાં એ મોજું બંધ પડે છે; ત્યાં જાણે જીવનતત્ત્વ પરાજિત થાય છે, કશાક વિઘ્નથી કુંઠિત થાય છે અને એ પરાજિત જીવનતત્ત્વ એ જ જડવસ્તુ (matter)! પણ પ્રશ્ન થાય છે કે જો જીવનતત્ત્વ એ એક જ સત્પદાર્થ હોય તો તેને વિઘ્ન આવ્યું ક્યાંથી? આનું એક જ સમાધાન હોઈ શકે કે એ જડ વસ્તુ પણ એ જીવનતત્ત્વનું જ પરિણામ છે. એ જીવનતત્ત્વનો પરાજય નથી, પણ જે પ્રયોજન કે હેતુથી જીવનતત્ત્વ પ્રાણીઓમાં પ્રગટ થાય છે તે જ પ્રયોજનથી તે જડમાં પ્રગટ થયું હતુ. આ પ્રમાણે વર્તમાન જમાનાની ફિલસૂફીનું એક લક્ષણ એ ગણી શકાય કે તત્ત્વજ્ઞાન વિજ્ઞાનની ભૂમિકા ઉપર રચવામાં આવે છે. તેમાં આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે તે જડમાંથી જીવન તરફ અને જીવનમાંથી અધ્યાત્મ તરફ પ્રગતિ કરે છે.

---

૨૧. પૃ. ૧૫૯ ૨૨. પૃ. ૮૦૫

ચાલુ જમાનાની ફિલસૂફીનું એક બીજું લક્ષણ આનંદશંકર એ જણાવે છે કે તત્ત્વશાસ્ત્રીઓ જગતનું સ્વરૂપ સ્થિરને બદલે ગતિમાન માનવા લાગ્યા છે. એલેકઝાન્ડરનો અને બર્ગ્સૅાનો વિકાસવાદ એવો છે. આમ થવાનું કારણ વિજ્ઞાનના આધુનિક સિદ્ધાન્તો જણાય છે. જૂનું ભૌતિક વિજ્ઞાન જડ અને શકિતને માનતું અને તેમાં જડ સ્થિર કે ધ્રુવ પદાર્થ હતો જે શકિતથી ગતિમાન થતો. નવું વિજ્ઞાન કશાને સ્થિર માનતું નથી, અને દ્રવ્યને પણ વિદ્યુદણુઓની રચના, શકિતનો જ એક રચનાપ્રકાર માને છે. આની અસર તત્ત્વજ્ઞાન ઉપર થઈ. પણ આનંદશંકર યોગ્ય કહે છે કે આ સામેના છેડાની ભૂલ છે. તત્ત્વનું ખરું સ્વરૂપ કેવલ ધ્રુવ કે કેવલ ગતિમાન નથી, પણ ગતિ કે વિકારમાં રહેલી સ્થિરતા છે, વિકારના અંતરમાં રહેલી એકતા છે. અને પરિણામવાદનો સિદ્ધાન્ત કે એ વિકાર આગન્તુક નથી, પણ વસ્તુના સ્વરૂપમાં ગૂઢ રૂપે રહેલો હતો, એ સિદ્ધાન્તને ઉલ્લંઘી શકાય એમ નથી. આમ માનવાથી ફિલસૂફીની ઘણી ગાંઠો ઊકલવાનો સંભવ છે. બર્ગ્સૅા કે એલેકઝાન્ડરના વિકાસવાદમાં જે નવીન તત્ત્વના પ્રવેશનો સ્વીકાર આવે છે, તે નવીન તત્ત્વ પહેલેથી જ એ સત્પદાર્થમાં હતું એમ માનવું એ જ પ્રામાણિક છે.

બર્ગ્સૅાના જીવનતત્ત્વને નડતું વિઘ્ન કે પ્રતિરોધ એક રીતે તત્ત્વજ્ઞાન કે ધાર્મિક દર્શનોની જૂની ગૂંચનું નવું સ્વરૂપ જણાય છે. ઈશ્વર સંપૂર્ણ હોવા છતાં જગત અપૂર્ણ, સમર્યાદ, પાપી, નિર્બળ કેમ છે? એ તત્ત્વજ્ઞાનનો જૂનો પ્રશ્ન હતો. બર્ગ્સૅા ઈશ્વરને સૃષ્ટિની પાર મૂકવાને બદલે, તે જીવનતત્ત્વને જગતમાં જ પ્રગટ થતું નિરૂપે છે, અને જગતમાં ઉપલબ્ધ થતી અપૂર્ણતા કે મર્યાદા કે પાપને તે એ જીવનતત્ત્વને પ્રતિરોધતું કોઈ વિઘ્ન માને છે. મને લાગે છે કે અધિષ્ઠાન સત્‌ના સ્વરૂપને અને તે સ્વરૂપનાં સર્વ અર્થાપન્ન પરિણામોને સમજીએ તો આવી શંકાને સ્થાન ન રહે. એ સત્પદાર્થ જો દિક્કાલ ઉપાધિ રહિત હોય, અર્થાત્ દેશકાલ એ સત્પદાર્થને લીધે છે પણ એ સત્પદાર્થ એ દેશકાલની પર છે, એ દેશકાલમાં આવિર્ભાવ પામવા છતાં સ્વભાવથી દેશકાલથી અસ્પૃષ્ટ છે, એ બરાબર સમજીએ તો આ અપૂર્ણતા કે પાપપુણ્યનું દ્વંદ્વ આપણને એટલું ગૂંચવણભરેલું લાગશે નહિ. સત્પદાર્થને જેમ એક કહેવો એ દોષ છે, કારણકે આપણી સંખ્યાગણના પણ દેશકાલનિષ્પાદ્ય છે, તેમ તેને અપૂર્ણ કહેવું એ પણ અનુપપન્ન છે. એ સ્વભાવથી પૂર્ણ જ હોઈ શકે કારણકે એ જો અપૂર્ણ હોત તો આપણને પૂર્ણતાનો ખ્યાલ પણ ન આવી શકત, કારણકે આ જગત તેના વડે જ છે.

હવે એ પૂર્ણ અને દેશકાલ પાર રહેલો સત્પદાર્થ જો કાલમાં આવિષ્કાર પામે, તો કાલમાં રહેલા—કાલની આ પાર રહેલા આપણે, જો તેને કાલના હરકોઈ એક જ બિન્દુએ જોઈ શકીએ છીએ તે, તેને અપૂર્ણ અને મર્યાદિત જ જોઈ શકીએ. તેની કાલ પાર રહેલી પૂર્ણતા, કાલમાં તો અનંતકાલસાધ્ય પૂર્ણતા જ બની શકે. અને તેથી કાલના કોઈપણ એક બિન્દુએ આપણને તે અપૂર્ણ જ ભાસે. એનું સિદ્ધ પૂર્ણસ્વરૂપ (જો કે આ બધી ભાષા પણ આપણા કાલગત જગતની છે) આપણને માત્ર સાધ્ય રૂપે જ ભાસે! આપણે કાલ પાર જોઈ શકીએ તો જ તેને તેના ખરા પૂર્ણ સ્વરૂપમાં જોઈ શકીએ. માટે જ શ્રુતિ કહે છે કે એ બ્રહ્મતત્ત્વ પૂર્ણ છે, અને તે દેશકાલમાં આવિષ્કાર પામે તોપણ સ્વરૂપથી પૂર્ણ જ રહે છે. આ દૃષ્ટિએ, મર્યાદા એ તત્ત્વની નહિ પણ સાપેક્ષ એટલે આપણી મર્યાદા બની રહે છે.

પણ પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનમાં તેમને સર્વત્ર વિરોધ જ નથી મળતો. ઈટલીના બે મહાન તત્ત્વજ્ઞાનીઓ, ક્રોચે અને તેનો વાર્તિકકાર જેન્ટાઈલ બન્ને અદ્વૈતવાદી છે. અને આચાર્ય આનંદશંકર જેન્ટાઇલનાં કેટલાંક અવતરણો મૂકી પૂછે છે: "આમાંનું કેટલું બધું ભગવદ્‌ગીતાનું જણાય છે!"

બધું જોવા છતાં એક વસ્તુ મનમાં સદાય રહી જાય છે કે દ્વૈતથી જગતનો ખુલાસો નથી થતો એ ખરું, પણ જો એક જ અદ્વિતીય તત્ત્વ હોય તો તેમાંથી આ અનેક શી રીતે થયું? વેદાન્ત કહે છે કે એ અનેકત્વ મિથ્યા છે, તે અવિદ્યા કે માયાને લીધે ભાસે છે, અને એ માયા પણ બ્રહ્મની જ શક્તિ છે. એ બ્રહ્મ અને માયાનો સંબંધ કે પરમતત્ત્વ અને મિથ્યા જગતનો સંબંધ મનમાં બેસતો નથી. માટે જ તેને અનિર્વાચ્ય કહેલો છે. તે વાણીનો વિષય નથી એટલું જ નહિ પણ મનનો પણ વિષય નથી. હવે જો આમ જ હોય, તો જેમ દ્વૈતથી ખુલાસો ન થયો ને દ્વૈતનો અસ્વીકાર કર્યો તેમ આ અદ્વૈતનો પણ અસ્વીકાર શા માટે ન કરવો? એમ કરવું એ મનુષ્યબુદ્ધિનું દેવાળું કાઢવા બરાબર છે એ ખરું, પણ પાસે જ્ઞાનવિત્ત જ ન હોય તો ખોટા જ્ઞાનસિક્કાને ઝાલી રાખવાથી શો ફાયદો? આનો જવાબ આનંદશંકર એક જગાએ આપે છે. સ્વીકાર અસ્વીકારનો છેલ્લો પ્રશ્ન તેઓ આપણા અનુભવને પૂછે છે. આપણો અનુભવ એવો છે કે નહિ, કે આપણામાં થતા વિકારોથી જ્યારે આપણે ઊર્ધ્વ જઈએ, ત્યારે એમ લાગે છે કે હવે હું મારા ખરા સ્વરૂપમાં આવ્યો?[23] એ વિકાર આપણામાં જ થયેલો હતો છતાં આપણું શુદ્ધ સ્વરૂપ તેનાથી ઊર્ધ્વ રહેવામાં હતું,

---

૨૩. પૃ. ૨૫૯

એ બન્ને આપણા જ અનુભવો ! બન્નેનો સંબંધ આપણે પણ એકને શુદ્ધ અને બીજાને મિથ્યા કહ્યા વિના બીજી રીતે વર્ણવી શકતા નથી. તો એ અનિર્વાચ્ય સંબંધ જેવો છે તેવો સ્વીકારવો એ જ પ્રમાણશુદ્ધ માર્ગ છે; અને આ જગત મિથ્યા[૨૪] હોવા છતાં તે બ્રહ્મની શક્તિથી જ ચાલે છે; તેમાં વ્યવસ્થા, ભૌતિક વિજ્ઞાન, નીતિ, સૌન્દર્ય, પ્રગતિ, પ્રેમ, આનંદ, મોક્ષ એ સર્વને સ્થાન છે. તેમાં કોઈ જગાએ માર્ગ અવરુદ્ધ નથી. અને આપણે સમજવું જોઇએ કે સત્યની સમજણ માટે અધિકારની પણ જરૂર છે. નીતિ અને પ્રેમનો શુદ્ધરૂપે વિશાળ અનુભવ કર્યાં વિના, એ દ્વારા આપણે અભેદનો અનુભવ શી રીતે કરી શકીએ ? જ્યાંસુધી માણસ કૃપણતા અને કાયરતાથી ભરેલો છે, આનંદશંકર કહે છે તેમ સાંસારિક સુખનું એકેક ટપકું ચાટયા કરે છે,[૨૫] ત્યાંસુધી તેને શુદ્ધ અનુભવ શી રીતે મળવાનો ? અને જ્યાં અનુભવની જ ઊણપ છે ત્યાં બુદ્ધિ એકલી શું સમજવાની હતી ! એટલે વેદાન્ત સમજ્યા પછી, તેના સત્યનો સાક્ષાત્કાર કરવા પુરુષાર્થની જરૂર છે.

આચાર્ય આનંદશંકરે જેમ પાશ્ચાત્ય દર્શનશાસ્ત્રો અને વિજ્ઞાનના સિદ્ધાન્તોની પરીક્ષા કરી છે તેમ તેમણે આપણા વિશાલ ધર્મસાહિત્યની

---

૨૪. વેદાન્તચર્ચામા અને આ પુસ્તકમા મિથ્યા શબ્દ એક ને એક અર્થમાં વપરાતો જણાતો નથી. આનંદશંકરે આપેલો ખગોળનો દાખલો લઇએ. દિવસે સૂર્ય ઊંચે ચઢતો દેખાય છે. વાસ્તવિક રીતે પૃથ્વી ફરે છે, સૂર્ય ઊંચે ચઢતો હોતો નથી. સત્ય જાણતાં દેખાવ મિથ્યા હતો એ ખરુ. પણ સત્ય જાણ્યા પછી, એ સત્યથી જ મિથ્યા દેખાવનો પૂરો ખુલાસો થઇ શકે છે. હવે વેદાન્તમાં વેદાન્તી કહે છે "આ પરિદૃશ્યમાન જગત મિથ્યા છે." "વારુ, ત્યારે સત્ય શું છે ?" વેદાન્તી કહેશે: "બ્રહ્મ સત્ય છે." "ત્યારે હવે એ બ્રહ્મથી આ પરિદૃશ્યમાન જગત કેવી રીતે દેખાયુ તેનો ખુલાસો કરી આપો." ત્યારે વેદાન્તી કહેશે: "જે મિથ્યા છે, તે કદી હતુ જ નહિ; જે ત્રિકાલમા નહોતુ તેનો વળી ખુલાસો શો ?" (આપણો ધર્મ પૃ. ૨૯૯) અહી મિથ્યા શબ્દ જુદા જુદા અર્થમાં વપરાય છે. વળી આ મિથ્યાત્વ સામે એક બીજો વાંધો જણાય છે. જો જગત મિથ્યા હોય, તો જગતના નીતિના અને પ્રેમના વ્યવહારમા અભેદનો અનુભવ થાય છે એમ શી રીતે કહો છો ? મિથ્યામા સત્યનો અનુભવ શક્ય શી રીતે બને ? આનો જવાબ વેદાન્તની દૃષ્ટિએ એટલો જ આપી શકાય કે બ્રહ્મ અને જગતનો સંબંધ અનિર્વાચ્ય છે. માયા સત્ પણ નથી, અસત્ પણ નથી. આ ખ્યાલ જગતના આપણા સર્વ અનુભવોથી અત્યન્ત વિલક્ષણ છે અને માટે જ બ્રહ્મ-માયાનો સંબંધ અનિર્વાચ્ય કહેલો છે. પણ જગત પારનો અનુભવ જગતના અનુભવથી વિલક્ષણ હોય તેમા નવાઈ છે ?

૨૫. પૃ. ૨૮૬

પણ પરીક્ષા કરી છે. અને આ પરીક્ષામાં તેમની નિરૂપણપદ્ધતિની વિચક્ષણતા વધારે જણાઈ આવે છે. અત્યાર સુધી આપણે જે પશ્ચિમના ભૌતિક વિજ્ઞાનની અને તત્ત્વશાસ્ત્રની પરીક્ષા કરી તે મુખ્યત્વે તર્કથી—કોઇ ખરાબ અર્થમાં નહિ પણ સત્યશોધક તર્કથી કરી. પણ આપણા ધર્મના વિવેચનમાં તો તેમણે ધર્મનાં બધાં અંગો જોયાં છે. અને એ જ તર્કશુદ્ધિથી બધાં અંગોને ઘટાવ્યાં છે. ધર્મ એ આત્માની કોઈ એક જ વૃત્તિ કે ખંડ નથી, પણ સમસ્ત આત્મામાં વ્યાપનાર છે, તો આત્માની સર્વ શક્તિ ધર્મોન્મુખ થાય એ જ સ્વાભાવિક છે. સાચો ધર્મ આત્માની સર્વ ભિન્ન ભિન્ન શકિતથી પ્રગટ થાય. એટલું જ નહિ, સર્વ પ્રકારના અધિકારીઓને સર્વ પ્રકારના માનવોને અનુકૂળ આવે તેવાં રૂપો લે. આપણો દેશ વિશાલ છે અને આપણી સંસ્કૃતિનો ઇતિહાસ ઘણો લાંબો છે; જીવન્ત ધર્મ, જુદા જુદા દેશકાલ પ્રમાણે જુદું જુદું રૂપ લે એ સ્વાભાવિક છે. આપણા ધર્મની મહત્તા, અપૂર્વતા અને વિશાળતા આ સર્વમાં રહેલી છે એવી આનંદશંકરની શ્રદ્ધા છે, એવો અનુભવ છે, અને એની પ્રેરણાથી એ આ સાહિત્યમાં પ્રવૃત્ત થયા છે. ધર્મના આટલા વૈવિધ્યને વિષય કરવાનો હોવાથી એમની નિરૂપણપદ્ધતિ આપણા ધર્મની ચર્ચામાં અનેક રૂપો બહુ કૌશલથી લે છે.

આપણા ધર્મની ચર્ચામાં એમનો એક ફાળો એ ગણવો જોઇએ કે તેમણે આપણા ધર્મની સર્વદેશીયતા બરાબર બતાવી. આપણા ધર્મમાં મોક્ષના ત્રણ મુખ્ય માર્ગો ગણાતા હતા. કર્મમાર્ગ, ભકિતમાર્ગ, અને જ્ઞાનમાર્ગ. કેટલાક આમાંના એકનો જ આગ્રહ રાખતા અને બીજાનો નિષેધ કરતા. કેટલાક એકનો આગ્રહ કરતાં બીજાને ગૌણ માનતા. તેના સમાધાન માટે તેમાંના બે કે ત્રણના સમુચ્ચયવાદો રચાયા. હવે માત્ર સમુચ્ચયથી વિરોધી પક્ષોનું વ્યાવહારિક ઘર્ષણ શમી શકે, પણ એ મનનું સમાધાન નથી. આચાર્ય આનંદશંકરે એનું સમાધાન, પશ્ચિમના માનસશાસ્ત્રે સ્વીકારેલ મનની ત્રિવિધશકિતમાં જોયું. માણસની બુદ્ધિ કે તર્કશકિતને માટે જ્ઞાનમાર્ગ, તેની લાગણી માટે ભકિતમાર્ગ અને ઇચ્છાશકિત કે ક્રિયાશકિત માટે કર્મમાર્ગ આવશ્યક છે. અને મનની આ ત્રિવિધ શકિત હોવા છતાં એ યાદ રાખવું જોઇએ કે આનંદશંકરને બુદ્ધિ માટે વધારે આદર છે. અને એ પણ ખરું છે કે લાગણી અને ક્રિયા તો મનુષ્યને બીજાં પ્રાણીઓ સાથે સાધારણ છે, બુદ્ધિ જ તેનો વિશેષ છે અને બુદ્ધિથી જ તેનામાં ધર્મબુદ્ધિ વિકસી છે એમ પણ કહી શકાય.

આ ત્રિવિધ માર્ગનું આચાર્ય આનંદશંકરે વિવેચન વિવરણ નિરૂપણ અને પરીક્ષણ કરેલ છે. કેવલ કર્મમાર્ગ, જેમાં યજ્ઞયાગાદિ કરવાથી સ્વર્ગાદિ મળે છે, જે પૂર્વમીમાંસાનો વિષય છે, તેને આનંદશંકર તત્ત્વજ્ઞાન કહેવા પણ તૈયાર નથી. પણ કર્મના વિષયમાં આપણે આચારનો અને નીતિનો પણ સમાવેશ કરી શકીએ. અને તેના ઉપર આચાર્યશ્રીએ ઘણી જગાએ લખેલું છે. આપણામાં માણસ માણસ વચ્ચેના વ્યવહારનું નિયમન કરવા ધર્મશાસ્ત્રો રચાયાં છે, જ્યાં ધર્મ શબ્દ સંકુચિત અર્થમાં વપરાયો છે. હિંદના લાંબા ઇતિહાસમાં અને હિંદ જેવા મોટા પ્રદેશમાં દેશકાલ પ્રમાણે અનેક ધર્મશાસ્ત્રો રચાયાં છે. આપણો જડ સમાજ એ ધર્મશાસ્ત્રો, એના પ્રમાણથી ટકતા કુલાચારો, નાતની રૂઢિઓ, વગેરેને વળગી તામસ અંધકારમાં સબડે છે. તેથી ધર્મશાસ્ત્રોનો શો અર્થ કરવો કેમ કરવો અને તેનું પ્રામાણ્ય કેટલું એ વિશે ઘણી ચર્ચાઓ થયેલી છે. આનંદશંકર આ શાસ્ત્રોનું પ્રામાણ્ય વારવાર ચર્ચે છે, અને હરિજનોના પ્રશ્નને અંગે તેમણે એની તર્કથી વિશદ ચર્ચા કરી છે. તેમાં તેમણે એક સિદ્ધાન્ત ખાસ કર્યો છે, કે ટૂંકા અર્થના ધર્મના શાસ્ત્ર કરતાં વિશાલ અર્થના ધર્મના શાસ્ત્રનું, અર્થાત્ ધર્મશાસ્ત્ર કરતાં બ્રહ્મશાસ્ત્ર કે અધ્યાત્મશાસ્ત્રનું પ્રમાણ ઉચ્ચતર છે. અને તેથી તેઓ હરિજનોની અસ્પૃશ્યતા માનતા નથી. તેમ જ હિંદુ ધર્મના એ મહાન સ્તંભરૂપ ગણાતા વર્ણાશ્રમમાંથી વર્ણધર્મ કે વર્ણવ્યવસ્થાને હિંદુધર્મનો માર્મિક અંશ માનતા નથી. એ મૂળ ઘડાઇ ત્યારે તેમાં આર્ષદષ્ટિ ઉપરાંત તે સમયની દેશકાલસ્થિતિ કારણભૂત હતી. અત્યારની નાતજાતોને તેઓ સમાજને અહિતકર માને છે, તેમ છતાં તેઓ કોઈક પણ પ્રકારના જન્માનુસાર વર્ણભેદની આવશ્યકતા માને છે. હું માનું છુ આ પ્રશ્ન ઉપરનો તેમનો સમગ્ર અભિપ્રાય તેમણે 'સનાતન ધર્મ'ની ચર્ચામાં આપેલો છે એમ ગણાય. તેઓ કહે છે:[૨૬]

કેવળ દરેક વ્યક્તિની સ્વતંત્રતા અને ન્યાય વિચારીને જ સમાજ ચાલવા દેવો હોય તો વર્ણવ્યવસ્થા ન જોઈએ; પણ જનસમાજના હિતની દૃષ્ટિએ જ વિચાર કરવો હોય—હિતની આગળ ન્યાય અને સ્વાતન્ત્ર્યના તત્ત્વને નમાવવાં હોય—તો વર્ણવ્યવસ્થા આવશ્યક છે. પ્રજાને બ્રાહ્મણ, ક્ષત્રિય, વૈશ્ય અને શૂદ્ર ચારે વર્ણની જરૂર છે, અને તેથી કોઈ કોઈમાં લોપ પામી ન જાય તે માટે જન્માનુસાર વર્ણભેદનો નિયમ રાખવાની આવશ્યકતા છે, પણ તે જનતાના હિત ખાતર. જ્યાં જનતાનું હિત જ સચવાતુ ન હોય—જેમકે હાલની નાતજાતોની

૨૬. પૃ. ૬૯૨

સ્થિતિમાં—ત્યાં સનાતન ધર્મને નામે ખોટા વર્ણભેદ માટે આગ્રહ ધરાવવો એ મને યોગ્ય લાગતુ નથી.

વર્ણવ્યવસ્થા જન્મથી કે કર્મથી એ લેખમાં તેઓ ગુણકર્માનુસાર વર્ણ કરવાનું કહે છે, તેની અને આની વચ્ચે એકવાકયતા કરી શકાય. તો પણ જન્માનુસાર વ્યવસ્થાની વર્ણવ્યવહારુ શકયતાનો પ્રશ્ન રહે છે જ, જે તેમણે કયાંઇ ચર્ચ્યો નથી, અને જે ચર્ચા વિના સ્વીકારી શકાય તેવો નથી. અત્યારની વર્ણવ્યવસ્થા ગુણકર્માનુસાર ખોટી પડે છે. હવે જો જન્માનુસાર વ્યવસ્થા કરવી હોય તો અત્યારની નાતો તોડી નવુ ચાતુર્વર્ણ્ય રચવું જોઇએ, જેને પછીથી જન્માનુસાર ચલાવવાનું રહે. એવી નવી રચના શકય છે? અને એમ કર્યા પછી તેને જન્માનુસાર ચાલુ રાખતાં ફરી અત્યાર જેવી અનવસ્થા નહિ થાય તેની ખાત્રી છે? હું માનું છું તેઓ વર્ણવ્યવસ્થાને ધર્મનો વિષય ન ગણતાં સમાજશાસ્ત્રનો ગણે છે તે જ યોગ્ય છે. અને સમાજવ્યવસ્થા માટે માત્ર ન્યાય કે સ્વતંત્રતાનું દૃષ્ટિબિન્દુ બસ નથી, એ એમનું કહેવું યથાર્થ છે. બીજી રીતે કહીએ તો અત્યારના સર્વ સમાજશાસ્ત્રોએ અધ્યાત્મશાસ્ત્રનું ઉપરિપણું સ્વીકારવું જોઇએ.

આશ્રમવ્યવસ્થાને તેઓ વર્ણવ્યવસ્થા કરતાં વિશેષે કરીને ધર્મનો વિષય ગણે છે. જીવન પુરુષાર્થ માટે છે, માટે પુરુષાર્થની વ્યવસ્થા થવી જોઇએ. અને આશ્રમવ્યવસ્થાથી ચારે ય પુરુષાર્થ ધર્મ અર્થ કામ મોક્ષની વ્યવસ્થા થઈ શકે છે, માટે તે ઇષ્ટ છે. છતા તેઓ આની પણ વ્યવહારની મુશ્કેલી જુએ છે. અનેક જગાએ ચતુર્થાશ્રમ અત્યારે શકય નથી એમ કહે છે, અને આશ્રમવ્યવસ્થામાં પણ કંઇક ફેરફાર કરવા પડે એમ સ્વીકારે છે. પણ આ ફેરફારો શા તેની ચર્ચા નથી. હું માનું છું કે વ્યવહારની એટલી વિગત સુધી જવાનો તેમનો ઉદ્દેશ નથી, તેમનો ઉદ્દેશ માત્ર એ વ્યવસ્થા નીચે રહેલુ પ્રયોજન કોઈ પણ રીતે વ્યવહારમાં જીવન્ત રહે, સપ્રાણ રહે એટલું જ છે, અને એ નહિ રહે તો માનવજીવનમાં અનેક અવ્યવસ્થા થશે તે તરફ અંગુલિનિર્દેશ કરવાનો છે.

અને એમની નીતિ સંબંધી ચર્ચા જોતાં તેમનો ઉપર કહ્યા તે ઉદ્દેશ વધારે સ્પષ્ટ દીસી આવે છે. નીતિશાસ્ત્રમાં અમુક કર્મ કરવું કે ન કરવું એ પ્રશ્ન નથી, પણ કર્તવ્યબુદ્ધિના સ્વરૂપનું નિરૂપણ છે. શેને લીધે કોઈ પણ કર્મ કર્તવ્ય બને છે તેનુ વિવરણ છે. અને આપણે આગળ બતાવ્યું તેમ આચાર્યશ્રીએ તેની સમર્થ ચર્ચા કરી છે. આપણે આગળ જોઈ ગયા તેમ તેઓ દર્શાવે છે કે કર્તવ્યબુદ્ધિ માણસને સ્વતઃસિદ્ધ છે, તેમાં માણસને

આત્મલાભ કે સ્વરૂપસિદ્ધિનો આનંદ આવે છે. અર્થાત્ એમને મને નીતિનો પાયો અધ્યાત્મ છે. પાશ્ચાત્ય નીતિશાસ્ત્રનો મોટામાં મોટો પ્રશ્ન માણસની સ્વતંત્ર ઇચ્છાશક્તિ, બીજી રીતે કહીએ તો માણસનું કર્તૃત્વ અને ઈશ્વરનું કારયિતૃત્વ, તેનો પણ તેઓ વેદાન્તદૃષ્ટિએ ખુલાસો કરે છે, કે જીવદૃષ્ટિએ જીવ પોતે સ્વતંત્ર ઇચ્છાશક્તિવાળો છે, પણ ઈશ્વરસૃષ્ટિમાં ઈશ્વરનું જ કારયિતૃત્વ છે, અને છતાં ઈશ્વર જીવના પાપપુણ્યનો કર્તા નથી. ઈશ્વર બધું કરતો છતો કર્મથી નિર્લિપ્ત છે.[૨૭]

૨૭. મૂળ શબ્દો આ પ્રમાણે છે: "જીવને ઉપાધિકૃત કર્તૃત્વ છે, પણ કારયિતૃત્વ તો ઈશ્વરનું જ છે." (પૃ. ૨૮૮) આગળ જતાં પૃ. ૨૯૬મે કહે છે: "શાંકર વેદાન્તીઓમાંના કેટલાક માયા અને અવિદ્યા એમ બે ભેદ પાડીને માયા પ્રભુની ગણે છે અને અવિદ્યા જીવની ગણે છે—એટલે માયામાં લપટાવા-રૂપી અવિદ્યામાં જીવ પોતે જ કારણ રહે છે, અને ઈશ્વરને માથે એનો દોષ ચઢતો નથી" માયામાં લપટાવામાં જીવ પોતે જ કારણ રહે છે, એનો અર્થ જ એ કે એમાં જીવનું સ્વતંત્રકર્તૃત્વ છે. પૃ. ૨૯૫મે કહે છે: "વિદ્યારણ્યમુનિ પણ ઈશ્વરસૃષ્ટિ અને જીવસૃષ્ટિ એવા સૃષ્ટિના બે ભેદ પાડીને કહે છે કે જ્ઞાને કરીને જીવસૃષ્ટિનો નાશ કરી શકાય છે, ઈશ્વરસૃષ્ટિનો નાશ કરી શકાતો નથી, અને કરવાની જરૂર પણ નથી." અર્થાત્ જ્ઞાનથી જીવસૃષ્ટિ વિલય પામતા જીવનું કર્તૃત્વ રહેતુ નથી, માત્ર ઈશ્વરનું કારયિતૃત્વ રહે છે. તેમના જ શબ્દોમાં કહીએ તો "એકનું કર્તૃત્વ બીજાના કારયિતૃત્વમા વિલીન થઈ જાય છે; અને આ રીતે જીવના કર્તૃત્વનો ઈશ્વરના કારયિતૃત્વમાં સમાવેશ થઈ, છેવટનું કર્તૃત્વ ઈશ્વરનુ જ રહે છે." (પૃ ૨૮૯)

અહીં એક બાબતનો ખુલાસો અથવા સ્પષ્ટતા કરવાની જરૂર છે એમ મને જણાયુ છે. ઉપર જણાવેલ ઈશ્વરકર્તૃત્વના સમર્થનમાં કહે છે: "જેમ અમુક મહાનિયમોથી જડ સૃષ્ટિ બંધાએલી છે તેમ અમુક મહાનિયમોથી જીવનું કર્તૃત્વ પણ બંધાએલું છે—એ કર્તૃત્વ પરમાત્માના મહાનિયમોને ઉથાપીને બનેલું નથી ઉદાહરણ તરીકે એક આ નિયમ સુપ્રસિદ્ધ છે કે જેમ આપણે ખોટાં કર્મો કરીએ છીએ તેમ તેમ આપણામા ખોટી લાલચો—રાગદ્વેષાદિ સ્હામે ટક્કર ઝીલવાનું સામર્થ્ય ઘટે છે; તેમ જ જેમ જેમ આપણે સત્કર્મો કરીએ છીએ તેમ તેમ આપણી ઊર્ધ્વપંથ—ઉત્સર્પિણી મતિ—સરળ થાય છે હવે કહો કે આ નિયમો આપણે પોતે રચ્યા છે? ના જ આપણી બહાર કોઈક શક્તિ છે જેણે રચી મૂકેલા નિયમોને અન્યથા કરીને કાંઈ પણ કરી શકવાનુ આપણું સ્વાતન્ત્ર્ય નથી. એ શક્તિને લઇ, પરમાત્માનુ કર્તૃત્વ સર્વત્ર—જ્યાં આપણું કર્તૃત્વ ભાસે છે ત્યાં પણ સિદ્ધ છે."

હવે જીવભાવ ટળતા અહંકાર સાથે જીવકર્તૃત્વ પણ લય પામે અને માત્ર

ઈશ્વરકર્તૃત્વ રહે એ સમજાય એવું છે. પણ એમ ન થયું હોય ત્યાંસુધી ઉપરના નિયમોમાં રહીને જીવને કર્મ કરવાનાં હોય છે, અને એ નિયમોને જીવ અન્યથા કરી શકતો નથી, તેટલા જ ઉપરથી જીવની દૃષ્ટિએ જીવના કર્તૃત્વને બાધ આવતો નથી. એમ બાધ આવે તો વિધિનિષેધ અર્થહીન થઇ જાય. જીવ જ ભાસમાન છે, તો તેનું કર્તૃત્વ પણ ભાસમાન છે જ, પણ તેથી અન્ય રીતે જીવનું કર્તૃત્વ ભાસમાન ગણી શકાય નહિ; હું માનું છું કે જીવનું ઉપાધિકૃત કર્તૃત્વ છે એને બાધ ન આવે એવી રીતે આ દલીલ સમજવી જોઇએ.

બીજું: આચાર્ય આનંદશંકર પૃ. ૧૯૨મે કહે છે: "જગત્‌ની લાલચો અને એ લાલચો અસર કરે એવું મનુષ્યના મનના સ્વરૂપનું કર્તૃત્વ હું પરમાત્માનું માનું છું, જીવનું નહિ." પણ આમ માનીએ તો જીવની અવિદ્યાનો કર્તા પણ ઈશ્વર ન થઈ જાય ? અને અવિદ્યા તો અનાદિ છે. (પૃ. ૨૯૮) પૃ. ૨૯૯મે કહ્યું છે કે "જીવનું જીવપણું એનું જ નામાન્તર અવિદ્યા છે, અને અવિદ્યાનું પ્રતીત થવું એમા જ જીવનું જીવપણું છે—અર્થાત્ જીવભાવ અને અવિદ્યા એક જ વસ્તુસ્થિતિનાં બે નામ છે." અને અવિદ્યા એટલે જ વિષય તરફ મોહ થવો એ નહિ ? પૃ. ૨૯૫મે ટાંકેલા વિદ્યારણ્ય સ્વામીના અભિપ્રાયનું સ્વારસ્ય એ છે કે મોક્ષ એટલે જીવસૃષ્ટિનો નાશ ઈશ્વરસૃષ્ટિનો નહિ. અને ત્યાં મોહ થતો અટકવો એને જ મોક્ષ અથવા જીવસૃષ્ટિનો નાશ કહેલો છે. "જ્ઞાન થતાં, આ જગત્‌ના તે તે પદાર્થો નાશ પામશે વા દેખાતા અટકશે એમ સમજવાનું નથી; પદાર્થો તો રહેશે અને દેખાશે, પણ એ પદાર્થોમાથી જ્ઞાનીને મોહ ઊઠી જશે, એટલે પછી એ બન્ધનકર્તા રહેશે નહિ." હું માનું છું કે વિષય તરફનો મોહ થવાનો જીવનો સ્વભાવ ઈશ્વરકર્તૃક માનવાની જરૂર નથી. એ જીવની અવિદ્યા છે. જીવનું જીવપણું છે. એટલે જીવને આકર્ષી શકે એવું વિષયનું સ્વરૂપ ઈશ્વર-કર્તૃક રહેશે. અલબત જીવસૃષ્ટિ અને ઈશ્વરસૃષ્ટિ બેને ભિન્ન માનીએ તો જ આ પ્રશ્ન થાય નહિતર ન થાય. અને અહીં આનંદશંકરે જો કે એક ખુલાસો કરવા તેનો ઉપયોગ કરેલો છે પણ વેદાન્તસિદ્ધાન્ત તરીકે તેઓ તેને સ્વીકારતા હોય એમ જણાતુ નથી. પૃ. ૨૯૬ અને તેની આસપાસનો સંદર્ભ જોતા ત્યાં એ વેદાન્તનાં જુદાં જુદાં મંતવ્યો પ્રમાણે જીવત્વનો ખુલાસો કરતા હોય એમ જણાય છે. પૃ. ૬૫૨મે શંકરજયન્તીના વ્યાખ્યાનમા તેઓ આને ઉત્તમ કોટિનો સિદ્ધાન્ત માનતા નથી એમ સ્પષ્ટ થાય છે.

અહીં એક ફરી પ્રશ્ન થવાનો સંભવ છે : જીવ વિષય તરફ આકર્ષાય, અને વિષય જીવને આકર્ષે એ વસ્તુતાએ એક જ નથી ? અને એ એક જ હોય તો તેનો ઉદ્ભવ એકમાંથી જ હોવો જોઈએ. આનો એક સ્થૂલ દૃષ્ટિએ જવાબ એ છે કે પગ અને પગને માફક આવતું મોજું એ બન્નેનાં ઉદ્ભવસ્થાનો ભિન્ન હોઈ શકે. પણ સાચો જવાબ એ છે કે જીવની અવિદ્યા અને ઈશ્વરની માયા એ બ્રહ્મની એક જ શક્તિનાં પરિણામ છે. અને તેથી આવી શંકાને સ્થાન નથી.

જીવદૃષ્ટિએ જીવનું કર્તૃત્વ અને ઈશ્વરસૃષ્ટિમાં ઈશ્વરનું કારયિતુત્વ અને છતાં કર્મનિર્લિપ્તતા એમાં કોઈને વિરોધ જણાય. પણ એ વિરોધ કે વિરોધાભાસ સર્વના મૂળમાં રહેલો છે. કલાના ક્ષેત્રમાં પણ એવો જ વિરોધ કે વિરોધાભાસ છે. આ જગતમાં સુંદર–અસુંદર સશ્રીક–અશ્રીક બન્ને પ્રકારની વસ્તુએા છે. સર્વનો કર્તા ઈશ્વર છે. પણ તે પરથી અશ્રીક વસ્તુના નિર્માણનો દોષ આપણે ઈશ્વરને દઈ શકીશું? નહિ જ. અશ્રીક વસ્તુના નિર્માણના દોષથી આપણે ઈશ્વરને અલિપ્ત જ કહીશું.[૨૮] અને માટે જ સશ્રીકવસ્તુનિર્માણકર્મથી પણ એને અલિપ્ત જ કહેવો પડશે. છતાં માણસને સુંદર અને ભવ્ય વસ્તુમાં ઈશ્વરનું દર્શન થાય છે, સુંદર વસ્તુ તેને માટે ઉપાદેય છે, અન્ય નહિ, એ તેને માટે સત્ય છે.[૨૯] અર્થાત્ આપણે જેને સુન્દર–અસુન્દર કહીએ છીએ તે જીવ-સૃષ્ટિનાં છે, અને એનું કર્તૃત્વ ઈશ્વરનું હોવા છતાં તે તેનાથી નિર્લિપ્ત છે. તે જ પ્રમાણે આપણા માર્ગમાં પ્રલોભક વિષયો વિસ્તારનાર ઈશ્વર છે, અને છતાં એ કર્મથી એ લિપ્ત થતો નથી.

એ જ પ્રમાણે તેમણે ભક્તિમાર્ગ ઉપર પણ ઘણું લખ્યું છે. આનંદ-શંકરનો જ્ઞાન અને બુદ્ધિનો આદર અને આગ્રહ જાણીતો છે. પણ એનો અર્થ એવો નથી કે તેઓ ભક્તિની શક્તિ અને રહસ્યની ઉપેક્ષા કરે છે. એટલું જ નહિ, એક જગાએ તેઓ પ્રપત્તિયોગથી અજ્ઞાનના આવરણનો ભંગ થઈ જ્ઞાનસિદ્ધિ થાય, અને એનો વ્યાવહારિક જીવનમાં પ્રવેશ થાય એનું જ નામ બ્રાહ્મી સ્થિતિ એમ કહે છે.[૩૦] મને પોતાને જણાયું છે કે ઉંમર થતાં તેમનાં લખાણોનો ઝોક ભક્તિ તરફ, ખાસ કરીને કૃષ્ણભક્તિ તરફ વધતો ગયો છે. આ પુસ્તકના ખંડોના લેખો ઘણાખરા સમયાનુક્રમે મૂકયા છે અને તેમાં લગભગ દરેક ખંડમાં અંતે કૃષ્ણ ઉપર જ લેખ આવે છે.

---

૨૮. આટલા માટે હું જગતને ઈશ્વરની કલા કહેવાની વિરુદ્ધ છું. કલામાં કશું જ અસુન્દર ન હોઈ શકે, અને જગતમા અસુન્દર છે એમ સ્વીકાર્યા વિના ચાલે એમ નથી. એ દ્વંદ્વ વિના સૌન્દર્યભાવના સંભવતી નથી. ઈશ્વરનો ઉદ્દેશ આપણે સમજતા નથી, માટે તે અસુન્દર લાગે છે એમ નહિ કહી શકાય કારણકે માણસમાં રહેલ સુન્દર–અસુન્દર વિવેક, અને સુન્દર–અસુન્દર વસ્તુની એ રૂપે પ્રતીતિ ઈશ્વરના જ્ઞાન બહાર કે વિરુદ્ધ થાય છે એમ કહી શકાશે નહિ. ઈશ્વરની દૃષ્ટિ સુન્દર–અસુન્દરમાં હોવા ઉપરાંત તેની પાર જાય છે એ જ એનો ખુલાસો હોઈ શકે. ૨૯. આ પ્રકરણમાં સુન્દર–અસુન્દર દ્વંદ્વના કરતા વધારે પ્રબળ દૃષ્ટાન્તની જરૂર હોય તો તે શૌચાશૌચ દ્વંદ્વ છે. ૩૦. પૃ. ૨૦૧. વળી જુઓ પૃ ૬૪૦.

આ ભકિતમાર્ગમાં પણ આનંદશંકર અભેદ જ જુએ છે. ધર્મના ઇતિહાસમાં માણસ ઇશ્વરને અનેકરૂપે ભજતો આવ્યો છે પણ તેમાં પણ માણસની દૃષ્ટિનો વિકાસ અભેદ તરફ જણાય છે. પહેલાં માણસે ઇશ્વરને ન્યાય ચૂકવનાર રાજા તરીકે ભજ્યો, પછી પિતા તરીકે ભજ્યો ત્યારે જીવ અને ઇશ્વરનો સંબંધ વધારે નિકટનો થયો. આ નિકટતા ઇશ્વરની માતા રૂપની, સખા રૂપની, અને છેવટે પતિ કે પત્ની રૂપની ભકિતમાં વધતી જાય છે અને છેવટે તો કૃષ્ણ અને રાધા અને રાધા અને કૃષ્ણમાં ભેદ રહેતો નથી. જેટલો રાધાને કૃષ્ણ માટે પ્રેમ છે તેટલો જ કૃષ્ણને રાધા માટે પ્રેમ છે. આ પ્રમાણે ભકિતનાં મૂળ અને પ્રેરણા પણ આધ્યાત્મિક અભેદમાં જ રહેલાં છે.

એક પ્રશ્ન થશે. જો જીવ અને ઇશ્વર ભિન્ન ન હોય તો જીવને ઇશ્વર માટે ભક્તિ કે પ્રેમ કેમ સંભવે ? એટલે જીવ અને ઇશ્વરનું દ્વૈત માનવું જોઇએ. નીતિને માટે આવશ્યક મનાએલા દ્વૈત જેવું આ દ્વૈત છે. અને તેનો ખુલાસો પણ ત્યાં આપેલો હતો તેનો તે જ છે. બ્રહ્મભાવમાં એ ભેદ નથી, અને જે સર્વત્ર બ્રહ્મદર્શન કરે છે તેને માટે ઇશ્વરભક્તિ જેવું રહેતું નથી. ભક્તનું કશું જ નથી, બધું પ્રભુનું જ છે, પછી ભક્ત કયાં રહ્યો ? પણ જયાંસુધી એ ભાવ નથી થયો ત્યાંસુધી જીવસૃષ્ટિ છે, અને એ છે તો ઇશ્વર છે, અને તેમાં ઇશ્વરપ્રેમ એ અભેદ તરફ લઇ જનારો, અને આધ્યાત્મિક અભેદને સૂચવનારો માર્ગ છે. એ અભેદ છે માટે જ આ પ્રેમ છે. એટલું જ નહિ, એ અભેદ છે માટે જ પ્રેમનાં બીજાં સ્વરૂપો પણ શકય છે. એ એક જ અભેદ નીતિરૂપે તેમ જ પ્રેમરૂપે પ્રગટ થાય છે. આ ઇશ્વર એ જ સગુણ બ્રહ્મ, અને શાંકર વેદાન્ત તેનો નિષેધ કરતું નથી. આનંદશંકરની ભકિતમાં કૃષ્ણ નિર્ગુણ બ્રહ્મ કે આધિષ્ઠાન સત્ રૂપ છે, શંકરાચાર્યના સગુણ બ્રહ્મરૂપ પણ છે, અને ઇશ્વરનું પૂર્ણાવતાર સ્વરૂપ પણ છે. તેઓ મહાભારતના વિષયભૂત ઐતિહાસિક કૃષ્ણ અને મહાભારતમાં કવિકલ્પનાએ મહિમાવંત કરેલ કૃષ્ણનો વિવેક કરે છે. અને એ મહિમાવન્ત કૃષ્ણ, એ જ સગુણ અને નિર્ગુણ બ્રહ્મ છે. અને એ સગુણબ્રહ્મની તેઓ ભક્તિ કરે છે.

ધર્મમાં ભક્તિને સ્થાન આપીને તેનો વિશાલ અર્થ કરીને અને તેના રહસ્યમાં ઊતરીને તેમણે પુરાણ, સંતવાણી, મૂર્તિપૂજાને સમર્થિત કર્યાં, અને આ સર્વમાં ઇતિહાસના ઘણા લાંબા કાળમાં બ્રાહ્મણોએ આપેલા મહત્ત્વના ફાળા બદલ બ્રાહ્મણોનો ઐતિહાસિક આદર કર્યો, અને તેમને નિન્દામાંથી

ઉદ્ધાર્યાં. પુરાણો સંતવાણી કાવ્યો એ સર્વને ધર્મસાહિત્યમાં સ્થાન છે, કારણકે જગતનું પરમ સત્ય કંઈ માત્ર તર્કથી જ સમજાતું નથી, કલ્પનાથી પણ સમજાય છે, અને કલ્પનાને તેને પોતાની રીતે નિરૂપિત કરવાનો હક છે. તેમના વિશાલ વાચનથી અનેક સમર્થ અંગ્રેજ લેખકોના મતથી તેઓ આ અભિપ્રાયને સમર્થિત કરે છે. થીટસ તો કહે છે કે ફિલસૂફીનો જે ભાગ કાવ્યમાં ઊતરે છે તે જ અમર બને છે. ડીન ઇંગ પણ એવું જ કહે છે, અને પ્રો. સ્ટયુઅર્ટ એથી પણ આગળ જઈ કહે છે કે બુદ્ધિ નહિ પણ કલ્પના એ જ મનુષ્યનો પશુ થકી ભેદક ગુણ છે. એટલે પુરાણોને ધર્મ-કાવ્યો તરીકે સમજવા પ્રયત્ન કરવો જોઇએ. અને જો જગતના બધા પદાર્થોમાં ઈશ્વરનો વાસ હોવા છતાં નવીનો સુંદર સૂર્યાસ્તમાં કે એવા કોઈ પ્રાકૃતિક દશ્યમાં ઈશ્વરનું દર્શન કરતા હોય, તો ભક્ત મૂર્તિદ્વારા પણ ઈશ્વરને ભજી શકે. ત્યાં ઈશ્વર નથી એમ તો નથી જ! ઈશ્વર અંતર્યામી હોવાથી ભક્તની ભક્તિને સાચા સ્વરૂપમાં જ પારખશે. ભક્તિ જ્યાં હોય ત્યાં ઈશ્વરની જ હોઈ શકે. આ રીતે આનંદશંકરે પુરાણો મૂર્તિપૂજા અને બ્રાહ્મણો ત્રણેયને ન્યાય આપ્યો એ પણ નોંધવું જોઇએ.

ત્રીજો જ્ઞાનમાર્ગ. આપણા ધર્મમાં કદાચ પ્રાચીનમાં પ્રાચીન કાલથી આ માર્ગે પરમતત્ત્વની ગવેષણા થઈ છે. આપણું તત્ત્વજ્ઞાનનું સાહિત્ય ઘણું વિવિધ અને વિશાળ છે. ઠેઠ વેદકાળથી શરૂ થઈ તે આજસુધી—આપણી સદીમા લોકમાન્ય ટિળકના કર્મયોગ સુધી તે વિકસતુ રહ્યું છે. આચાર્ય આનંદશંકરે માત્ર વૈદિક દર્શનનો જ નહિ પણ જૈન બૌદ્ધ વગેરે બ્રાહ્મણેતર દર્શનોનો પણ અભ્યાસ કર્યો છે, એ દર્શનોને તેઓ બ્રાહ્મધર્મ—હિન્દુધર્મની જ શાખાઓ ગણે છે.

આપણાં દર્શનશાસ્ત્રોમાં ઘણે ભાગે એક બીજાનુ ખંડન ઘણું આવતુ હોવાથી તે સંબંધી સામાન્ય સમજણ એવી પ્રવર્તે છે કે એ સર્વ દર્શનો એકબીજાનાં વિરોધી છે. આચાર્ય આનંદશંકરની આ વિષયની વિશિષ્ટ સેવા એ કે ષડ્દર્શનોનો વિરોધ દૂર રાખી તેમાં તેમણે એક પ્રકારનું એકત્વ જોયું. સર્વ તત્ત્વજ્ઞાનનો સાર ઉપનિષદમાં છે. એનું શ્રવણ કર્યા પછી એ પરમ સત્યનું દર્શન કેવી રીતે કરવુ—તેને અનુભવમાં કેવી રીતે ઉતારવું તેના ભિન્ન ભિન્ન પ્રયત્નોમાંથી આ દર્શનશાસ્ત્રો થયાં છે. એક જ વિકાસક્રમનાં તે જુદાં જુદા પગથિયાં છે. એનો અર્થ એવો નથી, કે પછીના દર્શનથી આગલું દર્શન લુપ્ત થઇ ગયું હતું. આનંદશંકર કહે છે, એક જ પર્વત ઉપરથી એક સાથે ઝરતાં ઝરણાંની પેઠે આ દર્શનો વહ્યા

કર્યાં છે, પણ તેમાં વિકાસનો આ તર્કગમ્ય સિદ્ધાન્ત રહેલો છે. ઉપનિષદોનું રહસ્ય અનુભવગમ્ય ન થવાનું કારણ સાંખ્યે પ્રકૃતિપુરુષનો અવિવેક જણાવ્યો. યોગે એનો વિવેક અનુભવગમ્ય કરવાની પદ્ધતિ શોધી. અને એમ કરવામાં આંતર પ્રકૃતિનું સવિશેષ અવલોકન કર્યું. ન્યાયવૈશેષિકે કેવળ તર્કથી ઈશ્વરને સિદ્ધ કરવા અનુમાનપદ્ધતિનો ઉપયોગ કર્યો. અને આ પદ્ધતિ ભૌતિક વિજ્ઞાનની હોવાથી સામાન્ય માણસને એ વધારે સરલ લાગી. પૂર્વમીમાંસાને, આગળ કહ્યું તેમ, તેઓ દર્શન ગણતા નથી. વેદાન્તે સાંખ્ય યોગ બન્નેના દોષનો પરિહાર કરી તેમાંથી નિષ્પન્ન થતું અભેદ તત્ત્વ સ્વીકાર્યું. પ્રકૃતિ અલબત વિકારી છે, પણ તેના વિકારમાં પણ રચનાની, ચૈતન્યની છાપ છે. વિકારિત્વ પ્રકૃતિનું પોતાનું નથી એમ ન કહી શકાય કારણકે પરિણામવાદ પ્રમાણે એ એનું ન હોય તો બહારથી આવી શકે નહિ, અને છતાં એ એનું પોતાનું નથી, કારણકે પ્રકૃતિ અંધ છે, અને આ વિકારિત્વ તો યોજનાવાળું છે. માટે વેદાન્તે પ્રકૃતિ અને પુરુષ બન્નેને એક ગણ્યાં. ૩૧ યોગ પાસેથી વેદાન્તે ધ્યાનાદિ સાધનો લીધાં, તેનું ઈશ્વરપ્રણિધાન સ્વીકાર્યું પણ ઈશ્વરસ્વરૂપ તે યોગના પુરુષવિશેષનું નહિ, પણ દરેક પુરુષમાં રહેલા સમષ્ટિસ્વરૂપનું. અલબત આ જોતાં ન્યાયવૈશેષિકનો ફાળો ખાસ દેખાતો નથી, સિવાય કે તેણે સૂક્ષ્મ અનુમાનપદ્ધતિ આપી. અર્થાત્ સાંખ્યયોગ જેવાં ન્યાયવૈશેષિક વેદાન્તને ઉપકારક ન ગણાય અને બીજી તરફથી જોતાં દાર્શનિક વિચારવિકાસની દૃષ્ટિએ બૌદ્ધ દર્શનો વેદાન્તને વધારે ઉપકારક પણ ગણાય. પણ આચાર્ય આનંદશંકરે દર્શનશાસ્ત્ર માટે આપેલી આ દૃષ્ટિ મહત્ત્વની છે. તેમનો પ્રતિપાદ્ય વિષય અભેદ છે તેથી તેમના લેખોમાં વેદાન્ત જેટલો અન્ય દર્શનોનો, અને વૈદિક દર્શનો જેટલો બૌદ્ધ જૈન દર્શનોનો ઉલ્લેખ નથી આવતો, પણ એ દર્શનો વિશે એમણે જેટલું લખ્યું છે, તે ઉપરથી તેમનો તે દર્શનોનો તલસ્પર્શી અભ્યાસ અને એ દર્શનો વિશેની તેમની લાક્ષણિક દૃષ્ટિ જણાઈ આવે છે. બૌદ્ધ અને સાંખ્ય દર્શનો અનીશ્વર દર્શનો તરીકે પ્રસિદ્ધ છે.

૩૧. સામાન્ય રીતે ઈશ્વર જગતનો કર્તા મનાય છે તેનાથી આ ભિન્ન છે. સામાન્ય મતમાં, જેમકે નૈયાયિકોના મતમાં, જગતનું ઉપાદાન કારણ અને ઈશ્વર બન્નેને ભિન્ન માનવામાં આવે છે, અને તેથી અનેક તર્કદોષો થાય છે, જે પ્રકૃતિ પુરુષના અભેદમાં નિરવકાશ થઈ જાય છે. જગતના ઉપાદાનને ઈશ્વરથી ભિન્ન માનવાથી ઈશ્વરને ઉપાદાનના સ્વરૂપને વશ વર્તવાની આવશ્યકતા ઊભી થાય, જે તેની સર્વશક્તિમત્તાને બાધક નીવડે. બન્નેનો અભેદ માનવાથી એ બાધ રહેતો નથી. તેમજ જગતના અનાદિત્વથી ઈશ્વરના અસ્તિત્વને બાધ આવતો નથી.

પણ આનંદશંકર એ દર્શનો આપણને જુદી દૃષ્ટિથી જોવા કહે છે. બુદ્ધ ભગવાન પોતે એક જગાએ બ્રહ્મપ્રાપ્તિનો ઉલ્લેખ કરે છે, અને ત્યાં બ્રહ્મની મિથ્યા વાતો કરવાને બદલે તેની પ્રાપ્તિનાં સાધનો ઉપર ભાર મૂકે છે. આ સાધનનો આગ્રહ સાધ્યના નિષેધના અર્થમાં લેવાયો અને બૌદ્ધ દર્શનો અનીશ્વરવાદી થયાં. સાંખ્યદર્શને પ્રકૃતિપુરુષના વિવેકનું પ્રતિપાદન કરતાં બ્રહ્મ સંબંધી મૌન રાખ્યું તે મૌન નિષેધના અર્થમાં લેવાયું. અને સાંખ્યના મૂળ સ્થાપક કપિલમુનિ નિરીશ્વરવાદી નહોતા એમ એમણે પ્રતિપાદન પણ કર્યું. અનેકાન્તવાદ કે સ્યાદ્‌વાદ જૈનોનો પ્રમાણશાસ્ત્રમાં વિશિષ્ટ ફાળો છે એ પ્રસિદ્ધ છે, અને એ વાદનાં મૂળ પણ ક્યાંથી ક્યાંથી મળી આવે છે તે તેમણે બતાવેલું છે. પણ એ વાદ નીચે તેઓ જૈનધર્મની ઉદાર અહિંસાવૃત્તિ જુએ છે, તે તેમની વિશેષ દૃષ્ટિ છે. અહીં એ પણ ઉમેરવું જોઈએ કે આહારવ્યવહારમાં હિન્દે જેટલે અંશે અહિંસા સિદ્ધ કરી છે, તેને માટે કોઈ પણ જૈન જેટલું અભિમાન આચાર્યશ્રી ધરાવે છે. બૌદ્ધ જૈન અને વૈદિક એ ત્રણેયને તેઓ હિન્દુધર્મની ત્રણ શાખાઓ માને છે અને નૈતિક સિદ્ધાન્તમાં અને આધ્યાત્મિક ઉન્નતિ સંપાદન કરવાના આચારમાં રહેલી એકતા તરફ સર્વનું લક્ષ દોરે છે. તેમની દૃષ્ટિએ જૈન થયા વિના બ્રાહ્મણ થવાતું નથી, અને બ્રાહ્મણ થયા વિના જૈન થવાતું નથી. ૩૨ આવી રીતે શાસ્ત્રની સૂક્ષ્મતા જોતાં છતાં, તેમની દૃષ્ટિ તેમાં ગૂંચવાઈ નથી જતી પણ શાસ્ત્રને વિશાળ દૃષ્ટિથી સમગ્રરૂપે જોઈ તેઓ આપણને નવું દૃષ્ટિબિન્દુ આપે છે, નવો સમન્વય બતાવે છે.

આચાર્ય આનંદશંકરે સર્વધર્મસમન્વયનો પ્રશ્ન ચર્ચ્યો છે. આપણે ઉપર જોયા તે કર્મ ભક્તિ અને જ્ઞાનમાર્ગના વિશિષ્ટ ભેદને લીધે ધર્મોમાં ભિન્નતા આવે છે. આ બધા ધર્મો તરફ આપણો ભાવ શો હોવો જોઈએ? પરધર્મ તરફ દ્વેષ કે ઉપેક્ષા એ તો હીનભાવ છે. કેટલાક ધર્મની એકતાને ઇષ્ટ ગણે છે અને તેને સાધવા માટે સર્વ ધર્મોના સામાન્ય અંશો જેવા કે ઈશ્વર, ભક્તિ અને સદાચાર, તેને ગ્રહણ કરવા એમ કહે છે. આનંદશંકર યોગ્ય રીતે, આ નિર્વિશેષ સામાન્ય (abstract) ને દરિદ્ર બીજી રીતે કહીએ તો નીરસ કહે છે. એક રીતે કહીએ તો કાવ્ય અને ધર્મ બન્નેનું સ્વારસ્ય સવિશેષ સામાન્યમાં રહેલું છે એમ કહી શકાય. એથી ઊલટો માર્ગ કે બધા ધર્મોના તન્તુઓ મેળવીને તેનો એક પટ બનાવવો એ પણ એટલો જ કૃત્રિમ અને નીરસ માર્ગ છે. પોતાના ધર્મને મુખ્ય માનવો અને

---

૩૨. પૃ. ૫૫૩, ૬૭૦

અન્યને ગૌણ માનવા એ પણ ઉત્તમ ભાવ નથી—તેમાં પરધર્મ તરફ પૂરતો આદર રહેતો નથી. ખરો માર્ગ તેઓ એ દર્શાવે છે કે સર્વ ધર્મો તરફ આદર રાખવો અને એકધર્મમાં નિષ્ઠા રાખવી. એથી આગળ જઇને કહે છે કે સ્વ અને સર્વનો ભેદ પીગાળી દઈ સ્વધર્મમાં સર્વ ધર્મને અને સર્વ ધર્મમાં સ્વધર્મને જોવો.[૩૩] પણ એ પણ ક્યારે શક્ય બને કે આપણે ધર્મને કેવળ બહારથી પકડી ન રાખતાં, આત્મામાં ઉતારીએ, આત્માના સત્ત્વમાં મેળવી દઈએ. અર્થાત્ અહીં પણ આનંદશંકર અધ્યાત્મદૃષ્ટિને જ મહત્ત્વની ગણે છે. એ જ ધર્મનું ખરું સ્વરૂપ છે.[૩૪]

સમગ્ર ધર્મચર્ચામાંથી નિષ્પન્ન થતી એમની શ્રદ્ધા એમણે નીચેનાં વાક્યોમાં મૂકી છે :[૩૫]

જીવ પરમાત્મા છે, જગત્ પણ પરમાત્મા છે, છતાં પરમાત્મા ઉભય થકી અધિક છે—છતાં કેવલ અદ્વિતીય છે. એની સાથે એનાથી ઊંચે, એનાથી નીચે બીજું કાંઈ જ નથી : આ પરમ સત્ય છતાં સત્યરૂપે ભાસતાં નથી, એ અજ્ઞાન, એ જ દુઃખ. અજ્ઞાન એ જ પાપ, અજ્ઞાન એ જ અશુદ્ધિઃ એની પાર જવું એ જ આનંદ, એ જ પરમ કર્તવ્ય, એ જ વિશુદ્ધિ

ત્યારે હવે આનંદશંકરના મતે મોક્ષપ્રાપ્તિનાં સાધનો કયાં કયાં ? અલબત્ત એમની વિશાલ દૃષ્ટિએ અનેક અધિકારીઓ માટે એ અનેક પ્રકારનાં સાધનો સ્વીકારે છે. વ્યક્તિ પોતાના સ્વભાવને અનુકૂલ કર્મમાર્ગ ભક્તિમાર્ગ કે જ્ઞાનમાર્ગ કે એ ત્રણેયને અનુસરે પણ સર્વ પ્રકારના અધિકારીઓ માટે તેમણે કેટલુંક કહ્યું છે. અને લોકે માનેલાં કેટલાંક સાધનો તે ધર્મનાં સાધનો નથી એમ બતાવ્યું છે તે પણ મહત્ત્વનું છે. કેવળ કર્મનો કશો અર્થ નથી, પણ એનો અર્થ એવો નથી કે જ્ઞાની કર્મ ન જ કરે. જ્ઞાની કર્મ કરે, કરે જ, પણ તે જ્ઞાનની દૃષ્ટિએ. યોગનાં પ્રાણાયામાદિ સાધનો જીવનને બીજી રીતે લાભદાયી હોય પણ તે ધર્મનાં સાધનો નથી એ એમણે વારંવાર સ્પષ્ટ કર્યું છે. લોકો જે ચમત્કારોનું ગૌરવ કરે છે, અને જેને ધાર્મિક પ્રગતિનાં ચિહ્નો માને છે, એને ને ધર્મને કશો સંબંધ નથી. યોગદર્શનની સિદ્ધિઓને તો તેઓ યોગદર્શનના કલંક જેવી ગણે છે.[૩૬]

---

૩૩. પૃ. ૭૪૮ ૩૪. 'આપણો ધર્મ'ની સમસ્ત ચર્ચામાં ક્યાંઈ સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિના ક્રમનો ઉલ્લેખ નથી, વધારેમા વધારે પરા અને અપરા પ્રકૃતિનો ઉલ્લેખ છે, એથી વિશેષ સાંખ્યનાં પંચીકરણમાનું કશું આવતું નથી, જે બતાવે છે કે એમને માત્ર મુખ્ય વિશાલ સિદ્ધાન્તની ચર્ચા કરવી છે, વિગતમાં ઊતરવું નથી. એ પણ નોધવા જેવું છે, કે એમણે ક્યાંઈ પુનર્જન્મને અગત્યના ધર્મસિદ્ધાન્ત તરીકે ગણાવ્યો નથી. ૩૫. પૃ. ૧૩૬ ૩૬ પૃ. ૭૭૯

અલબત્ત તેઓ, ઉપર કહ્યું તેમ અનેક સાધનો સ્વીકારે છે, પણ તેમાં કશું ગૂઢ કે અગમ્ય નથી. એ બધા અધ્યાત્મના રાજમાર્ગો છે. અનેક દૃષ્ટિએ તેમણે અનેક માર્ગો દર્શાવ્યા છે. એક જગાએ તેઓ શ્રવણ મનન અને નિદિધ્યાસન દર્શાવે છે. અન્યત્ર તેઓ આસુરી સંપત્તિનું દમન કરી દૈવી સંપત્તિની ઋદ્ધિ કરવાનો માર્ગ દર્શાવે છે.[૩૭] નીતિ (સત્કર્મ), જ્ઞાન, ધ્યાન, પ્રેમ આદિ સાધનોનો પણ ઉલ્લેખ કરે છે. યોગશાસ્ત્રમાં દર્શાવેલ મૈત્રી કરુણા મુદિતા અને ઉપેક્ષા પણ તેમને અભિસંમત છે.[૩૮] પણ એ સાધનની સંપૂર્ણ વ્યવસ્થા તેઓ શંકરાચાર્યે નિર્દેશેલ સાધનચતુષ્ટયમાં જુએ છે.[૩૯] એ સંબંધી તેમણે અનેક જગાએ ઉલ્લેખ કરેલો છે. કોઈને એ વસ્તુ બહુ સાદી લાગે, તો તો એ ઊલટો એ સાધનવ્યવસ્થાનો ગુણ છે, દોષ નથી. મોક્ષનાં સાધનો સર્વગમ્ય હોય એ તો ઇષ્ટ છે. પણ કોઇને લાગે કે સામાન્ય માણસ માટે એ સાધનો ભલે રહ્યાં, વિશેષ અધિકારીઓ માટે યોગનાં અગમ્ય સાધનો હોવાં જોઈએ. તો આનંદશંકરનો જવાબ એ છે કે શંકરાચાર્ય ગીતામાં અર્જુનને મધ્યમાધિકારી માને છે, અર્જુન માટે એ સાધનો યોગ્ય માને છે, અને હજી દુનિયાં અર્જુનના અધિકારથી આગળ ગઈ નથી.[૪૦] આમાંથી એ પણ ફલિત થાય છે કે બીજા સાધનોથી કોઈ સાધના કરતું હોય તોપણ એની પ્રગતિની કસોટી તો આ સાધનોની સિદ્ધિ જ, એટલે કે નિત્યાનિત્યવસ્તુવિવેક, વૈરાગ્ય અથવા ઇહામુત્રાર્થ-ફલભોગવિરામ, શમ દમ ઉપરતિ તિતિક્ષા શ્રદ્ધા સમાધાન એ ષટ્સાધન-સંપત્તિ અને મુમુક્ષુત્વ, એના જીવનમાં કેટલાં ઊતર્યાં છે એ જ રહેશે, કોઈ પણ પ્રકારના ચમત્કારો કે ગૂઢ અનુભવો નહિ. અને પોતાની અધ્યાત્મ દશાની પરીક્ષા કોઈ પણ અધિકારીએ આનાથી જ કરવી જોઇએ.

આચાર્ય આનંદશંકરનાં મંતવ્યોનું નિરૂપણ અહીં પૂરું કરી આગળ જતાં પહેલાં એક પ્રશ્ન કે શંકા મનમાં થવી સ્વાભાવિક છે તે વિચારતા જઈએ. વેદાન્તમાં આવતાં આ માયા અને બ્રહ્મ, જીવ ઈશ્વર એક દૃષ્ટિએ ખરા વળી બીજી દૃષ્ટિએ નહિ, જીવ મુક્ત ખરો અને છતાં બદ્ધ, આ બધું શું? આ એક ઊભી કરેલી શાસ્ત્રીય શબ્દજાલ નથી? મને લાગે છે કે આ ગૂંચવણ એક રીતે સમજવા પ્રયત્ન કરીએ તો ન લાગે, અથવા ઓછી થાય. ઉચ્ચ આધ્યાત્મિક અવસ્થાનું વર્ણન જાણે અધિકારી પ્રજ્ઞા-પ્રાસાદ ઉપર ઊભો છે એવું કરવામાં આવે છે, તે ઉપમાનનો લાભ લઈ

૩૭. પૃ. ૨૬૨ ૩૮. પૃ. ૧૧૬ ૩૯. પૃ. ૬૭ ૪૦. પૃ. ૫૩૪

એમ કહી શકાય કે માણસની આધ્યાત્મિક પ્રગતિ પ્રાસાદ ઉપર ચડવા જેવી છે. જેમ પ્રાસાદ ઉપર ચડતા જઈએ અને દૃષ્ટિ બદલાતી જાય તેમ આધ્યાત્મિક ઉન્નતિ સાધતાં દૃષ્ટિ બદલાતી જાય છે. અમુક સ્થિતિમાં જીવ ઈશ્વર સાચાં છે, પણ તેથી ઉન્નતતર, એને ઉન્નતતમ કહેવી જોઈએ, આધ્યાત્મિક સ્થિતિમાં એ સર્વ મિથ્યા જણાઈ, માત્ર બ્રહ્મ જ સત્ય જણાય છે. સેશ્વરવાદીઓને લાગે કે જાણે એમની સ્થિતિથી ઉપર હોવાનો દાવો કરવાની આ એક માત્ર યુક્તિ છે. વળી એવો પણ આક્ષેપ થાય કે પરમાર્થદૃષ્ટિએ ઈશ્વર પણ મિથ્યા છે એમ કહ્યા પછી ઈશ્વરભક્તિ શકય રહેતી નથી. પણ તે સર્વનો જવાબ એટલો જ છે કે હિન્દુઓમાં અનેક મહાન ભક્તો થયા છે જેઓ વેદાન્તીઓ હતા. જેમને આનો ખરેખરો અનુભવ થયો છે તેમણે આ ભિન્ન દૃષ્ટિઓમાં કદી અશકયતા અનુભવી નથી. જેમને અનુભવ નથી એમનો જ આ ઝગડો છે. ખરો તો આ વસ્તુસ્થિતિમાં જ રહેલો વિરોધ કે વિરોધાભાસ છે. જડ વસ્તુમાં આપણે એક વિરોધ કે વિરોધાભાસ જોઈ ગયા અને તે વિકાર કે પરિણામ વિશેનો. વસ્તુ બદલાય છે, વિકાર પામે છે, છતાં તે એની એ જ છે! જો બદલાઈ છે તો એની એ કેમ ગણાય, એની એ છે તો બદલાઈનો શો અર્થ! ફિલસૂફીનો આ પ્રાચીનમાં પ્રાચીન કોયડો છે. પણ તે કોયડાને લીધે આપણે વસ્તુસ્થિતિનો નિષેધ નથી કરતા. જેમ પરિણમવું એ જડનો વિલક્ષણ ધર્મ છે, તેમ વધવું, હોય તેનાથી ઉચ્ચતર કે ઉન્નતતર થવું, પોતે જ પોતાની પાર જવું, એ ચેતનનો ધર્મ છે. પોતે પોતાથી ઉચ્ચતર શી રીતે થઈ શકે? પોતે પોતાની પાર શી રીતે જઈ શકે? એ ચેતનનો કોયડો છે. એ પોતાની પાર જવાની શક્તિ, પોતાને અતિક્રમવાની શક્તિ, એને જ ધર્મની બીજભૂત શક્તિ હું માનું છું. વેદાન્ત કહે છે કે એમ પોતાથી પાર જતાં જતાં જીવ જ્યારે જીવભાવની પાર જાય, અહંકારની પાર જાય, ત્યારે બ્રહ્મભાવ પામે! એ તદ્દન ન સમજાય એવું નથી!

આ ગ્રન્થ વાંચતાં આનંદશંકરના ચિંતનનાં ચાર મુખ્ય લક્ષણો ધ્યાનમાં આવ્યા વિના નહિ રહે: વિશાલતા, સૂક્ષ્મતા, વિશદતા, અને સમતા. આ ચારે ય ગુણો બધાં શાસ્ત્રીય ચિંતન અને નિરૂપણમાં આવશ્યક છે, પણ એ બધાનો આવો સુયોગ કયાંક જ જોવામાં આવે છે. વિશાલતા અને સૂક્ષ્મતા વિરોધી ગુણો દેખાય છે, અને એક જ વ્યક્તિમાં બન્ને એકસરખા હોતા નથી, પણ સત્યશોધન માટે બન્ને આવશ્યક છે, એટલું-જ નહિ પણ બુદ્ધિની એક જ પ્રવૃત્તિમાં બન્ને એક સાથે ઓતપ્રોત

રીતે, અવિશ્લેષ્ય રીતે પ્રવર્તમાન થવા ઇષ્ટ છે; એકલી સૂક્ષ્મતા વિગતોમાં અટવાઈ રહે છે અને વિષયનું સમગ્રરૂપે દર્શન કરી શકતી નથી અને વિગતના સૂક્ષ્મ ગ્રહણ વિનાની એકલી વિશાલતા, અર્થહીન પોકળ સ્વચ્છન્દી અસ્પષ્ટ અને અપ્રતીતિકર બની રહે છે. આ પુસ્તકમાં કર્તા ઘણુંખરું નિબંધરૂપે બધું કહે છે; અને તેથી આમાં દર્શનો કે મતોની તેમને ટૂંકમાં ચર્ચા કરવાની આવે છે, તેમાં સૂક્ષ્મતા કરતાં વિશાલતા વધારે દેખાય તે સ્વાભાવિક છે, પણ એ વિશાલતા પાછળ કર્તાનો સૂક્ષ્મ અભ્યાસ પણ જણાયા વિના રહેતો નથી. એમની વિશાલતાનો વિચાર કરતાં સૌથી પ્રહેલી વિશાલતા તે એમના વિષયના અભ્યાસની. હિન્દુઓના તત્ત્વજ્ઞાન ઉપરના મૂળ ગ્રન્થો, અને તે સાથે પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનનો અદ્યતન અભ્યાસ તેમના જેટલો કોઇએ નહિ કર્યો હોય, એમ કહેવું એમાં અત્યુક્તિ નથી. પણ એ વિદ્વત્તા માત્ર પોતાના વિષય પૂરતી જ નહોતી. એમના લેખો જોતાં જણાશે કે ભૌતિક વિજ્ઞાન અર્થશાસ્ત્ર જેવા માત્ર વિદ્યાના વિષયો જ નહિ પણ સાહિત્યમાં અને વર્તમાન રાજ્યપ્રકરણમાં પણ તેમણે ઠેઠ સુધી રસ લીધો છે. એ દૃષ્ટિની વિશાલતા પ્રત્યક્ષ રીતે અને પરોક્ષ રીતે તેમના લેખોમાં દેખાયા વિના રહેતી નથી. દૃષ્ટિની એ વિશાલતાથી તેઓ કાવ્યને અને પુરાણોને ધર્મસાહિત્યમાં સ્થાન આપે છે. એટલું જ નહિ, વિશ્વમુખે પણ શ્રવણ કરવાનું કહે છે. એ જ વિશાલતાને લીધે તેઓ પશ્ચિમના ફિલસૂફોનાં દર્શનોને સમગ્રરૂપે સમજી લે છે અને તેની મર્યાદા પણ દર્શાવે છે; વેદાન્ત ઉપરના આક્ષેપોની પાર જઈ તેનો રદિયો આપે છે. એ વિશાલતાથી જ તેઓ આપણી આધ્યાત્મિક અર્થપદ્ધતિને સેંટ પૉલની અર્થપદ્ધતિના સમાન દૃષ્ટાન્તનો ટેકો આપે છે, અને અનેક જગાએ પૂર્વ પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનની સમાનતા બતાવે છે, જેમાંની કેટલીક જોઇને તેમની વિચક્ષણતા માટે ખરેખર માન થાય છે. ડેકાર્ટ અને શંકર એક જ રીતે લગભગ એના એ શબ્દોમાં આત્મતત્ત્વનું પ્રતિપાદન કરે છે તે જોતાં માનવબુદ્ધિ દેશકાલના ગમે તેટલે અંતરે પણ કેટલી બધી એક જ રીતે કાર્ય કરે છે તે જોઇ આશ્ચર્ય સાથે આનંદ થાય છે. કઃ નો અર્થ સાયણ 'પ્રજાપતિ' કરે છે, તેનો મેકસમૂલર ઉપહાસ કરે છે, ત્યારે તેઓ મેકસમૂલરના અજ્ઞાનને અને ટીકાધાર્ષ્ટ્યને ઉપહસનીય બનાવી મૂકે છે એટલું જ નહિ, તેની પાસે કાલીઇલનું એક નાનામાં નાનું અવતરણ લાવીને મૂકી દે છે! અને પશ્ચિમનો નવો સાપેક્ષવાદ દિક્કાલના ચતુર્માન સત્પદાર્થનું પ્રતિપાદન કરે છે ત્યાં મહાદેવ કાલ ભગવાનના દિગંબરત્વનું

સ્મરણ કરાવે છે,[૪૧] ત્યારે તેમની તર્કશક્તિમાં એક સાથે તત્ત્વજ્ઞાન કવિત્વ અને વિવેચનાશક્તિ એકત્રિત થયેલાં જણાય છે. એમણે અનેક જગાએ આપેલાં ઘરગથ્થુ દૃષ્ટાન્તો પણ એમના અનુભવની વિશાલતા જ દર્શાવે છે.

ઉપરનાં જ કેટલાંક દૃષ્ટાન્તોમાં આચાર્યશ્રીની વિશાલતાની સાથે સાથે તેમની સૂક્ષ્મતા પણ પ્રતીત થાય છે. પણ તેમની સૂક્ષ્મતા ખાસ કરીને સૂક્ષ્મ વિષયને સમજાવવામાં અને બે મતોનો સૂક્ષ્મ ભેદ દર્શાવવામાં વિશેષે કરીને જણાય છે. તે ઉપરાંત સિદ્ધાન્તોની ચર્ચામાં, શાસ્ત્રોના અર્થ કરવામાં, કાવ્યો ઉપરનાં વાર્ત્તિકોમાં, પણ એ શક્તિ આપણને ઠેર ઠેર અનુભવમાં આવે છે. અને આ વિશાલતા અને સૂક્ષ્મતાને લીધે તેમનામાં વિચારનું અને ભાષાનું લાક્ષણિક વૈશદ્ય આવેલું જણાય છે. પ્રવાહ પણ અનુકૂળ હોય અને પવન પણ અનુકૂળ હોય તેવી નૌકાની પેઠે તેમના વિચારો યથાક્રમે, જરા પણ ઘર્ષણ વિના, જરા પણ ડોલાં ખાધા વિના, પોતાના લક્ષ્ય તરફ સીધા ચાલ્યા જાય છે. આ એમના ચિંતનના ગુણો એટલા પ્રસિદ્ધ છે, અને એમના લેખોમાં એટલા વ્યાપક છે કે વિશેષ દૃષ્ટાન્તો આપવાની મને જરૂર જણાતી નથી.

વિશાલતા અને સૂક્ષ્મતા બુદ્ધિના ગુણો છે, વિશદતા એ બુદ્ધિ અને ભાષા બન્નેનો ગુણ છે. ત્યારે સમતા એ સ્વભાવનો ગુણ હોઈ બુદ્ધિ એને અનુકૂળ થઈ પ્રવર્તે છે. આ શબ્દ જો કે મને વેદાન્તમાં વારંવાર વપરાય છે તે ઉપરથી સૂઝયો છે, પણ હું એને એ જ અર્થમાં અહીં વાપરતો નથી. સમત્વનો હું એવો સાદો અર્થ કરું છું કે કોઈ પણ લાગણીના અતિરેકમાં તણાઈ ન જતાં સ્વસ્થ રહેવું તે. એનો અર્થ બિલકુલ લાગણી ન હોવી એવો નથી. સ્વધર્મ અને સ્વદેશ બન્ને માટે આનંદશંકરને ગંભીર લાગણી છે: એ વિના આટલી એકનિષ્ઠાથી એ હિન્દુ શાસ્ત્રોનો અભ્યાસ કરી શક્યા ન હોત, અને એના ઉત્સાહ વિના અને ધર્મજિજ્ઞાસુ અને મુમુક્ષુ તરફના પ્રેમ વિના આટલા સતત પ્રયત્નથી તેમણે તેનો બોધ કર્યો ન હોત. પણ એ પ્રેમ અને ઉત્સાહ છતાં તેમણે સર્વત્ર સમતા સ્વસ્થતા સાચવી છે. તેમણે બધી ચર્ચામાં પ્રતિપક્ષ તરફ એકસરખું માન રાખ્યું છે, સામા પક્ષનો દોષ બતાવતાં પણ તેના ગુણો બતાવ્યા છે, અને દોષકથનમાં પણ અપ્રમાણિકતાનો આરોપ કર્યો નથી. સામા પક્ષની મૂર્ખતા કે ધૃષ્ટતા પણ તેમણે સૌજન્યથી સહી લીધી છે, અને બહુ બહુ તો નાગરિક સ્મિતથી તેને ખુલ્લી પાડી છે. "હિન્દુસ્તાનના યોગી સંન્યાસી અને સાધુઓ" ના

૪૧. પૃ. ૮૧૩

પુસ્તકની સમાલોચનામાં તેના કર્તા એમનની કરેલી ટીકા, વે. શા. સં. ઠાકરની ટીકાના જવાબમાં લખેલા લેખો, અને 'યુધિષ્ઠિરનું અસત્યકથન'માં પોતાના મિત્ર સદ્‌ગત નરસિંહરાવ સાથે કરેલો શાસ્ત્રાર્થ, એ એમની ચર્ચાપદ્ધતિનાં લાક્ષણિક દૃષ્ટાન્તો છે. એમની ભાષાનો આ ગુણ તે કોઈ પોતાના હિત માટે નક્કી કરેલી કાર્યપદ્ધતિ કે પોલીસી નથી, પણ એક સિદ્ધાન્ત ઉપર વિકસાવેલી મનોદશા છે. એ સિદ્ધાન્ત તે "હરેક વાક્ય સ્પષ્ટ રીતે પ્રિયં ભલે ન હોય, પણ ઉદ્વેગ કરે એવું તો ન જ હોવું જોઇએ. ઉદ્વેગ કર્યા વિના સત્યં અને હિત બોલી જ ન શકાય એમ નથી જ." જે તેમણે પ્રસંગશઃ એક જગાએ કહેલો છે.[૪૨] તેઓ તેનો વાઙ્‌મય તપ તરીકે આદર કરે છે.

મેં આગળ કહ્યું કે હિન્દુ દર્શનોની ચર્ચામાં આચાર્ય આનન્દશંકરની નિરૂપણપદ્ધતિ અભ્યાસયોગ્ય છે. અલબત એ પદ્ધતિ સાહિત્ય વગેરેની ચર્ચામાં પણ છે, પણ અહીં એ પદ્ધતિની વિચક્ષણતા પ્રસ્ફુટ રૂપે દેખા દે છે. એ પદ્ધતિમાં મુખ્ય તો ઐતિહાસિક પદ્ધતિ છે. આ પદ્ધતિનો પ્રયોગ પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનો વારવાર કરે છે, અને ત્યાં પણ તે વર્તમાન યુગમાં જ શરૂ થયેલી છે. એટલે આ વિષયમાં એનો બુદ્ધિપૂર્વક ઉપયોગ અહીં પહેલી જ વાર થાય છે. મેં આગળ કહી તે બુદ્ધિની વિશાલતાથી તેઓ હિન્દના લાંબા ઇતિહાસપટને ઉકેલી સત્યને શુદ્ધ રૂપે જુએ છે, વસ્તુના આકસ્મિક અને તાત્ત્વિક અંશોને ભિન્ન કરે છે, સિદ્ધાન્તનું ઇતિહાસમાં દટાએલું બીજ શોધી કાઢે છે, દર્શનોના અમુક પ્રકારના વિકાસોનો ખુલાસો આપે છે, અંદરના ભેદોનાં કારણો દર્શાવી આપે છે. આ પદ્ધતિથી હિન્દુ ધર્મચિન્તનને કેટલોક ચિરસ્થાયી લાભ થયો છે. તેમાં, કપિલનો મૂળ સાંખ્ય સિદ્ધાન્ત સેશ્વર હતો, બુદ્ધ ભગવાન બ્રહ્મવાદની વિરુદ્ધ ન હતા, શંકરાચાર્યને યોગસિદ્ધિઓ અભિમત નહોતી, વર્ણધર્મ એ શાંકર વેદાન્તનુ સ્વારસ્ય નથી, આપણાં દર્શનોના આંતર ભેદ કરતાં તેમની નીતિ આચાર સાધનવિચાર વગેરેની એકતા વધારે મહત્ત્વની છે વગેરે અનેક દર્શાવી શકાય. તેમણે બ્રાહ્મણોને ન્યાય આપ્યો તે આપણે જોઈ ગયા. તેવી જ રીતે તેમણે એક જગાએ સમસ્ત હિન્દુ કોમને ન્યાય આપ્યો છે. હિન્દ દેશની પડતીનાં કારણોમાં મોગલ મરાઠા સમયમાં જીવન વિલાસી થયું હતું એમ તેમણે કહેલું છે, પણ હિન્દુઓ મુસલમાનોને હાથે હાર્યા તેમાં હમેશાં હિન્દુઓનો જ દોષ હતો એ મત તેમણે સ્વીકાર્યો નથી. આ

૪૨. પૃ. ૮૦

સંબંધી આખી ચર્ચા[૪૩] જોવા જેવી છે. એથી વિશેષ શિવપૂજા અને કૃષ્ણ-પૂજાનાં મૂળ ઋગ્વેદમાં દર્શાવી તેના અનાર્ય સંભવને સર્વથા ટાળી નાંખ્યો, અને ભાગવતને મહત્ત્વ આપ્યું એ છે. પણ સૌથી વિશેષ તેમણે હિન્દુ ધર્મમાં પ્રાચીનમાંપ્રાચીન કાલથી અત્યાર સુધી ચાલતી આવેલી એકતા દર્શાવી એને હું ગણું છું. વળી જેમ નીતિમાં અને સામાજિક શાસ્ત્રોમાં તેમણે અધ્યાત્મના પાયાનો આગ્રહ કર્યો છે, તેમ ઇતિહાસને પણ તેઓ આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ જુએ છે. યદા યદા હિ ધર્મસ્ય૦ એ બે શ્લોકો ઉપર ટીકા કરતાં તેઓ કહે છે : "મનુજ સંસ્કૃતિના ઇતિહાસનું આ 'Spiritual interpretation' છે, અને એ જ ઇતિહાસની ખરી અને ઊંડી સમજણ છે." ગીતાના અગિયારમા અધ્યાયમાં કૃષ્ણે અર્જુનને દિવ્યચક્ષુ આપી જે સત્ય દેખાડયું તે આ જ સત્ય. અને ઉમેરે છે : "એ અધ્યાયની ખરી ટીકા Gibbons' *Decline and Fall of the Roman Empire* છે.[૪૪] માર્ક્સ ભૌતિક દૃષ્ટિએ ઇતિહાસનો અર્થ કરે છે, આ ઇતિહાસનો આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ કરેલો અર્થ છે. અને ભૌતિક અર્થમાં પણ છેવટે માણસ બદલાયેલી પરિસ્થિતિ ઉપર પ્રભુત્વ મેળવી નવી રચના કરી શકે એવો સ્વીકાર આવે છે, એ ખરી રીતે આધ્યાત્મિક અર્થનું જ સમર્થન કે સ્વીકાર નથી ?

એમની નિરૂપણપદ્ધતિનુ બીજું મહત્ત્વનું લક્ષણ તેમની તોલન-પદ્ધતિ છે. આમાં આપણા દેશનાં દર્શનોની પરસ્પર તુલના તેમ જ આપણાં દર્શનોની અને મતોની પશ્ચિમના દર્શનો અને મતો સાથેની તુલના બન્ને આવે છે. તોલનથી તેઓ કોઇવાર પૂર્વના સિદ્ધાન્તને પશ્ચિમના સિદ્ધાન્તથી સમર્થિત કરે છે, તો કોઇવાર તેમાંથી નવો અર્થ કાઢે છે. અને આ ઐતિહાસિક અને તોલનપદ્ધતિનો એક સતત લાભ એ છે કે તેથી જૂનાં સત્યો, વાકયો, નિયમો વગેરેને નવી તાજગી મળે છે. શબ્દ નિત્ય છે એ મીમાંસાનો સિદ્ધાન્ત અર્થહીન લાગે પણ ત્યાં શબ્દનો અર્થ શબ્દપ્રતિપાદ્ય સત્ય એવો કરીએ તો એની ચર્ચા રસિક થાય અને એ પશ્ચિમની ફિલસૂફીમાં લાંબા કાલ સુધી ચર્ચાનો વિષય રહેલ છે. અસુરો અને દેવો પ્રજાપતિના પુત્રો છે તેમાં અસુરો મોટા છે, દેવો નાના છે ! દેવો જ ઉત્કૃષ્ટ, અભિપ્રેત છતાં, અસુરોને મોટા કેમ કહ્યા ? આનંદશંકર કહે છે કે આસુરી દશા એ નૈસર્ગિક એટલે જંગલી કે અસંસ્કૃત હોઇ પહેલી હતી, દેવત્વ પછી સંસ્કારથી આવ્યું, અને તેના સમર્થનમાં વિજ્ઞાનશાસ્ત્રી હક્સલીનો મત ટાંકી બતાવે છે ! કુસુમાંજલિ પદાત્ એવી ઇશ્વરસિદ્ધિની દલીલ કરે ત્યારે

---

૪૩. પૃ. ૫૪૧–૪૨. વળી જુઓ પૃ. ૫૮૧. ૪૪. પૃ. ૭૪૧

નવાઈ લાગે, તો આનંદશંકર 'પદ'નો અર્થ સંસ્કૃતિ–civilization–કરી એ દલીલમાં ખૂબ અર્થ ભરી આપે છે. આ પદ્ધતિ અનધિકારીના હાથમાં જઈ અશાસ્ત્રીય અને સ્વચ્છન્દી બની જાય, પણ આનંદશંકર બતાવે છે તે દિશા બહુ જ ફળદાયી નીવડવા સંભવ છે.

આ બે પદ્ધતિઓ અર્વાચીન છે. પ્રાચીન પદ્ધતિઓ પણ તેમણે બહુ સફળ રીતે વાપરી છે, અને તે ગ્રન્થનું તાત્પર્ય સમજવા અર્થ કરવાની પદ્ધતિ. આમાં બેત્રણ પદ્ધતિઓ મુખ્યત્વે આવે છે. ત્રણેય પારિભાષિક છે, પણ પહેલી બે વિશેષે કરીને એવી છે. તેમાં પહેલી ગણાવીએ નિર્વચન-પદ્ધતિ કે વ્યુત્પત્તિથી અર્થ કરવાની પદ્ધતિ. આ પદ્ધતિ ઘણી પ્રાચીન છે. વેદ જેટલી પ્રાચીન છે, નિરુક્તમાં તેનો બહોળો ઉપયોગ થયો છે અને દયાનન્દ સરસ્વતીએ પણ વેદનો અર્થ કરવામાં એનો ઘણો ઉપયોગ કર્યો છે. આનંદ-શંકર એનો ઉપયોગ કરે છે પણ તેમાં ક્યાંઈ ઇતિહાસને અવગણતા નથી, તેમ કપોલકલ્પનામાં સરી પડતા નથી. તેનાથી ચેતાવે પણ છે. આવી જ રીતે વાક્યનો અર્થ કાઢવામાં પ્રાચીન તાત્પર્યનિર્ણયના નિયમોનો સુંદર ઉપયોગ કરે છે. જેમકે ક્વચિત્ ઉપલક્ષણ એમ કહીને અર્થવિસ્તાર કરે છે, જેમકે પૃ. ૧૨૨ ઉપર. ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत् એવી શ્રુતિ ચાર વર્ણના સમર્થનમાં ટાંકવામાં આવે છે ત્યારે આનંદશંકર કહે છે ચાર વર્ણો એ ત્યાં વિધિ નથી, માત્ર અનુવાદ છે—વસ્તુસ્થિતિ જેવી હતી તેની નોંધ માત્ર છે, ત્યાં વિધિ તો વર્ણભેદ ટાળી પુરુષમાં એકતા અનુભવવાનો છે. अनधिगतार्थगन्तृ प्रमाणम् । અજ્ઞાત અર્થને જણાવે તે પ્રમાણ, અને તેઓ ઇતિહાસના જ્ઞાનથી જણાવે છે કે એ શ્રુતિસમયે વર્ણો તો હતા જ, એટલે એ શ્રુતિનું વક્તવ્ય વર્ણોની આવશ્યકતા નથી. એમ એ પ્રાચીન પદ્ધતિથી જ, કહેવાતા સનાતની મતનો ઉત્તર વાળે છે. ત્રીજી પદ્ધતિ તે પુરાણકથાઓના અને કેટલીક વિધિઓના રહસ્યસ્ફોટનની પદ્ધતિ, જેને તેઓ અર્થ કરવાની આધ્યાત્મિક પદ્ધતિ કહે છે.[૪૫] આ પદ્ધતિ પણ આનંદશંકરે કહ્યું છે તેમ પ્રાચીન છે. એનો ઉપયોગ સદ્ગત મણિલાલે પણ કરેલો છે. આનંદશંકર એનો ઉપયોગ કરે છે અને તેમાં સર્વત્ર એ અર્થ પ્રતીતિકર થાય છે અને સુંદર હોય છે. વિષ્ણુ અને લક્ષ્મી, નટરાજ, ગજેન્દ્રમોક્ષ, કુબ્જાનું ઋજૂકરણ, કૃષ્ણ ગોપીનો રાસ, વગેરે તેના અનેક દાખલા છે. આ પદ્ધતિ પહેલી બેની અપેક્ષાએ ઓછી પારિભાષિક છે, અને કલ્પનાગર્ભ હોઈ પહેલી બેની અપેક્ષાએ વિશેષ આહ્લાદક છે.

૪૫. પૃ. ૭૫૨–૫૪

આચાર્ય આનંદશંકરની ભાષા વિશે આ પહેલાં ઘણું કહેવાઈ ગયું છે. એમની ભાષા, એમના ચિન્તનને ધારણ કરી શકે એવી સમર્થ છે. તત્ત્વજ્ઞાન એ આ પુસ્તકનો વિષય હોવાથી, તે ભાષામાં સંસ્કૃત શબ્દો વિશેષ હોય એ સ્વાભાવિક છે, પણ ક્યાંઈ તેમણે અનુચિત રીતે સંસ્કૃત શબ્દોનો આગ્રહ બતાવ્યો નથી. સંસ્કૃત શબ્દો હોવા છતાં પણ જરૂર પડે ત્યારે ઘરગથ્થુ શબ્દ પણ બહુ જ સહેલાઇથી, તે પકડી શકે છે. તેમની ભાષાએ અદ્યતન વિકાસનો પૂરો લાભ લીધો છે,—અલબત્ત એ વિકાસમાં તેમનો ફાળો મહત્ત્વનો છે—અને છતાં શાસ્ત્રીઓ વાપરતા તેવા 'કહેતાં', 'નામ' વગેરે શબ્દો આવવા દીધા છે, તેની સૂગ નથી રાખી. તેમનો ભાષાપ્રવાહ બહુ જ સ્વાભાવિક છે, છતાં તેઓ શબ્દના સર્વત્ર ભાનવાળા છે. ભાષાની કોઈ પણ ભૂલ અજાણતાં પણ તેમનામાં આવી જતી નથી. અને પ્રસંગે ગુજરાતી શબ્દોનો અર્થ પણ સૂક્ષ્મતાથી કરી અમુક સંદર્ભમાં ઘટાવી સુંદર અર્થપ્રકાશ કરી આપે છે. આ શક્તિ ખાસ કરીને વાર્તિકોમાં જ્યાં કાવ્ય પર ભાષ્ય કરે છે ત્યાં વિશેષ દેખાય છે, પણ સામાન્ય ચર્ચામાં પણ એ દેખાય છે. ભાષાની સાધારણ ખૂબી, તેને અયોગ્ય મહત્ત્વ આપ્યા વિના, તેઓ લાવી શકે છે, જેમકે સામી પ્રીત, સત્-કાર, સહકાર અને પછી સ્વીકાર એવો અન્યમતસ્વીકારનો ક્રમ બતાવે છે ત્યાં. જ્યાં વિચાર અંગ્રેજી શબ્દોથી વધારે સ્ફુટ થતો હોય ત્યાં તેઓ અંગ્રેજી શબ્દ મૂકે છે, ક્વચિત્ ગુજરાતી સમાનાર્થ શબ્દ આપ્યા વિના મૂકે છે, પણ ઘણી જગાએ સમાનાર્થ શબ્દ યોજીને પણ મૂકે છે અને એ રીતે પણ ભાષાવિકાસમાં તેમણે સારો ફાળો આપ્યો છે. તેમની ભાષા, તેમનાં વિરામચિહ્નો, ખાસ કરીને ગુરુરેખા (dash–), વાક્યરચનાઓ, વગેરે અભ્યાસયોગ્ય છે, પણ તેમાં ખાસ મુશ્કેલી એ છે કે આ પુસ્તકમાં એમની જોડણી અને એમનાં જ ચિહ્નો એમની ઇચ્છાથી એમ જ રાખવા પ્રયત્ન કર્યો છે છતાં, એ બધાં એમણે અસલ લખ્યા પ્રમાણે જ હશે એની ખાત્રી રાખી શકાતી નથી, કારણ કે 'વસન્ત'માં આપેલા મૂળ લેખો, અને તે પછી 'આપણો ધર્મ'ની બન્ને આવૃત્તિમાં થયેલું તેમનું પુનર્મુદ્રણ એ કશા ઉપર તેઓ એટલી ઝીણવટથી ધ્યાન આપી શક્યા નથી. તેમ છતાં એમની ભાષા, વાક્યરચના એ સર્વની વિશિષ્ટતાની આ પુસ્તક વાંચતાં પણ છાપ પડ્યા વિના નહિ રહે. તેમની ભાષા વિશે મેં એક વાર પ્રસન્નગંભીરપદા સરસ્વતી એવો ઉદ્ગાર કાઢેલો. હમણાં ભામતીના મંગલમાં શારીરક ભાષ્ય વિશે 'પ્રસન્નગંભીર'૪૬ એ જ વિશેષણ વાંચતાં

૪૬. भाष्यं प्रसन्नगंभीरं तत्प्रणीतं विभज्यते ॥

તર્ક થાય છે કે શાંકરભાષ્યની પ્રસન્નગંભીરતા તેમને વારસામાં ઊતરી છે. ભાષા કોઈ પણ કૃત્રિમ ઉપાયોથી સંસ્કારી નથી બનતી પણ તેમાં જે વિચારો ઉતારવાના હોય એ વિચારોના સામર્થ્યથી સંસ્કારી બને છે.

આ બધા લેખો નિબંધના રૂપમાં છે. આશરે અરધી સદી દરમિયાન આ લેખો મુખ્યત્વે 'વસંત' માસિક માટે લખાયા છે. માસિકના લેખો સામાન્ય રીતે કોઈ તાત્કાલિક પ્રયોજન માટે લખાય છે, પણ આ લેખો એવા કોઈ પ્રયોજનથી નહિ પણ પ્રજાને આ વિષયનું જ્ઞાન દૃષ્ટિ અને સંસ્કાર આપવા લખાયા છે, કેટલાક તો ગૌરવવાળા પ્રસંગે આપેલાં ગંભીર વ્યાખ્યાનો છે, અને એ રીતે ચિરસ્થાયી મૂલ્યના છે. આવા જુદે જુદે પ્રસંગે લખેલા લેખોમાં ક્યાંક વિરોધ કે વિસંવાદ આવી જવા જેવું જણાય, એવાં બેત્રણ સ્થળો આગળની ચર્ચામાં મેં બતાવેલાં છે, પણ ત્યાં બતાવ્યું છે તે પ્રમાણે તેની એકવાક્યતા કરી શકાય છે. કોઈ વાર નિરૂપણના દૃષ્ટિભેદને લીધે વિરોધ જેવું લાગે, અને વેદાન્તમાં વ્યાવહારિક અને પારમાર્થિક એવાં બે ભિન્ન દૃષ્ટિબિન્દુઓ હોવાથી અને વેદાન્તની અવાન્તર શાખાઓમાં થોડો થોડો દૃષ્ટિભેદ હોવાથી, ક્વચિત્ વિરોધ જણાય. પણ ત્યાં લેખકનું દૃષ્ટિબિન્દુ જો ધ્યાનમાં આવી જાય તો વિરોધ રહેતો નથી. એકંદર વેદાન્તના મુખ્ય સિદ્ધાન્તો લેખકના ચિત્તમાં પ્રારંભથી જ એટલા દૃઢભૂમિ થયા છે કે લેખકમાં ક્યાંઈ સિદ્ધાન્તથી ચ્યુતિ કે સ્ખલન થતું નથી. આટલા લાંબા ગાળામાં ક્યાંઈ જ ચ્યુતિ ન થાય એ ખરેખર આશ્ચર્યકારક છે. તે સિવાય અભિમત વસ્તુઓમાં પ્રસંગાનુસાર એક વાર એકના ઉપર વિશેષ ભાર મૂક્યો હોય તો બીજી વાર બીજી ઉપર વિશેષ ભાર મૂક્યો હોય એવું બને પણ એ વિરોધ નથી. આવા લેખોમાં એકની એક વાતનું પુનરાવર્તન થાય એ સ્વાભાવિક છે, પણ લેખકની મિતાક્ષરી શૈલી, વિષયની ગંભીરતા અને વક્તવ્યના મહત્ત્વથી પુનરાવર્તન તેના મૂલ્યને હાનિ કરતું નથી.

આ આવૃત્તિમાં, આગલી આવૃત્તિ પછીના આજ સુધીના લેખો ઉમેરેલા છે. એથી તેનું કદ ઘણું વધી ગયેલું છે. એટલા બધા લેખોને કોઈક પણ યોજના પ્રમાણે મૂકવા જોઈએ. આનંદશંકરભાઈ પોતે, આગલી આવૃત્તિમાં પણ યોજના ઉપર પૂરતું ધ્યાન આપી શકેલા નહોતા. અને પછી એમની પ્રકૃતિ એટલી શિથિલ હતી કે આ પ્રકાશનના કોઈ પણ પ્રશ્ન માટે તેમને

મૂલમાં જોડાય છે. પરંતુ ખરી વાત એ છે કે—જો કે સાંખ્યભાષ્યકારે સૂત્રકારનો આશય બતાવ્યો છે તે કૃત્રિમ છે, તથાપિ એ ભાષ્યકારને સાંખ્યશાસ્ત્રના-ઇતિહાસનું એક મ્હોટું સત્ય હાથ લાગ્યું છે; અને તે એ કે સાંખ્યદર્શન મૂળ નિરીશ્વરવાદી ન હતું. ઇતિહાસના જ્ઞાનના અભાવે વિજ્ઞાનભિક્ષુએ, સાંખ્યશાસ્ત્રના બે યુગ પાડવા જોઈએ તેને બદલે, 'વ્યાવહારિક' અને 'પારમાર્થિક'—' અભ્યુપગમવાદ ' અને ' પરમાર્થવાદ '—એવાં સાંખ્યશાસ્ત્રનાં બે સ્વરૂપ કલ્પ્યાં. પણ એ કલ્પનાનાં મૂળમાં ઉપર કહ્યું તે ઐતિહાસિક સત્ય રહેલું છે. આ જ ઐતિહાસિક સત્યમાંથી, બે કપિલ થઈ ગયા*

* એક અગ્નિનો અવતાર, અને બીજો નારાયણનો અવતાર. વેચનરામ શર્મા નામના કાશીના એક સમર્થ પંડિત સાંખ્યકારિકાના ટિપ્પણમાં કહે છેઃ—
" **सूत्रषडध्यायी तु वैश्वानरावतारभगवत्कपिलप्रणीता; इयंतुद्वाविंशतिसूत्री तस्या अपि बीजभूता नारायणावतारमहर्षिभगवत्कपिलप्रणीतेति वृद्धाः**" "અર્થાત્ સાંખ્યસૂત્રને નામે ઓળખાતી ષડધ્યાયી તે અગ્નિના અવતાર કપિલે કરેલી; અને બાવીસસૂત્રનો તત્ત્વસમાસ નામનો ગ્રન્થ જે એ ષડધ્યાયીના બીજરૂપ છે એ નારાયણના અવતાર કપિલે કરેલો છે—એમ વૃદ્ધજનો કહે છે."

આમ બે કપિલની સાંપ્રદાયિક માન્યતામાં સાંખ્ય શાસ્ત્રનાં બે સ્વરૂપોનું સ્મરણ રહ્યું જણાય છે. બાકી તે શિવાય વસ્તુતઃ બે કપિલ—એક સેશ્વરવાદી અને એક નિરીશ્વરવાદી થયા હશે એમ માનવાને કાંઈ ખાસ પ્રમાણ મળતું નથી. અત્રે જે ' તત્ત્વસમાસ ' નામનો ગ્રન્થ કહ્યો છે તે પણ જો કે પ્રસિદ્ધ ' સાંખ્યસૂત્ર 'ના જેવો નિરીશ્વરવાદી નથી, તથાપિ એમાં ઈશ્વરના અસ્તિત્વનું પ્રતિપાદન પણ નથી. એટલે એ બે ગ્રન્થોને પણ ઉપર કહેલાં સાંખ્યશાસ્ત્રનાં બે ઐતિહાસિક સ્વરૂપોના પ્રતિપાદક તરીકે લેવાના નથી.

' સાંખ્યતત્ત્વસમાસ ' ને—' સાંખ્યસૂત્ર ' ની માફક જ મૂળ કપિલના સાંખ્યનું સ્વરૂપ નક્કી કરવામાં હું નિર્ણાયક ગ્રન્થ માનતો નથી. કારણ કે એ ગ્રન્થ પણ સ્પષ્ટ રીતે અર્વાચીન છેઃ મૂળ સાંખ્યાચાર્ય કપિલનો રચેલો નથી. આની ખાતરી કરવા હું વાચકને માત્ર નીચેના ઊતારા ઉપર દૃષ્ટિ ફેરવવા વિનંતિ કરું છુંઃ—

(૧) "**इह कश्चिद् ब्राह्मणस्त्रिविधेन दुःखेनाभिभूतः सांख्याचार्यकपिलमहर्षिंशरणमुपागतः। स्वकुलनामगोत्रस्वाध्यायं निवे-**

એવી સાંપ્રદાયિક માન્યતા જન્મ પામી હશે એમ લાગે છે. આ સૂક્ષ્મ સત્ય આપણાં દર્શનગ્રન્થોનું જૂજ જ્ઞાન ધરાવનાર યુરોપિયન વિદ્વાનોના જાણવામાં નથી; કદાચ હશે તો સંપ્રદાયની તદ્દન અવગણના કરનાર એ વિદ્વાનોને એ ગળે ઊતરતું નથી. આમ હોવાથી ઘણા ખરા યુરોપિયન વિદ્વાનો —બલ્કે અત્યારે મને સ્મરણ છે તે પ્રમાણે તો સઘળા યુરોપિયન વિદ્વાનો— સાંખ્યશાસ્ત્રને નિરીશ્વરવાદી કહે છે. પણ એ સવ વિદ્વાનોને એક પક્ષમાં મૂકીએ તો પણ જેના એકના વચનથી સામો પક્ષ વધારે વજનદાર ઠરે એવા ગંભીર અને વિશાળ વિદ્યા ધરાવનારા આપણા અદ્વિતીય વિદ્વાન **ડૉ. સર રામકૃષ્ણ ભાંડારકર** સાંખ્યશાસ્ત્રના ઇતિહાસમાં પ્રાચીન અને નવીન એવા બે યુગ માને છે અને એમાંનો પૂર્વ યુગ સેશ્વરવાદી અને ઉત્તરયુગ નિરીશ્વરવાદી હતો એમ કહે છે. એમના આ જ વર્ષે પ્રસિદ્ધ થએલા "Encyclopaedia of 'Indo-Aryan Research' નામની પુસ્તકમાળાના Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Systems" નામના પુસ્તકમાંના નીચેના શબ્દો વાંચોઃ—

"Uttama Purus'a or the Supreme Soul, which is not found is the *later* Sankhya . ...But the word Sankhya does not seem to be used in the Bhagavadgita to indicate the *non-theistic system... out of it grew the non-theistic system of later times.*" (મહત્ત્વના શબ્દો ઉપર ધ્યાન ખેંચવા ઇટાલિક મેં મૂક્યા છે.)

આ શબ્દો થકી મારી માન્યતાને એવી અદ્ભુત પુષ્ટિ મળી છે કે એ સામે જે જે આક્ષેપો થાય તે સામે હવે નિર્ભયતાથી ઊભા રહી શકાશે.

ध्याह । ' भगवन् किमिह परं, किं याथातथ्यं किं कृत्वा कृतकृत्यः स्यामिति । कपिल उवाच ' कथयिष्यामि.........'

(२) **एवं तावत्साङ्ख्याचार्याः कपिलासुरिपञ्चशिखप्रभृतयो बहून् पुरुषान् वर्णयन्ति । वेदान्तवादिन आचार्याः हरिहरव्यासादयः एकमेवात्मानं वर्णयन्ति.........**

(આ પછી વેદાન્તમાં માનેલા પરમાત્માનાં પ્રતિપાદક પુષ્કળ વચનો ટાંક્યાં છે. ટાંકીને એનું ખંડન કર્યું નથી એ ધ્યાનમાં લેવા જેવું છે.)

ઉપરના ઊતારાની ભાષા તમને કયા યુગની લાગે છે? 'સાંખ્યાચાર્ય કપિલ આસુરિ પંચશિખ પ્રભૃતિ' એવો સાંખ્યાચાર્યોનો ઉલ્લેખ જે ઊપલા

છેવટે વાચકની ક્ષમા યાચી આ સંબન્ધી મારા પોતાના વિચાર કેવી રીતે બંધાયા એ અત્રે જણાવું છું. મને કોઇકે—કોણે એ અત્યારે મને ચોક્કસ યાદ નથી પણ ઘણું કરીને પચીસ વર્ષ ઉપર એક ધુરંધર પંડિતવર્યે કહેલું કે 'ईश्वरासिद्धेः' એ સાંખ્યસૂત્રનું તાત્પર્ય ઇશ્વરનો પ્રતિષેધ કરવાનું નથી, પણ ઇશ્વર સિદ્ધ થઇ શકતો નથી, એટલું જ પ્રતિપાદન કરવાનું છે. પરંતુ આ માન્યતા તે વખતે મને કપોલકલ્પિત લાગેલી. ત્યારપછી કાશીના પ્રસિદ્ધ પંડિત શિરોમણિ બાલશાસ્ત્રીના એક વાદલેખમાં (ઈ. સ. ૧૮૬૬ નું 'પંડિત' પત્ર) નીચેના શબ્દો મારા વાંચવામાં આવ્યા :—

"तत्र यद्यपि साङ्ख्यशास्त्रस्य पुरुषार्थतत्साधनीभूतप्रकृतिपुरुषविवेकख्यातेरेव प्रतिपादने मुख्यतात्पर्यस्य सत्त्वेनेश्वरासिद्धेरित्यादीश्वरप्रतिषेधप्रकरणस्य विवेकज्ञातप्रतिबन्धनिरासार्थमैश्वर्यवैराग्यार्थैवाभ्युपगमवादप्रौढिवादादिनैवेश्वरप्रतिषेधकतायाः सांख्यभाष्येऽलङ्कृतसुव्यक्तमुक्तत्वेन सूत्रस्यासिद्धिपदस्वारस्येन च यत्परः शब्दः इति न्यायेन तदंशे तस्याभ्युपगमवादत्वकल्पनेऽपि तद्भावेन परमेश्वरतत्त्वोपगमोऽपि न दुनोति सांख्यतन्त्रानुयायिनस्तथापि यथाश्रुतार्थग्राहिणामर्वाग्दृशां सन्तोषाय संक्षेपतो निरीश्वरवाद उपपाद्यते।"

બીજા ભાગમાં જોવામાં આવે છે એ કપિલમુનિએ પોતે જ કરેલો હોય એમ માન્યામાં આવે છે? આ ગ્રન્થકાર વેદાન્તવાદીઓમાં વ્યાસનો પણ ઉલ્લેખ કરે છે એ જોતાં એ વ્યાસથી પણ અર્વાચીન નથી? વળી એ ગ્રન્થમાં

प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः।
अहङ्कारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते॥

ઇત્યાદિ શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાનાં અનેક વચનો ટાંક્યાં છે એ જોતાં તે ગ્રન્થ શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાથી સ્પષ્ટ રીતે અર્વાચીન ઠરે છે. અને કપિલમુનિ ભગવદ્ગીતા (જેમાં 'सिद्धानां कपिलो मुनिः' એવું વચન આવે છે) કરતાં પ્રાચીન છે; ગૌતમબુદ્ધ કરતાં પ્રાચીન છે (ગૌતમબુદ્ધ કપિલવાસ્તુમાં જન્મ્યા હતા); અને આપણાં પુરાણો એક અવાજે એમને બ્રહ્મા મનુ વગેરેની પાસે મૂકે છે—એટલી પ્રાચીનતા આપણે ન સ્વીકારીએ તથાપિ એ ગૌતમ બુદ્ધ, અને ભગવદ્ગીતાકારથી પ્રાચીન છે એમાં તો સન્દેહ નથી જ. એટલે એમને 'તત્ત્વસમાસ' ના કર્તા માનતાં સ્પષ્ટ બાધ આવે છે.

ભાવાર્થઃ—" સાંખ્યશાસ્ત્રનું મુખ્ય તાત્પર્ય, પુરુષાર્થ અને પુરુષાર્થનું સાધન જે પ્રકૃતિ–પુરુષ વચ્ચે વિવેકખ્યાતિ, તેનું પ્રતિપાદન કરવાનું છે; અને તેથી '**ईश्वरासिद्धेः**' ઇત્યાદિ ઈશ્વરના પ્રતિષેધનું જે પ્રકરણ છે તે વિવેકજ્ઞાનના પ્રતિબન્ધકને દૂર કરવા માટે, ઐશ્વર્ય પ્રત્યે વૈરાગ્ય ઉપજાવવા માટે, અભ્યુપગમવાદ અને પ્રૌઢિવાદે કરીને જ છે એમ સાંખ્યભાષ્યમાં વાર‌ંવાર બહુ સ્પષ્ટતાથી કહેવામાં આવ્યું છે. અને '**ईश्वरासिद्धेः**' એ સૂત્રમાં જે 'અસિદ્ધિ'—પદ છે તે ખાસ તાત્પર્યપૂર્વક મૂકેલુ છે (નથી એમ નહિ, પણ સિદ્ધ થઈ શકતો નથી—અર્થાત્ દુર્જ્ઞેયઃ—જુવો ઉપર સાંખ્યપ્રવચન ભાષ્યનાં વચનો જેનો બાલશાસ્ત્રી અત્રે ઉલ્લેખ કરે છે.) અને તેથી જે મુખ્ય પ્રતિપાદન કરવાનુ હોય તે જ વસ્તુમા એ વચનનું પ્રામાણ્ય માનવુ અને બાકીનો વિષય અભ્યુપગમવાદે કરીને પ્રતિપાદન કર્યો છે એમ કલ્પના કરવી. આ રીતે અર્થ કરતા, સાખ્યશાસ્ત્રમાં પરમેશ્વર છે એમ માનવાથી એ શાસ્ત્રના અનુયાયીઓને કાંઈ હાનિ નથી. તથાપિ યથાશ્રુત—શબ્દશઃ અર્થ ગ્રહણ કરનારા અર્વાગ્ (પાછલી વા ઊતરતી) દૃષ્ટિવાળાના સંતોષ માટે સંક્ષેપમાં નિરીશ્વરવાદની ઉપપત્તિ કરવામાં આવે છે."

[ઇ. સ. ૧૮૬૬ નુ કાશીવિદ્યાસુધાનિધિ (પંડિત)]

અને એને સાંખ્યપ્રવચનભાષ્યનો આધાર છે એમ મારા જાણવામા આવ્યુ. પરંતુ તેટલાથી શારીરકભાષ્ય, સર્વદર્શનસંગ્રહ વગેર ઘણા અનુવાદક ગ્રન્થોની, તેમ જ એ જ પ્રમાણથી બંધાએલા યુરોપિયન વિદ્વાનના મતની મારા મન ઉપર જે છાપ પડી હતી તે બદલાઈ નહિ. દરમિયાન 'ઇશ્વર નથી' અને 'ઇશ્વર સિદ્ધ થઈ શકતો નથી' એ બે વચન વચ્ચે કેવો ગંભીર અને વાસ્તવિક ભેદ છે એ પાશ્ચાત્ય ફિલસુફ કાન્ટ સ્પેન્સરના તત્ત્વજ્ઞાનના અભ્યાસથી મારા જાણવામા આવ્યુ અને તે વખતથી '**ईश्वरासिद्धेः**' ની જે વ્યાખ્યા મેં પૂર્વે સાભળી હતી તે યથાર્થ છે એમ મને પ્રતીતિ થઈ. છતાં પણ સાખ્યસૂત્રના કર્તા સેશ્વરવાદી હશે એમ મને ખાતરી થઈ નહિ. પરતુ સાખ્યભાષ્યકારનુ કહેવુ નિરાધાર નહિ હોય એવા વિશ્વાસથી સાંખ્યશાસ્ત્રનો ઇતિહાસ મે ઉકેલવા માડ્યો, અને આપણા પ્રાચીન ગ્રન્થોમાં જ્યા જ્યાં સાંખ્યનુ નિરૂપણ અને સાખ્યના ઉલ્લેખ છે ત્યાં ત્યાં વિશેષ મનન કરતા મને જણાયુ કે પતંજલિનુ સાખ્ય સેશ્વરવાદી છે, એટલુ જ નહિ; પરતુ કપિલના સાંખ્યમાં પણ એકદેશ સેશ્વરવાદનો છે, અને તે નિરીશ્વરવાદ કરતાં જૂનો છે, અને આ જે નિરીશ્વરવાદ છે તે

ઉપનિષદ્‌માંથી અમુક ભ્રાન્તિએ કરીને તેમ જ કાળબળને લીધે જન્મ પામ્યો છે. ૧૯૦૩–૪ ના અરસામાં થએલો આ નિશ્ચય ૧૯૦૪–૫ (સં. ૧૯૬૦–૬૧) ના વસન્તમાં મેં મન્દ મન્દ રીતે પ્રકટ કર્યો. છેવટે, એ વર્ષ ઉપર સિદ્ધપુરની શંકરજયન્તીમાં મેં એ સ્પષ્ટ રીતે બહાર મૂક્યો. તેમાં પણ "આગળ જતાં સાંખ્યદર્શનનાં પુસ્તકોમાં એ અનીશ્વરવાદનું સમર્થન કરવામાં આવ્યું." "કપિલ ભગવાનનો એ આશય નહિ હોય."—એમ '**હોય**' શબ્દ આવા ગૂંચવણભરેલા અને મતભેદના અવકાશવાળા વિષયમાં સામા મત માટે જે માન રાખવું જોઈએ તે માન રાખી વાપર્યો હતો. ડૉ. ભાંડારકરનું આ વર્ષે પ્રસિદ્ધ થએલું પુસ્તક વાંચ્યા પછી હું મારા નિર્ણયની યથાર્થતા માટે વધારે પ્રબળ અને દૃઢ આગ્રહ ધરાવી શકું છું. આ સંબન્ધી કેટલુંક "કપિલ અને સાંખ્યશાસ્ત્ર" એવા સ્વતન્ત્ર વિષયનિર્દેશથી—વાદવિવાદના પંકની બહાર નીકળી—આગળ ઉપર હું લખવા ઇચ્છું છું. હાલ આટલું બસ છે. તો પણ આ લેખ સમાપ્ત કરતાં કરતાં સાંખ્યશાસ્ત્ર મૂળ નિરીશ્વરવાદી નહોતું એટલું જ નહિ પણ સ્પષ્ટ સેશ્વરવાદી હતું એમ સિદ્ધ કરવા માટે એક ખાસ ઐતિહાસિક વસ્તુસ્થિતિ દર્શાવનાર એક જ પ્રમાણ રજુ કરી લઉં છું: મહાભારત, ભાગવત, સાંખ્યતત્ત્વકૌમુદી, સાંખ્યતત્ત્વસમાસ આદિ ગ્રન્થોને આધારે એક વાત સર્વાનુમતે મનાય છે કે સાંખ્યશાસ્ત્રમાં કપિલશિષ્ય **આસુરિ** અને **આસુરિના** શિષ્ય **પંચશિખ** હતા.[*] આ પંચશિખ માટે મહાભારતમાં કહ્યું છે કે એ 'પંચરાત્ર'માં કુશળ હતાઃ—

"आसुरेः प्रथमं शिष्यं यमाहुश्चिरजीविनम् ।
पञ्चस्रोतसि निष्णातः पञ्चरात्रविशारदः ।
पञ्चज्ञः पञ्चकृत् पञ्चगणः पञ्चशिखः स्मृतः"

અને પંચરાત્ર એ સ્પષ્ટ નારાયણનામથી ઈશ્વરવાદી છે, વ્યાસસૂત્રથી પ્રાચીન છે, અને પ્રાચીન ભાગવત ધર્મનું પ્રતિપાદક છે—એ સર્વવિદિત અને સર્વમાન્ય છે. એટલે કપિલમુનિના સેશ્વરસાંખ્યનો સંપ્રદાય પંચશિખના ઉપદેશમાં વર્તમાન હતો એમ ઐતિહાસિક પ્રમાણથી સ્પષ્ટ સિદ્ધ થાય છે.

[વસન્ત, ફાલ્ગુન, વસંત ૧૯૭૦]

---

[*] "कपिलाय महामुनये शिष्याय तस्य चासुरये। पंचशिखाय तथेश्वरकृष्णायैते (चेतान) नमस्यामः ।"

૧૨

ગૌતમ બુદ્ધ નિરીશ્વરવાદી કે સેશ્વરવાદી?

મારા સિદ્ધપુર-જયન્તીના ભાષણમાં **ગૌતમ બુદ્ધ** સંબન્ધી પ્રસંગોપાત્ત મેં કરેલા ઉલ્લેખ સંબન્ધી ટીકા કરતાં રા. ઠાકર કહે છે.—

"'બૌદ્ધોનો **सर्वं क्षणिकं क्षणिकं, दुःखं दुःखं, स्वलक्षणं स्वलक्षणं शून्यं शून्यं** એ સિદ્ધાન્ત છે. એટલે ઈશ્વર પણ ક્ષણિક, દુઃખરૂપ, વ્યક્તિરૂપ, શૂન્યરૂપ થાય. આ સ્વરૂપ માનવામાં જો ઈશ્વરત્વ આવી શકતું હોય તો **પ્રો. આનંદશંકરભાઈના મતે તેમના બૌદ્ધ ભગવાન ઈશ્વરવાદી** થાય! પણ જે બૌદ્ધ મતમાં સર્વ વ્યક્તિ સ્વતન્ત્ર છે, અને એક બીજાપર સત્તાનો તિલપ્રાય અવકાશ નથી, ત્યાં સર્વેશ્વર, સર્વ શક્તિમાન્, સર્વાન્તર્યામી એવું ઈશ્વરસ્વરૂપ ક્યાં રહી શકે તે સહેજ લક્ષમાં આણી શકાવા જેવું છે. આ પ્રમાણે બુદ્ધના સિદ્ધાન્તથી ઈશ્વરત્વનો નિષેધ થાય છે, તેની સાથે જ વેદનો પણ નિષેધ જ થાય છે. કારણકે વેદ સિદ્ધાન્તની સાથે તેમના સિદ્ધાન્તનો જરા પણ સ્પર્શ થતો નથી. તેમ મોક્ષ સ્વરૂપ માન્યતા પણ ભિન્ન હોવાથી 'સાધન માત્રનો આગ્રહ સાધ્યના નિષેધના અર્થમાં લેવાયો' એમ નથી. પણ બૌદ્ધનું જેવું સ્વરૂપ છે તેવું જ માનવામાં આવ્યુ છે."

(મ્હોટા અક્ષર રા. ઠાકરના કાયમ રાખ્યા છે. કારણ કે ગૌતમ બુદ્ધને 'મારા' કહેતાં કે 'ભગવાન' કહેતાં હું શરમાતો નથી. બલ્કે, તેમ કહી શકું છું એ મારૂં સુભાગ્ય માનું છું.)

આ આક્ષેપનો પરિહાર કરવા માટે માત્ર નીચેના જ પ્રશ્નો બસ છે.

(૧) મારા ભાષણમાં 'બૌદ્ધ' શબ્દ કાઢી બતાવશો? 'ગૌતમ બુદ્ધ અને 'બૌદ્ધ' એ શબ્દો વચ્ચે ભેદ ન સમજતા હો તો આપણી વચ્ચે વાદવિવાદ અશક્ય છે.

(૨) 'બૌદ્ધ મતમાં સર્વ વ્યક્તિ સ્વતન્ત્ર છે અને એક બીજા પર સત્તાને તિલપ્રાય અવકાશ નથી'—આ અદ્ભુત સમજણ તમે ક્યાંથી કાઢી? 'બૌદ્ધ મતમાં સર્વ વ્યક્તિ સ્વતન્ત્ર છે' એટલે શું?—એ કર્મના નિયમને અધીન નથી? એ નીતિના નિયમને અધીન નથી? 'એક બીજાપર સત્તાનો તિલપ્રાય અવકાશ નથી'—તો 'ધર્મસંઘ' અને 'વિનય' ક્યાંથી આવ્યાં?

વસ્તુતઃ માનીએ કે 'અવકાશ નથી'—તો પણ અમુક સિદ્ધાન્તને 'અવકાશ નથી,' માટે તે મનાતો નથી એમ શી રીતે કહેવાય ? પરસ્પર વિરુદ્ધ સિદ્ધાન્તો પણ એક મહાસિદ્ધાન્તને અંગે ક્યાં જોવામાં નથી આવતા ?

(૩) બૌદ્ધોની 'મોક્ષ સ્વરૂપ માન્યતા' પણ શી છે, અને બ્રાહ્મણ ધર્મનાથી એ કેટલી ભિન્ન છે એ બતાવશો તો 'વેદના સિદ્ધાન્તની સાથે તેમના સિદ્ધાન્તનો **જરા પણ સ્પર્શ થતો નથી**' એ ઉક્તિમાં કેટલું સત્ય છે એનું માપ આવશે.

રા. ઠાકરે કરેલા આક્ષેપના પરિહારમાં આ ત્રણ પ્રશ્નોથી એમના પ્રત્યેનું મારું કર્તવ્ય પૂરું થાય છે. હવે વસન્તના વાચકોને પ્રકૃત વિષયમાં ગૌતમ બુદ્ધના ઉપદેશની ખરી સ્થિતિ શી છે એ જાણવા માટે હું વિશેષ નિરૂપણમાં ઊતરું છું.

ગૌતમ બુદ્ધ સેશ્વરવાદી હતા કે નિરીશ્વરવાદી ?—એ રૂપે જ જો મને પ્રશ્ન પૂછવામાં આવે તો હું કાંઈ પણ ઉત્તર ન દેતાં કેવળ મૌન જ ધારણ કરું. ગૌતમ બુદ્ધ સેશ્વરવાદી નહોતા, તેમ નિરીશ્વરવાદી પણ નહોતા—અને પૂર્વોક્ત પ્રશ્નની એક પણ કોટિ સ્વીકારવી, એ ગૌતમ બુદ્ધના ઉપદેશનું ખરું તત્ત્વ જ, એમના તત્ત્વચિન્તનની ખરી દિશા જ, સમજવામાં ભૂલ છે. એ તત્ત્વ શું હતું, એ દિશા શી હતી—એ જાણવા માટે આપણે, હાલના સમયમાં સુભાગ્યે, માધવાચાર્યના સર્વદર્શનસંગ્રહ ઉપર જ આધાર રાખવો પડે એમ નથીઃ એ માટે હવે વધારે સારાં પ્રમાણ—પાલી સૂત્રો—પ્રાપ્ત થયાં છે, અને એમાંના એકનો નીચે ઊતારો આપું છું—જે ઉપરથી પ્રકૃત પ્રશ્ન પરત્વે ગૌતમ બુદ્ધનો શો મત હતો એ યથાર્થ જાણવામાં આવશે.

વૃથા વાદવિવાદ

"એક વાર બુદ્ધ ભગવાન શ્રાવસ્તિ નગરી પાસે અનાથપિંડકના ઉપવનમાં જેતવન વિહારમાં શિષ્યો સહવર્તમાન રહેતા હતા. તેવામાં માલુંક્યપુત્ર નામે એક શિષ્યને ધ્યાન ધરતાં ધરતાં વિચાર થઈ આવ્યો કે—"ગુરુ કેટલાક પ્રશ્ન વિષે હજી સુધી કાંઈ બોલ્યા નથી; જેમકે—આ જગત્ નિત્ય હશે કે અનિત્ય ? પરિચ્છિન્ન હશે કે અપરિચ્છિન્ન ? માટે એ વિષે એમને હું પૂછું." એમ વિચાર કરી એ બુદ્ધ ભગવાન પાસે ગયો અને

કહ્યુંઃ "ભગવન્! આપે અમારી ઘણી શંકાઓનું સમાધાન કર્યું છે, પણ થોડાક પ્રશ્ન રહી જાય છેઃ આ જગત્ નિત્ય હશે કે અનિત્ય? પરિચ્છિન્ન હશે કે અપરિચ્છિન્ન? નિત્ય છે એમ જાણતા હો તો તેમ કહો; અનિત્ય છે એમ જાણતા હો તો તેમ કહો. એમાંથી શું હશે તે ન જાણતા હો તો કૃપા કરી કહો કે હું નથી જાણતો. અને એમ હોય તો પછી તમે ગુરુ પણ શેના?"

શિષ્યની આવી વાણી સાંભળીને પણ પૂર્ણ શાન્તિથી બુદ્ધ ભગવાને જવાબ દીધોઃ "ભાઈ માલુંક્યપુત્ર! તમે શિષ્ય થયા તે વખતે મેં તમને કહ્યું હતું કે હું તમને આ પ્રશ્નનો જવાબ દઈશ?" શિષ્યે કહ્યું "ના, મહારાજ." બુદ્ધદેવઃ "ત્યારે મારા તરફથી ઉત્તર મળવો જ જોઈએ એમ કેમ કહો છો? જે માણસ એમ ધારતો હોય કે આ પ્રશ્નોનો જે જવાબ દે તે જ ગુરુ ખરા, તો તેને તો મારૂં એટલું જ કહેવું છે કે—ભાઈ, મારા શિષ્ય ન થશો! તે સાંભળોઃ

એક માણસને ઝેરી બાણ વાગ્યું હોય તો એ શસ્ત્રવૈદ્ય પાસે જઇને કઢાવશે કે પહેલો વિચાર કરવા બેસશે કે—વારુ, આ બાણ મારનાર બ્રાહ્મણ હશે કે ક્ષત્રિય? વૈશ્ય હશે કે શૂદ્ર? એમ કહેશે ખરો—કે ના, ના, હું તો આ બાણ નહિ કઢાવું, પહેલું તો મને એ કહો કે એ બાણ મારનાર લાંબો હતો કે ટૂંકો? આ ગામનો હતો કે પરગામી? ધનુષ્ય વાંસનું હતું કે નેતરનું? દોરી સૂતરાઉ હતી કે તાંતની? ઇત્યાદિ, ઇત્યાદિ.

માલુંક્યપુત્ર! જગત નિત્ય છે કે અનિત્ય? એનો કર્તા છે કે નહિ? હોય તો કેવો છે? ઇત્યાદિ પ્રશ્નો ઉપર ધાર્મિક જીવનનો આધાર નથી."

આ ઉતારામાં કાંઈ વિવરણ ઉમેરવાની જરૂર નથી. ગૌતમ બુદ્ધે ઇશ્વરના અસ્તિત્વનો પ્રશ્ન જ બાજુ પરે મુકી દીધો છે. ઇશ્વર છે કે નહિ, એ પ્રશ્ન કરતાં આ સંસાર રૂપી દુઃખમાંથી કેમ મુક્ત થવું એ પ્રશ્ન જ એમને વધારે મહત્ત્વનો—અને ખરા મહત્ત્વનો લાગ્યો છે, અને તેથી એ મહાપ્રશ્નનો ઉત્તર દેવામાં એમનો સઘળો ઉપદેશ સમાએલો છે. આમ અમુક પ્રશ્નને વિચારકેન્દ્રમાંથી ખસેડી નાંખવો, અને પ્રશ્ન પૂછી એનો નકારમાં જવાબ કરવો—એ બે એક વસ્તુ નથી; પણ આ સૂક્ષ્મ ભેદ—બહુ મહત્ત્વનો છે છતાં એ સૂક્ષ્મ હોવાથી સામાન્ય જનોના સ્મરણમાં રહેતો નથી, અને જો કે બુદ્ધ ભગવાને પોતે અજ્ઞ જણાવાની પણ દરકાર ન કરતાં પોતાનો સિદ્ધાન્ત જેવો હતો તેવો જ—અર્થાત્ ઇશ્વરના

અસ્તિત્વ વિષયે મૌન ધારણ કરીને જ પોતાના શિષ્ય આગળ મૂક્યો, તોપણ ઈશ્વરના અસ્તિત્વનો પ્રશ્ન એવો મહાન્ અને અનિવાર્ય છે કે બૌદ્ધોને આગળ જતાં એ પ્રશ્નનો ઉત્તર દીધા વિના ચાલ્યું નહિ, તેઓએ બ્રાહ્મણોના ઈશ્વરનો નિષેધ કર્યો, અને તે જ સાથે મહાયાનમાં અવલોકિતેશ્વર વગેરે નામે ઈશ્વર સ્વીકાર્યો.

ગૌતમ બુદ્ધ પોતે નિરીશ્વરવાદી—ઈશ્વર નથી એમ કહેનારા—નહોતા. એટલું જ નહિ, પણ ઈશ્વરના અસ્તિત્વનો સિદ્ધાન્ત જેઓ માનતા તેઓના તે સિદ્ધાન્તને તેવો ને તેવો અખંડિત રહેવા દઈ, એ સિદ્ધાન્તના અપરોક્ષ અનુભવ માટે જે સાધનની જરૂર છે એ સાધન તરફ તેઓનું લક્ષ ખેંચતાઃ નીચેનો ઉતારો વાંચ્યાથી આ વાતની ખાતરી થશે.

સાધનની જરૂર

મનસાકટ નામે નગરમાં વાસિષ્ઠ અને ભારદ્વાજ (વસિષ્ઠ અને ભરદ્વાજ ગોત્રના) નામે બ્રાહ્મણો રહેતા હતા. તેઓ વચ્ચે મુક્તિ યાને બ્રહ્મને પહોંચવાનો સીધો (ઋજુ) માર્ગ કિયો એ વિષે વિવાદ ચાલ્યો. વાસિષ્ઠ કહે કે પુષ્કરાદિ આચાર્યે બતાવેલો માર્ગ સીધો અને ઋજુ છે; ભારદ્વાજ કહે તારુક્ષ આચાર્યે બતાવેલો માર્ગ સીધો અને ઋજુ છે. તેઓથી નિર્ણય થઈ શક્યો નહિ તેથી બંને જણાએ વિચાર કર્યો કે બુદ્ધ ભગવાન જેવું જ્ઞાની અને સાધુ બીજું કોઈ નથી. એમને આપણી શંકા પૂછીએ, એ આપણા વિવાદનું સમાધાન કરશે. બંને ગૌતમ બુદ્ધ પાસે ગયા, અને કહ્યું; "ભગવન્! અમારી વચ્ચે વિવાદ પડયો છે. ગૌતમ ભગવાને પૂછ્યુંઃ "શો ?" ત્યારે વાસિષ્ઠે જવાબ દીધો; "ભગવન્! ખરો માર્ગ શો ને બાબત બ્રાહ્મણોમાં જુદા જુદા મત ચાલે છે. અથર્વવેદીઓ એક કહે છે, તૈત્તિરીગો (યજુર્વેદી) બીજું કહે છે, છન્દોગો (સામવેદી) ત્રીજું કહે છે, અને બહવૃચ (ઋગ્વેદી) વળી ચોથું જ કહે છે. એ સર્વેએ બતાવેલે માર્ગે મુક્તિ મળે ખરી ? બ્રહ્મને પહોંચાય ખરું ? જેમ જુદે જુદે રસ્તે થઇને પણ એક જ ગામે પહોંચાય છે તેમ આ વિવિધ માર્ગો એક જ સ્થળે પહોંચતા હશે ખરા ?"

ગૌતમઃ—"પણ તે સર્વે ખરા માર્ગ છે એમ તમે કહો છો ?"

વાસિષ્ઠઃ—"હા, હું એમ જ કહું છું."

ગૌતમઃ—"પણ તેઓમાંથી કોઈએ બ્રહ્મનો સાક્ષાત્કાર કર્યો છે ખરો ?"

વાસિષ્ઠઃ—“ ના; તેમ કર્યું જણાતું નથી. ”

ગૌતમઃ—“ એમના ગુરુઓએ કર્યો હશે ખરેા ? ”

વાસિષ્ઠઃ—“ ના, તે પણ નહિ. ”

ગૌતમઃ—“ એમની ગુરુપરંપરામાં સાત પેઢી સુધી પણ કેાઇએ કર્યો હેાય એમ તમને લાગે છે ? ”

વાસિષ્ઠઃ—“ ના. ! ”

ગૌતમઃ—“ ના—ત્યારે તેા ત્રણ વેદમાં કુશળ એવા બ્રાહ્મણેા પણ એમ કહે છે કે ‘ અમે જે વસ્તુ કદી જોઈ નથી, જાણી નથી, તેનેા સીધેા માર્ગ બતાવીએ છીએ. ’ ? ”

વાસિષ્ઠઃ—“ હાસ્તેા. ”

ગૌતમઃ—“ આ તેા ત્યારે આંધળાની હાર ચાલી ' નથી આગલેા જોતેા, નથી વચલેા જોતેા, નથી છેલ્લેા જોતેા ! ત્રણે વેદમાં કુશળ બ્રાહ્મણેાની વાણી પણ માત્ર ખાલી શબ્દોનાં ખેાખાં—મિથ્યાલાપ છે.

વાસિષ્ઠ ' એક માણસ ચાર રસ્તાના ચેાગાન વચ્ચે બેસીને સીડી ઘડે છે. અને એને પૂછીએ છીએ કે આ સીડીવડે કયે મકાને ચઢવું છે ? ત્યારે એ ઉત્તર આપે છે કે એ મકાન તેા હું જાણતેા નથી ! એ કેવેા મૂર્ખ ! એવું જ બ્રહ્મને જાણ્યા જોયા વિના એના માર્ગની વાતેા કરવી એ છે.

આ નદી અચિરવતી બે કાંઠે પૂર વહેતી હેાય, અને સામે કાંઠે કામવાળેા માણસ આ કાંઠે ઊભેા ઊભેા બૂમ પાડે કે ‘એા સામા કાંઠા ! આમ આવ, આમ આવ ! ’ વાસિષ્ઠ ! આમ એ માણસ સામા કાંઠાને હજારવાર બૂમ પાડે, એની સ્તુતિ કરે, કાલાવાલા કરે, પણ એ સામેા કાંઠેા આ તરફ આવે ખરેા ? એને પહેાંચવા માટે તેા હેાડીમાં એણે બેસવું જોઈએ. અને હલેસાં મારીને ત્યાં પહેાંચવું જોઈએ. તે જ પ્રમાણે ત્રણ વેદમાં કુશળ બ્રાહ્મણ—જે ગુણેાથી બ્રાહ્મણત્વ બને છે તે છેાડી, જે ગુણેાથી અબ્રાહ્મણત્વ બને છે તે આચરે—તેા ‘ હે ઇંદ્ર ' હું તને બેાલાવું છું. હે વરુણ ! હું તને બેાલાવું છું. હે બ્રહ્મા ! હું તને બેાલાવું છું.’ એમ કહે કાંઈ ફળ થાય ખરૂં ?

વાસિષ્ઠ ! આ નદી પૂર વહે છે તે વખતે એક માણસને સામે કાંઠે જવું છે. પણ બિચારાના હાથ મજબૂત સાંકળથી પુઠે બાંધ્યા છેઃ એ સામે કાંઠે જઈ શકે ખરેા ? તે જ પ્રમાણે અર્હન્તેાના વિનયમાં જેને ‘સંયેાજન’

યાને સાંકળો કહે છે તે રૂપી મનુષ્ય માત્રને પાંચ બન્ધનો છે—રૂપ, શબ્દ, ગન્ધ, રસ અને સ્પર્શ જે હૃદયમાં વિકાર (રાગ) ઉત્પન્ન કરી એનું બન્ધન રચે છે.

વાસિષ્ટ! આ નદી પૂર વહે છે તે વખતે એક માણસને સામે કાંઠે જવું છે, પણ તે કાંઠે માથે ઓઢીને સૂતો છે અને ઊંઘે છે! આ માણસ સામે કાંઠે પહોંચે ખરો? એ જ પ્રમાણે મનુષ્ય જ્યાં સુધી પાંચ આવરણો—રાગ, દ્વેષ, મોહ, ચાંચલ્ય અને વિચિકિત્સા (શંકા) થી ઢંકાએલો છે ત્યાં સુધી બ્રહ્મને પામે એ બનવાનું નથી."

વળી એજ સુત્તમાં આગળ જતાં શાંકર સિદ્ધાન્તના જેવો જ, ગુરુશિષ્યસંવાદ પૂર્વક, સિદ્ધાન્ત બાંધવામાં આવ્યો છેઃ—

વાસિષ્ટ ગૌતમ બુદ્ધને કહે છે—"ગૌતમ! મને કહેવામાં આવ્યું છે કે બ્રહ્મા સાથે એકતા પ્રાપ્ત કરવાનો માર્ગ શ્રમણ ગૌતમ જાણે છે."

(આનો દેખીતી રીતે અસંબદ્ધ ઉત્તર આપતાં) ગૌતમ કહે છેઃ "વાસિષ્ટ! કહો વારુ, મનસાકટ આ સ્થળની પાસે—અદૂર—નથી?" વાસિષ્ટઃ "છે જઃ પાસે જ છે, દૂર નથી."

ગૌતમઃ "પણ વાસિષ્ટ! ધારો કે એક માણસ મનસાકટમાં જન્મ્યો છે અને ત્યાંથી બહાર ગયો જ નથી. એને લોક પુછે છે કે—મનસાકટનો રસ્તો કયો! મનસાકટમાં જન્મેલા અને ઉછરેલા એ માણસને એ વિષે જરા પણ શંકા કે મુશ્કેલી હોય ખરી?

વાસિષ્ટઃ "નહિ જ, ગૌતમ. અને એનું કારણ શું? એ માણસ મનસાકટમાં જ જન્મ્યો અને ઊછર્યો હોય તો મનસાકટનો દરેક રસ્તો એને તદન જાણીતો હોય જ.

ગૌતમઃ" મનસાકટમાં જ જન્મેલા અને ઉછરેલા એ માણસને મનસાકટના રસ્તા વિશે શંકા કે મુશ્કેલી હોય, પણ બ્રહ્મલોકનો માર્ગ કયો એમ તથાગત (બુદ્ધ) ને પુછવામાં આવે તો એને એ વિષે જરા પણ શંકા કે મુશ્કેલી નથી. કારણ કે હે વાસિષ્ઠ! બ્રહ્મા* હું જાણું છું, બ્રહ્મલોક

* બ્રહ્મ સગુણ ઈશ્વર રૂપે 'બ્રહ્મા' કહેવાય છે.

હું જાણું છું, અને ત્યાં જવાનો રસ્તો પણ હું જાણું છું. બ્રહ્મલોકમાં ગયો હોય, ત્યાં જ જન્મ્યો હોય, તેની પેઠે હું એ જાણું છું."

આ બ્રહ્મા તે જ ઈશ્વર; અને બ્રહ્મલોક તે ગાર્ગી અને યાજ્ઞવલ્કયના સંવાદમાં જેનો છેવટના કારણ તરીકે ઉલ્લેખ કર્યો છે તે.*

આટલા ઉતારા વાંચ્યા પછી કોણ કહેશે કે—

'વેદ સિદ્ધાન્તની સાથે તેમના (ગૌતમબુદ્ધના)સિદ્ધાન્તનો જરા પણ સ્પર્શ થતો નથી?'

[વસન્ત, આષાઢ સંવત્ ૧૯૭૦]



* "कस्मिन्नु खलु ब्रह्मलोका ओताश्च प्रोताश्चेति? स होवाच गार्गि मातिप्राक्षीः"

વાજસનેયિ બ્રાહ્મણોપનિષદ્

૧૩

આપણા ધર્મનું ભવિષ્ય

(વિચારમાળા)

પ્રશ્ન:—છેલ્લા પ્રશ્નના ઉત્તરમાંથી એક બીજો પ્રશ્ન ઉદ્ભવે છે, પરંતુ એ ઉપર આવતાં પ્રસંગોપાત્ત અન્ય એક પ્રશ્ન પૂછીશ. ગયા સપ્ટેમ્બર માસના 'નાઈન્ટીન્થ સેન્ચરી પત્રમાં' "The Future of Christian Religion" એટલે "ક્રિશ્ચયન ધર્મનું ભવિષ્ય" એવા મથાળાનો એક લેખ છે. આપે એ વાંચ્યો હશે. એ ઉપરથી આપણા ધર્મની વર્તમાન સ્થિતિ વિષે કાંઈ સૂચન મળે છે?

ઉત્તર:—હા, એ લેખ મારા વાંચવામાં આવ્યો છે. એમાં લેખક ત્રણ વાત દર્શાવે છે:—

(૧) સુધરેલી પ્રજાઓમાં 'પોપરી' એટલે રોમથી પોષાતું ક્રિશ્ચૅનિટિનું સ્વરૂપ—જેમાં પોપનું મુખ્યત્વ માનવામાં આવે છે, અને જે રોમન કૅથૉલિક સંપ્રદાયને નામે પ્રસિદ્ધ છે—તે આગળ માર્ગ કરી શકતું નથી.

(૨) પ્રત્યેક પ્રોટેસ્ટન્ટ સુધારકના જે જે ખાસ સિદ્ધાન્ત હતા, તેનો હવે દિનપરદિન વધારે લોકો થકી ત્યાગ થતો આવે છે.

(૩) પ્રોટેસ્ટન્ટ ક્રિશ્ચયનોનું પણ કૅથૉલિક સંપ્રદાય તરફ વલણ સ્પષ્ટ રીતે વધતું જાય છે. અને કર્મકાંડ ઉપર એમનો પ્રેમ ચોખ્ખી રીતે સમજાય છે.

આ ત્રણ ઉક્તિઓને મળતી—તથાપિ કાંઈક ફેરફારવાળી—આપણી વર્તમાન ધર્મસ્થિતિ પરત્વે પણ બીજી ત્રણ ઉક્તિઓ રચી શકાય:—

(૧) કેળવણીની વૃદ્ધિ સાથે આપણામાંથી બ્રાહ્મણોનો આપણા ઉપરનો અધિકાર ઘટતો આવે છે.

(૨) જિન, બુદ્ધ, શંકર, વલ્લભ આદિ ધર્મપ્રવર્તકોના પરસ્પર વિરોધમાંથી જન્મેલા ધર્મ સંબંધી વિચારો ક્રમે ક્રમે ક્ષીણ થતા જાય છે; તેમ જ, આપણા સુધારાવાળાઓએ આપણાં પુરાણો વિષે, કેટલેક અંશે વર્ણાશ્રમ વ્યવસ્થા વિષે, તથા શ્રાદ્ધોના હેતુ વિષે જે ખાસ વિચારો પ્રવર્તિત કર્યા હતા તેનો પણ અનિષ્ટ ભાગ ધીમે ધીમે ત્યજાતો જાય છે.

(૩) કેળવાએલા વર્ગમાં પણ કર્મકાંડ તરફ પ્રેમ ચોખ્ખી રીતે વધતો આવે છે. પરંતુ આ વિષયમાં પાશ્ચાત્ય ધર્મસ્થિતિ સાથે અત્ર સર્વ પ્રકારે મળતાપણું નથી.

(अ) અત્ર થોડી તેમ જ ઘણી કેળવણી પામેલો કેટલોક વર્ગ તે ધર્મ તરફ તદ્દન બેદરકાર છે, અને એમની તો અત્રે વાત જ નથી.

(ब) અધુરી કેળવણીવાળા વર્ગનો કેટલોક ભાગ—જેને ધર્મ તરફ રુચિ છે તે—કર્મકાંડમાં ગુંથાઈ રહે છે, અને જ્ઞાનનું અભિમાન જો કદાચ ધરાવે છે તો તે ફક્ત નામનું જ.

(क) અધિક કેળવણી પામેલા ધર્મ ઉપર આદરવાળા વર્ગના બે વિભાગ છેઃ કેટલાક કર્મકાંડ ઉપર અરુચિ જ દર્શાવે છે, અને કેટલાક જ્ઞાનને મુખ્ય ગણીને કર્મ ઉપાસના આદિ વસ્તુઓને જ્ઞાનના આવિર્ભાવનાં પ્રત્યક્ષ સ્થાનરૂપ અને સાધનરૂપ માને છે.

આ વર્તમાન* સ્થિતિ સારી છે કે ખોટી એ વિષે આપનો પ્રશ્ન નથી; માત્ર એ સ્થિતિ શી છે એટલું જ જોવાનું મુખ્ય પ્રસ્તુત હતું; તથાપિ આ પ્રત્યેક ઉપર કાંઈક કાંઈક કહેવું એ તદ્દન અપ્રાસંગિક, કે આપણી વિચારમાળામાં અધિક પડતું, નહિ ગણાય.

(૧) કેળવણીની વૃદ્ધિ સાથે બ્રાહ્મણોનો અધિકાર ઘટતો આવે છે. પણ આપ પ્રશ્ન કરશો કે એથી લાભ છે કે હાનિ? એનો ઉત્તર કે—જે સ્વાભાવિક છે, જે થવું જોઈએ, તે જ થાય છે; એટલે વિશ્વગતિ જો હમેશાં સત્ય પરિણામ તરફ જ વળતી હોય તો આથી બેશક લાભ જ થવો જોઈએ. જેમ જૂનાં પાદડાં ખરી નવાં પાંદડાં આવતાં, વૃક્ષ યુવાન બલવત્તર અને સુશોભિત બને છે, તેમ જ અન્ધકાર, આલસ્ય આદિ તમો–ગુણથી જનસમાજનો જે જે ભાગ વ્યાપ્ત હોય તે તે ધીમે ધીમે ખરી જઈ નવા ભાગ માટે માર્ગ કરી આપે એ સ્વાભાવિક છે. જનસમાજ એ વૃક્ષ સમાન છે, એમાં કોઈ પણ ભાગ હમેશ માટે લુપ્ત થાય એમ તો બનતું જ નથી, માત્ર જીર્ણ ભાગને સ્થાને નવીન ભાગ આવે છે એટલું જ. આ જ રીતે જેમ જેમ નિર્જીવ થએલો બ્રાહ્મણ વર્ગ અસ્ત થતો જશે તેમ તેમ એનું સ્થાન ધાર્મિકતાથી યુક્ત અને કોલેજ આદિ સાધનો વડે વિદ્યાસંપન્ન થએલા પુરુષોથી પૂરાશે, કારણ, એ જ ભવિષ્યના 'બ્રાહ્મણો' છે, અને એ જ 'બ્રહ્મ' ના ખરા સ્વરૂપનો વિચાર તીવ્ર જિજ્ઞાસાથી, શુદ્ધ પ્રેમથી, અને વિશાળ બુદ્ધિથી કરવા સમર્થ થશે. હાલના ગ્રેડ્યુએટો તેવા છે એમ

* આ સ્થિતિનું પણ કેટલેક ભાગે તો હજી ઝાંખું પ્રભાત જ થયું છે.

કહેવાનો આશય નથી. પણ વિદ્યાનું સ્થાન જે પાછળના વખતના હિંદુસ્તાનમાંથી ઘણે ભાગે લુપ્ત જેવું થઈ ગયું હતું તેનો પુનરુદય હવે યુનિવર્સિટીઓમાં જ થવા સંભવ છે એટલું જ મારૂં તાત્પર્ય છે. એક ગ્રેડ્યુએટ તરીકે એ વર્ગ માટે હું અભિમાન કરૂં છું એમ જરા પણ મનમાં લાવ્યા વિના, મારા વિચારની સ્વતઃ સારાસારતા તપાસજો. બ્રાહ્મણો વિષે મને અનાદર છે એમ ન સમજશો. પ્રાચીન માટે મને અતીવ માન અને પૂજ્ય બુદ્ધિ છે, મારા પ્રતિક્ષણના એ ગુરુઓ છે, મારૂં હૃદય એમને હાથે જ ઘડાય એમાં હું મારૂં સુભાગ્ય સમજું છું. વર્તમાન બ્રાહ્મણો માટે મને દયા છે, એમાંના કેટલાકમાં હું બહુ પવિત્રતા અને શાંતિ જોઉ છું, અને તેથી તેવાને માટે, એમની વિદ્યાહીનતા છતાં પણ, મને માન રહે છે. પરંતુ ઘણો ભાગ તો વર્ણચતુષ્ટયમાંથી એક પણ પ્રકારની વૃત્તિ વિનાનો અને તેથી શૂદ્ર કરતાં પણ અધમ થઈ ગયો છે એમ કબૂલ કર્યા વિના નહિ ચાલે, આમાં તેમનો દોષ નથી. વિદ્યા એ ' Art of peace ' (શાંતિ સમયની કલા) છે—જેનો પાછળના વખતના હિંદુસ્થાનમાં સંભવ ન હોતો, જનસમૂહને એનો ખપ જણાયો ન હોતો, અને તેથી ઘણાખરા બ્રાહ્મણોમાં એની છત પણ ન હોતી; છતાં પ્રમાણમાં એમણે બહુ જ્ઞાન સાચવી રાખ્યું છે. પરંતુ જો હાલના અનુપમ શાંતિના સમયમાં પણ એઓ પોતાનું કર્તવ્ય કરવા જાગે નહિ, તો પછી એમને માટે દયા પણ ક્યાં સુધી રહેશે? બ્રાહ્મણોમાં બ્રાહ્મણત્વ નહિ હોય તો એમનો ઉચ્છેદ થશે જ. અને થવો જોઇએ જ, કારણકે જગતનો નિયન્તા પરમ દેવ છે, અસુર નથી; અને જે અસત્ છે, સ્વસ્વરૂપથી ભ્રષ્ટ છે, એ લાંબી વાર ટકી શકતું નથી એવી વિશ્વવ્યવસ્થા છે. સર્વનો ઉપક્રમ સત્સ્વરૂપ તરફ જ હોય એ વેદાન્તસિદ્ધાન્તને અનુસરીને છે, અને બ્રાહ્મણો ખરા બ્રાહ્મણ થાય નહિ તો લુપ્ત થાય એમ ઇચ્છવામાં આપણે વેદાન્ત સિદ્ધાન્તનો જ જય ઇચ્છીએ છીએ.

શંકર બુદ્ધ આદિના વિગ્રહમાંથી જન્મ પામેલા વિચારો ક્ષીણ થતા જાય એમાં બહુ લાભ છે. એટલું ખુબ યાદ રાખવાનું છે કે જગતમાં મહાત્મારૂપે સ્થપાએલા કોઈ પણ પુરૂષ સ્હામે એના પ્રતિપક્ષીઓ તરફથી જેવું અને જેટલું કહેવામાં આવે છે તેવું અને તેટલું ખોટું કદી વસ્તુતઃ હોતું નથી, તે સાથે વળી જ્યારે ઐતિહાસિક દૃષ્ટિબિન્દુથી એમનાં કાર્યો અવલોકાય છે ત્યારે તો બંને પક્ષો તે તે કાળને એવા અનુરૂપ દેખાય છે કે ઘણું કરી સર્વ વિરોધ એ રીતે શાન્ત થઈ જાય છે. વૈદિક બ્રાહ્મણ-

ધર્મે, દયા આદિના ગુણોનો ત્યાગ કરી, સ્વર્ગ માટે યજ્ઞ યાગાદિક કરવામાં કૃતાર્થતા માની ત્યારે મહાવીર સ્વામી ગૌતમબુદ્ધ વગેરે થયા. બુધ્ધે ઇશ્વરના તેમ જ આત્માના અસ્તિત્વની અવગણના કરી, સત્ય વિરુદ્ધ કરી એ પણ ખરૂં. પણ ઇશ્વરને નામે તથા આત્માના અમરત્વને મિષે અનેક પાપો થતાં, તેનો ઉચ્છેદ કરવાના પ્રયત્નમાં બુદ્ધે એ બે તત્ત્વોની અવગણના કરતાં પણ આંચકો ન ખાધો. પરંતુ એ જ અવગણના, સત્ય વિરુદ્ધ હોવાથી વખત જતાં કેવી અનિષ્ટ નીપજે છે એ જ્યારે બૌદ્ધમતના પાછળના ઇતિહાસમાંથી સિધ્ધ થયું ત્યારે શંકર જેવા મહાત્માના પ્રહારોનો પ્રસંગ આવ્યો. શંકરનું જ્ઞાન અનધિકારી અને અણસમજુ હૃદયમાં કેવું શુષ્ક થઈ જાય છે એનો અનુભવ થતાં, રામાનુજ વલ્લભાચાર્ય આદિને ભક્તિમાર્ગમાં સાર સમજાયો ઇત્યાદિ. અત્રે વિવક્ષિત એટલું છે કે ધર્મ તત્ત્વજ્ઞાન આદિ મનુષ્ય આત્માને લગતા* સઘળા વિષયો ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ અવશ્ય વિલોકવા જોઈએ અને એ દૃષ્ટિમાં જ પ્રત્યેક પ્રવૃત્તિનું અન્તર્ગત રહસ્ય સ્ફુટ થઈ આવે છે.

વળી, ધર્મ પરત્વે આપણા 'સુધારાવાળાઓ'એ પ્રાચીન ભાવનાઓનું સ્વરૂપ ખોટી રીતે સમજી કેટલાક વિચારો ચલાવ્યા હતા જેમાં ત્રણ મુખ્ય હતાઃ પુરાણ સ્હામેના, બ્રાહ્મણો સામેના, અને મૂર્તિપૂજા સ્હામેના આક્ષેપો. પુરાણોનું ભૂગોળ અને ખગોલનું વર્ણન ભ્રાન્તિમય છે એમ માનીએ પણ તેથી એના ઉત્તમોત્તમ ધર્મ સંબંધી વિચારો ઉપર અનાદર શા માટે થવો જોઈએ? ભાગવત ત્યજી ઉપનિષદો તરફ વળવું—એમ કરવાનું શું કારણ? મને ઉપનિષદો ઉપર બહુ જ આદર છે, પણ ભાગવતાદિ પુરાણોને હલકાં ગણવાનું કાંઈ પણ કારણ સમજાતું નથી. ઉપનિષદોનાં જ સત્યો પુરાણોમાં કેવી અલૌકિક કાવ્યપ્રતિભાનાં ચિત્રો બન્યાં છે! ઉપનિષદ્—સૂત્રોનાં એ કેવાં રહસ્યપ્રદર્શી ભાષ્યો છે! કદાચ તમને એમાં બ્રાહ્મણોની×

* 'મનુષ્ય—આત્માને લગતા' એમ કહેવામાં ખાસ તાત્પર્ય છે, તે એ કે 'રસાયન વિદ્યા' આગળ કેવી હતી, કીમિયામાંથી એ શી રીતે ઉદ્ભવી, એવા પ્રશ્નોથી 'ઑક્સિજન' અને 'હાઇડ્રોજન' નામના વાયુમાંથી જળ થાય છે એ વસ્તુ સ્થિતિ ઉપર બહુ અજવાળું પડતું નથી. પણ ધર્મ તત્ત્વજ્ઞાન આદિ કેવી રીતે વિકસે છે એ વિચારમાંથી ધર્મના સ્વરૂપ વિષે બહુ બોધ મળે છે.

× ત્યાં કેટલેક ઠેકાણે તો 'બ્રાહ્મણ'નો અર્થ 'સાધુ' થાય છે.

સત્તા બહુ વ્યાપી ગએલી જણાશે. પણ એ સત્તા માટે એમની યોગ્યતા પણ કેવી હતી! આપણા ઇતિહાસમાં બ્રાહ્મણોએ પોતાનો સ્વાર્થ સાધવાનું જ કામ કર્યું છે એ આક્ષેપ અત્યન્ત ભ્રાન્તિયુક્ત લાગે છે. આ સંબન્ધમાં છેલ્લી સોશિયલ કૉન્ફરન્સને પ્રસંગે મિ. જસ્ટિસ રાનડેનું ભાષણ પુનઃ પુનઃ વાંચવા જેવું હતું. એમાં 'બ્રાહ્મણ–સિવિલિઝેશન'ની સારી પ્રશંસા હતી. પરંતુ એટલું સ્મરણમાં રાખવાનું છે કે બ્રાહ્મણોમાં પણ થોડો કચરો ઉત્પન્ન થયો નહોતો, અને એમણે રચેલાં સર્વ પુરાણો અને પ્રત્યેકના પ્રત્યેક શબ્દો માનવા જેવા છે એમ નથી. સંસ્કૃત એટલું શાસ્ત્ર તેમ પુરાણ એટલા વહેમ એ ઉભય ભ્રમ જતા રહી, જ્યારે બુદ્ધિ યોગ્ય કેળવણી પામી ઉદારતાથી તેમ જ વિવેકથી સારાસાર અંશ વિલોકતાં શીખશે ત્યારે જ સત્ય સમજાશે. પરંતુ આ માટે બે વાતની જરૂર છેઃ પ્રાચીન વસ્તુ માટે માન અને પ્રેમ; સ્વબુદ્ધિ ઉપર વિશ્વાસ અને એનો યોગ્ય ઉપયોગ.

(૩) કેળવાએલા વર્ગમાં કર્મકાંડ તરફ પ્રેમ વધતો આવે એટલાથી હાનિ નથી. પણ એ પ્રેમના પ્રકાર ઉપર લાભ–હાનિનો બહુ આધાર છે અને એ બાબત કેટલોક વિવેક રાખવાની જરૂર છે, જે આગળ ઉપર સ્પષ્ટ થશે.

(૩ अ) કેળવણી પામેલો કેટલોક વર્ગ ધર્મ તરફ તદ્દન બેદરકાર રહે છે એ થોડા શોકની વાત છે? ધર્મ ઉપર મનુષ્યની અસંખ્ય પ્રવૃત્તિઓનો આધાર નથી? અને જ્યારે કેળવાએલા જનો જ એ વસ્તુ ઉપર રુચિ લાવી એને પોતાના હાથમાં નહિ લે, તો સ્વાભાવિક જ છે કે પામર જન–સમૂહ વર્તમાન ધર્મસ્થિતિરૂપી અન્ધકૂપમાં પડ્યો રહેશે. ધર્મ તરફ અનાદર રાખી ધર્મ એવો પદાર્થ જ જગત્માંથી કાઢી નાખવો એમ એમનો પ્રયત્ન હશે તો તે વ્યર્થ છે વસ્તુતઃ તો એમનો ધર્મથી વિરુદ્ધ વા તરફ એક પણ પ્રકારનો પ્રયત્ન જ દેખાતો નથી, અને આ વિષયમાં એમને એમની જવાબદારીનું ભાન જ થયું હોય એમ લાગતું નથી. પશ્ચિમ પ્રજાઓમાં પાદરીઓ પોતે ઘણી ઉચ્ચ કેળવણી પામેલા હોય છે એટલે ત્યાં અન્ય વિદ્વાનોની ધર્મ તરફ અરુચિ એટલી હાનિકારક નીવડતી નથી.

(૩ च) પૂર્વ જેટલો જ—અને કેટલીક રીતે એ કરતાં પણ વધારે—નુકસાનકારક વર્ગ અધુરી કેળવણી પામેલાઓનો છે. જેઓ કર્મકાંડને જ સર્વસ્વ ગણે છે, અને 'અભેદ' 'પ્રેમ' 'અદ્વૈત' આદિ જ્ઞાનના શબ્દોને વગર સમજે ઉપાડી લઈ ગમે ત્યાં એનો ઉપયોગ કરે છે, જેઓ પોતાનું

વાસ્તવિક અજ્ઞાન એ મહાન શબ્દોના રંગથી ઢાંકે છે, અને બુદ્ધિનો શ્રમ લેતાં કંટાળી 'હૃદય'વાદનો ખોટો આડંબર કરે છે. જેઓ તર્ક ઉપર આક્ષેપ કરી અન્ધતાને શરણે પડી 'શ્રદ્ધા' નું પવિત્ર નામ વગોવે છે, અને કેળવાએલા વર્ગને સ્વ. મણિલાલના 'નવીનો,' 'સુધારાવાળાઓ,' 'જડવાદીઓ,' આદિ શબ્દો લગાડવામાં પોતાના જ્ઞાનની પરિસીમા માને છે! જેમ સ્વ. મણિલાલ નહોતા તેમ, હું પોતે પણ 'નવીન' નથી, 'સુધારાવાળો' નથી, 'જડવાદી' નથી, છતાં પુછું છું કે જેઓ ઉપર આ રીતે આક્ષેપ અને નિન્દા કરવામાં આવે છે એમના બચાવમાં કાંઈ જ કહેવા જેવું નથી? મૂર્તિપૂજા એ પાપ છે એમ માનવામાં ક્રિશ્ચૅનિટિનું અકારણ અનુકરણ કરવામાં આવે છે—કેમકે વસ્તુતઃ પરમાત્મા શિવાય અન્ય કોઈ વસ્તુ ભજી જ શકાતી નથી, અને ભક્તિ થઈ એટલે એ પરમાત્માની જ થઈ એ નક્કી છે. તથાપિ વિચારો કે મૂર્તિપૂજા કરી એટલે ગમે તેટલાં પાપો થઈ શકે એવો પ્રચાર આપણામાં ઘણે સ્થળે દીઠામાં આવતો નથી? આવે છે જ. તો પછી કર્મકાંડથી અધિક એવા જ્ઞાનનું અને કર્તવ્યબુદ્ધિનું દ્વાર ઉઘાડવા જે જે પ્રયત્ન થાય તે તે લાભકારક જ છે એમ કહેવામાં શું ખોટું? જનમંડળના હૃદયમાં ઊતર્યા વિના, અને ધર્મવૃત્તિનાં વિવિધ સ્વરૂપો ધ્યાનમાં લીધા વિના જેટલા પ્રયત્નો થાય તેટલા નિષ્ફળ નીવડે એ સ્વાભાવિક છે, અને એટલા કારણથી જ સારા ઉદ્દેશથી પ્રવર્ત્યા છતાં પણ 'સુધારાવાળા'ઓનો શ્રમ વ્યર્થ નિવડયો હોય એમ મને લાગે છે. તમે કહેશો કે કર્મકાંડમાં પ્રાણવિનિમયના બહુ બહુ અર્થો રહ્યા છે અને તેથી કર્મકાંડની મહત્તા છે. પરંતુ આના જવાબમાં હું એટલું જ કહીશ કે, 'પ્રાણવિનિમય' ને 'ધર્મ' સાથે શી લેવા-દેવા છે? 'પ્રાણવિનિમય' આદિ નામે ઓળખાતી શારીરિક કસરત તે 'ધર્મ'—આત્મા પરમાત્માના સંબન્ધના અર્થમાં 'ધર્મ'—કેમ કહેવાય? હું કર્મકાંડનું રહસ્ય 'પ્રાણવિનિમય' એટલે 'યોગ' રૂપે માનવા કરતાં 'જ્ઞાન' રૂપે સમજવું ઉચિત ધારૂં છું. મને મનુષ્ય જીવનનો ખરો હેતુ 'યોગ'થી નહિ, પણ 'જ્ઞાન'થી સધાય છે એ શંકરાચાર્યનો સિદ્ધાન્ત પરમ સત્ય લાગે છે. આ વર્ગને મેં અધુરી કેળવણી-વાળો એટલા માટે કહ્યો છે કે વસ્તુતઃ તમે તપાસ કરશો તો તમને એમ જણાશે કે આવા વિચારોવાળા ઘણાખરા જનોની કેળવણી—અંગ્રેજી તેમ જ સંસ્કૃત—અત્યન્ત અલ્પ હોય છે. 'થિઓસોફી'નો ઉદ્દેશ સર્વ પ્રકારે, અને એના સિદ્ધાન્તો કેટલેક ભાગે, મને ગ્રાહ્ય છે, પણ 'થિઓસોફિસ્ટો'નો ઘણો વર્ગ તો સંસ્કૃત ભાષાના સાક્ષાત્ જ્ઞાન વગરનો અથવા અલ્પ જ્ઞાન-

વાળો હોય એમ લાગે છે, અને તેથી એમનું સ્થાન આ. (૩ ख) વર્ગમાં છે. 'થિઓસોફી' જ્ઞાન વિરુદ્ધ છે કે થિઓસોફિસ્ટોમાં કેટલાક વિદ્વાન નથી એમ મ્હારૂં કહેવું જ નથી.

(૩ क) કેળવણી પામેલા વર્ગના મેં બે વિભાગ ગણાવ્યાઃ એક કર્મકાંડથી તદ્દન વિરુદ્ધ, અને બીજો કર્મકાંડદ્વારા અને કર્મકાંડમાં ખરી ધાર્મિક સ્થિતિને અનુભવનારો. પૂર્વોક્ત વિભાગ ઘણું કરી એના ખરા ધાર્મિક ભાવને લીધે જ કર્મકાંડથી વિરુદ્ધ પડે છે, પરંતુ એમ કરવામાં અત્યાચાર થતો હોય એમ મને તો લાગે છે. સર્વથા કર્મકાંડથી શૂન્ય કોઈ પણ ધર્મ નથી. ધર્મની ઘણી શક્તિ કર્મકાંડદ્વારા પક્વ થાય છે. માત્ર, એમાં કેટલીક સાદાઇ અને કેટલીક ભવ્યતા આવશ્યક છે. સાદાઈ પ્રાપ્ત કરવાનો એક માર્ગ એ છે કે કર્મની સાથે જ ભક્તિ ઉપાસના—અને જ્ઞાનનો પણ આશ્રય કરવો—જેથી કર્મભાગ સ્વતઃ ઓછો થતો આવશે, અને જ્ઞાન શુષ્ક અને નિર્બલ ન થઈ પડે એટલો કર્મનો જોઇતો ભાગ જ રહેશે. કોઈ કોઈ વાર ભવ્ય કર્મો પણ આચરવાં ઠીક છે. સાધારણ પ્રજાના આચારમાં કર્મકાંડની સાદાઈ, તેમ જ કેટલેક મહાન પ્રસંગે અને રાજાદિકે કરવાના યજ્ઞાદિમાં ભવ્યતા—ઉભયથી લક્ષિત આપણી પ્રાચીન ધર્મયોજના છે, અને તેમાં મનુષ્ય હૃદયના ઘણા સૂક્ષ્મ નિરીક્ષણપૂર્વક વ્યવસ્થા થઈ હોય એમ લાગે છે.

હવે ત્યારે વર્તમાન ધર્મ સ્થિતિ પરત્વે ધર્મ પ્રતિ અનાદરનો પક્ષ બાદ કરતાં આપણા જન મંડળમાં ત્રણ વિચાર ચાલે છે.

(૧) 'પ્રાચીનો'નો,

(૨) 'નવીનો'નો,

(૩) ઇતિહાસદૃષ્ટિથી, વિશાળ અવલોકનથી, અને મનુષ્ય સ્વભાવના અન્ધારણનો વિચાર કરી, વસ્તુસ્થિતિ સ્વીકારનારાઓનો.

આ ત્રીજો વિચાર પ્રચલિત કરવાનો ઉપક્રમ સુદર્શનના આદ્ય દ્રષ્ટાએ કર્યો છે—અને એ વિચારને એની અસંખ્ય શાખાપ્રશાખાઓમાં દૃષ્ટિગોચર કરવો એ એના ખરા અનુયાયીઓનું કર્તવ્ય છે. આ પ્રસંગ લઈ અત્રે એટલું કહેવું જોઈએ કેઃ—અમુક લેખમાં 'સુધારા' વિરુદ્ધ કેટલું છે, 'અભેદ' કે 'પ્રેમ' કે 'અદ્વૈત' શબ્દ એમાં કેટલીવાર આવ્યો છે, એ સ્વ. મણિલાલના સિદ્ધાન્તના અનુસરણની ખરી કસોટી નથી. એ મહાન આત્મા

સત્યાનુયાયી હતો, એને સત્ય 'પ્રાચીનો' તેમ જ 'નવીનો' ઉભયમાંથી સમાન રીતે ગ્રાહ્ય હતું. 'પન્થ' 'સંપ્રદાય' વિરુદ્ધ એના જેટલો ઉદ્ઘોષ થોડાએ કર્યો હશે; છતાં સ્વ. મણિલાલના શબ્દોની પાછળ પ્રકાશતા આત્માને પોતામાં ઉતારવાને બદલે એમના શબ્દો રાત્રિ દિવસ ગોખનારા અને એ રીતે 'પન્થ'ની વૃત્તિને ઉત્તેજી વસ્તુતઃ મણિલાલના સિદ્ધાન્તનો વિઘાત કરનારા એમના અનુયાયી હોવાનું અભિમાન રાખે છે! મણિલાલ 'અદ્વૈતવાદી' હતા. પણ એમનો 'અદ્વૈતવાદ' માત્ર ઉચ્ચારમાં જ નહતો; અનેક ભેદમાં અભેદ વિલોકવો, અભેદ સમજવો, સમજાવવો, અને છેવટે હૃદયમાં લઈ કૃતિમાં ઉતારવો એ જ ખરા અર્થમાં અદ્વૈતવાદનું અનુસરણ છે, અને એ અર્થમાં અદ્વૈતવાદ જેટલો અનુસરાશે તેટલું જ આદ્યદ્રષ્ટાના સિદ્ધાન્તનું ખરૂં અનુસરણ થયું ગણાશે. મણિલાલ "ચૈતન્યવાદી" હતા; અને વિકાસ, અભિવૃદ્ધિ એ જો ચૈતન્યનો ધર્મ છે તો એમનો સિદ્ધાન્ત પણ જડવત્ પડી ન રહેતાં વિકાસ પામે, એમાં અધિકતા પ્રાપ્ત થાય, એનાં જીર્ણ પલ્લવ ખરી પડી નવીન પલ્લવ આવે એમાં જ એની ખરી શોભા છે. એમાં જ એનું વાસ્તવિક તાદાત્મ્ય—ભેદમાં અભેદ—સચવાવાનો સંભવ છે.

'Be doers of the word and not hearers only, deceiving your own selves.'

'The letter killeth but – the Spirit – giveth life.'

[સુદર્શન, ડીસેમ્બર ૧૮૯૯]



૧૪

મૂર્તિપૂજા

(વિચારમાલા)

વળી, ગયા અંકમાં ડૉક્ટર ભાંડારકરે અત્રે પ્રાર્થનાસમાજમાં આપેલા ઉપદેશનું અવલોકન કરતાં, અમે લખ્યું હતું કે “ અખિલ વિશ્વ પરમાત્મામાંથી નીકળ્યું છે અને તેથી અમુક મૂર્તિને જ પરમાત્મારૂપ માનવી—એ ભ્રાન્તિ છે. ડૉક્ટર ભાંડારકરની આ દલીલ અમારે કબૂલ છે, પણ એ વિદ્વાન માટે પૂર્ણ માન સાથે અમારે કહેવું જોઈએ કે મૂર્તિપૂજા પરમાત્મભાવે થઈ હોય તો પણ ખોટી જ, અને હિન્દુઓ મૂર્તિને જ પરમાત્મા માને છે, એ વાત યથાર્થ જણાતી નથી.” આ શબ્દોનું કાંઈક આજ વિશેષ સ્પષ્ટીકરણ કરીએ.

હિન્દુઓ મૂર્તિને જ પરમાત્મા માને છે એ કહેવું સત્ય છે ?

મિ. રાનડે જેવા એક પ્રાર્થનાસમાજી જ શું કહે છે એ જુવોઃ મહારાષ્ટ્ર પ્રજાના ઉદય સંબન્ધી એમના પુસ્તકના “ મહારાષ્ટ્રના સન્તો ” નામના પ્રકરણમાં એ નીચે પ્રમાણે લખે છેઃ—

“ It is a complete misunderstanding of their thoughts and ideas on this subject when it is represented that these gifted people were idolators in the objectional sense of the world. They did not worship stocks and stones......These illustrations will serve to show in what light image-worship, as an aid to devotion, was utilized by these saints, and unless this distinction is borne in mind, it will be impossible to understand the true position occupied by these teachers in this important matter ”.

અર્થાત્ મૂર્તિપૂજા ભક્તિમાં મદદ કરે છે, અને એ રીતે જ મહારાષ્ટ્રના સન્તોએ એનો ઉપયોગ કર્યો હતો.

હિન્દુઓ મૂર્તિથી પરતત્ત્વને મૂર્તિમાં પ્રત્યક્ષ કરે છે, એ હરેક મૂર્તિપૂજક હિન્દુને પૂછી જોતાં પાદરીઓને પણ સમજાયું છે. મહમ્મદ, જીસસ

અને તે પહેલાંના કેટલાક યાહુદી લોકોને મૂર્તિપૂજા અનેક પાપની સાથે જોડાએલી અને અધમ દશામાં પડેલી માલુમ પડી એટલા માટે તેઓએ મૂર્તિપૂજા સ્હામે વાંધો લીધો; વળી, એ લોકોનો પરમાત્મા સંબન્ધી વિચાર જગતની પાર સ્વર્ગમાં વસતા એક પુરુષનો હતો અને તેથી જેમ મ્હારી પૂજા એ તમારી ન હોય તેમ મૂર્તિની પૂજા એ પરમાત્માની પૂજા નથી એમ એમને લાગ્યું. હવે, પરમાત્મા સંબન્ધી આ વિચાર ખોટો છે; અને ઐતિહાસિક કારણોથી ઉદ્‌ભવેલા મૂર્તિપૂજાના ખંડનને—અર્થાત્ અમુક સમયની મૂર્તિપૂજાના ખંડનને—ત્રૈકાલિક સત્ય રૂપે સ્થાપવું એ ભૂલભરેલું છે. વળી મૂર્તિપૂજા એ પરમાત્માને સંકડાવી નાંખવાના પ્રયત્નમાથી નીકળી નથી. પણ એનો અવ્યવહિત રીતે સાક્ષાત્કાર કરવાની ઉત્સુકતામાંથી ઉદ્‌ભવી છે એ મિ. પ્રતાપચન્દ્ર જેવા 'બ્રહ્મો'–સમાજી પણ ચિકાગોની ધર્મ પરિષદ્‌માં આપેલા ભાષણમાં કબૂલ કરે છે—

"But silence also becomes too oppressive, and takes shape in *the offerings and acts of worship*. Flowers, incenses, sacrificial fires, sacramental food, symbolical postures, bathings, fastings and vigils, are oftentimes more eloquent than words. There is no spirit without forms. Ceremonies without spirit are indeed dangerous, but when words fail before God, symbols become indispensable". *P. C. Mozoomdar.*

અર્થાત્ ધાર્મિકતાની ન્યૂનતા નહિ પણ ધાર્મિકતાની અધિકતા એ એનું કારણ છે.

ડૉક્ટર ભાંડારકરે એમના આ જ વ્યાખ્યાનમાં કહ્યું હતું કે પરમાત્માના વૈભવનું ભાન સૂર્ય, તારા, પર્વત, સમુદ્ર આદિમાં થાય છે. હવે, જે રીતે અખિલ વિશ્વ પરમાત્મામાંથી ઉત્પન્ન થએલ છે અને એનો વૈભવ પ્રત્યેક અણુમાં વ્યાપી રહ્યો છે, છતાં એ વૈભવનું ભાન પર્વતાદિ—અમુક પદાર્થો–માં થાય છે, તે જ રીતે કોઈ ભક્ત અમુક મૂર્તિમાં એનું દર્શન કરી લે તો એમાં વાંધો લેવા જેવું શું છે? વસ્તુતઃ કોઈ પણ રીતે—પત્થર, પાણી, સમુદ્ર ગમે તે પરમાત્મા છે, અને એ મ્હારી આગળ જ વસી રહેલો છે એવું ભાન થાય છે કે નહિ, અને એ ભાનને અનુરૂપ હૃદયવૃત્તિ ઉપજે છે કે નહિ એટલું જ જોવાનું છે. ખરી ભક્તિ ઊછળતી હોય તો

તે પરમાત્મા તરફ ઊછળતી નથી એ વિરોધી વાક્યો છે. તુકારામ આદિ મૂર્તિપૂજકો હતા, તેઓ ખરા ભક્ત ન હતા એમ કોણ કહેશે? પરમાત્માનું દર્શન કરવું એટલું જ કામ છે, અને એ દર્શન વસ્તુતઃ થાય છે કે કેમ એટલો જ પ્રશ્ન છે. પર્વતમાં પરમાત્મદર્શન થાય છે તેમ મૂર્તિમાં પણ થાય છે, ખરી વાત છે કે પર્વતાદિકમાં જે પરમાત્માની ભવ્યતા નજરે પડે છે, તે મૂર્તિમાં નથી પડતી. આ વાત આપણાં શાસ્ત્રોને પણ સંમત છે, અને તેથી એ પર્વતસમુદ્રાદિકનાં યાત્રા પૂજન આદિનો વિધિ કરે છે. અલ્પ પ્રતિભાવાળા માણસોને પર્વતાદિકમાં પરમાત્મદર્શન થતાં વાર લાગે છે, વા થાય છે તોપણ કંઈક નિર્બળ રહે છે—માટે વિશેષમાં શાસ્ત્રો મૂર્તિપૂજાનો પણ ઉપદેશ કરે છે, જેથી ભક્તને પરમાત્મા મ્હારા ઘરમાં છે, મ્હારી નજર આગળ છે,—એમ ઉત્કટ અનુભવ થાય, અને શાન્તિ મળે.

ગયા અંકમાં અમારા એક મિત્રે, મિસિસ ઍનિ બેસંટે અમદાવાદમાં આપેલા 'ભક્તિ' ઉપરના ભાષણનો સાર આપીને છેવટે લૉર્ડ મૅકૉલેમાંથી એક ઊતારો ટાંક્યો હતો—એવી મતલબનો કે, યાહુદી ધર્મ જગતમાં બિલકુલ ન વધ્યો અને ક્રિશ્ચયન ધર્મને વ્યાપી જતાં વાર ન લાગી તેનું કારણ એ હતું કે નિરંજન નિરાકારનો વિચાર તત્ત્વજ્ઞાનીઓને ગમે તેટલો સારો લાગતો હોય પણ સામાન્ય લોકને તો એમનાં સુખદુઃખમાં ભાગ લેતો અને મનુષ્યાકારવાળો ઈશ્વર જ જોઇએ છે, એ વાત સ્વીકારીને ક્રિશ્ચયન ધર્મે મૂર્તિપૂજા દાખલ કરી, અને યાહુદી ધર્મે તેમ ન કર્યું. પણ અમે તો આ કરતાં પણ બહુ આગળ વધીને કહીએ છીએ કે મૂર્તિપૂજા સામાન્ય જનમંડળ માટે જ નહિ, પણ તત્ત્વજ્ઞાનીઓને પણ સ્વાભાવિક છે—ધાર્મિકતાનું એ નીચલું પગથિયું નથી, પણ બહુ ઊંચું પગથિયું છે. તમે કહેશો કે જે જંગલી પ્રજામાં જોવામાં આવે છે એ વસ્તુને ઉત્તમ કેમ કહેવાય? આનો ઉત્તર કે, મૂર્તિપૂજા જંગલી પ્રજામાં જોવામાં આવે છે એ વાત એની અધમતા નહિ, પણ વ્યાપકતા સિદ્ધ કરે છે. મૂર્તિપૂજા જ શા માટે? જંગલી પ્રજામાં તો શું ધાર્મિકતા પણ નથી જોવામાં આવતી? પણ એટલા ઉપરથી ધાર્મિકતાને જંગલી પ્રજાનું લક્ષણ ગણી ફેંકી દેવાનું કયો ધાર્મિક જન સૂચવશે?

માટે અમને તો લાગે છે કે—મૂર્તિપૂજા એ ખરી ધાર્મિકતાનો ઉદ્‌ગાર છે, પર તત્ત્વને પ્રત્યક્ષ કરી જોવા, સેવવા અને આલિંગવાનો યત્ન છે. જૂના યાહુદી ધર્મના વખતમાં અને તે પહેલાં ઘણો વખત, બેબિલોનિયા

વગેરે દેશોમાં ધાર્મિકવૃત્તિ બહુ નિકૃષ્ટ દશામાં ઊતરી પડી હતી અને તે વખતે મૂર્તિપૂજાએ બહુ બહુ અયોગ્ય સ્વરૂપો ધારણ કર્યાં હતાં; એ કારણથી કેટલાક જૂના યાહુદીઓ અને ક્રાઇસ્ટ વગેરે નવીન યાહુદીઓએ મૂર્તિપૂજા ઉપર પ્રહાર કર્યો.+ પણ એટલા ઉપરથી, 'મૂર્તિપૂજાની ઐતિહાસિક સદોષતાને ત્રૈકાલિક સદોષતારૂપે માની લઈ, અને પરમેશ્વર સચરાચર વ્યાપી રહેલો છે—જગતથી પર (Transcendent) છે તેમ જગતમાં (Immanent) પણ છે—એ વાત ભૂલી જઈ, ઉપર સ્વર્ગમાં બેઠેલો છે અને તેથી મૂર્તિથી ભિન્ન છે એમ ભ્રાન્તિમાં પડી, ક્રિશ્ચયનો અને મુસલમાનોનું અનુકરણ કરી, આપણા અર્વાચીન સુધારકો મૂર્તિપૂજાનું ખંડન કરવા જાય છે એ મ્હોટી ભૂલ છે.

[સુદર્શન, ફેબ્રુઆરી–૧૮૯૨]

[+ "It must also be remembered that the scientific settling of normal values is a matter of slow growth and that many a prophet has in consequence assigned what seem to us wholly disproportionate values in his assesssments of acts. Thus probably the most violent language with which crime was ever denounced has been launched against idolatery, which does not obviously harm society, sabbath–breaking which few communities have regarded as even immoral........It is a psychological puzzle that this destroyer of idols (Mohammed) maintained the ceremony of kissing the Black Stone, which at any rate bears a close resemblance to idolatry."

D S. Margoliorth.

આ વિદ્વાન ઑક્સફર્ડ યુનિવર્સિટિમાં અૅરબિકના પ્રોફેસર છે, અને મુસલમાન ધર્મની બાબતમાં હાલમાં ઉત્તમ વિદ્વાન ગણાય છે.]

૧૫

વર્ણવ્યવસ્થા જન્મથી કે કર્મથી ?

(વિચારમાળા)

ચર્ચાપત્ર

વિનતિ કે—સુદર્શન પત્રમાં વિચારમાળાનું ધોરણ તેના આદ્યદ્રષ્ટાએ જ દાખલ કર્યું હતું; અને તે ધોરણને આપ આગ્રહપૂર્વક વિકસિત કરવાનો પ્રયત્ન કરો છો, તેથી સુદર્શનના પાઠકગણને ઓછો લાભ થશે નહિ, પરંતુ તે વિચારમાળાના વિષય નીચે જે જે પ્રશ્નો આવે છે, અને તે તે પ્રશ્નોની જે જે રીતિએ ચર્ચા થાય છે, તે ઉપરથી સ્પષ્ટ સમજાય છે કે આપણા ગુર્જર વિદ્વાનો તેનો વાસ્તવિક ઉપયોગ સમજતા નથી; અને કદાચ સમજે છે, તે તેને વિકાસવામાં અને વિસ્તારવામાં અત્યંત પ્રમાદ રાખે છે, તે પણ ઓછું ખેદકારક નથી. અને તે જ કારણથી સ્વ૦ મણિભાઈ તે ધોરણ દાખલ કરીને જ વિરામ પામ્યા હોય, એમ જણાય છે. તો પણ જેવો આગ્રહ અને સુહૃદયતાથી આપ તે ધોરણ ખિલવવા પ્રયત્ન કરો છો, તેવા જ આગ્રહ અને સુહૃદયતાથી મંડ્યા રહેશો, તો તેથી વેહેલે અથવા મોડે તેનો સદુપયોગ થયા વિના રહેશે નહિ, એમ આશા રાખવામાં આવે છે.

અહુણાં તો બહુધા પ્રશ્નોનો ઉદ્‌ભવ આપ તરફથી અથવા કોઈ એક વ્યક્તિ તરફથી થાય છે, અને તેનું વિવરણપૂર્વક સમાધાન માત્ર આપને જ કરવું પડે છે, એમ સમજાય છે. તેથી સુદર્શનને શ્રદ્ધાપૂર્વક અનુસરનારાઓના સર્વે સંશયોનું છેદન થઈ, તેઓની હૃદયગ્રંથિ ભેદાઈ જાય છે કે નહિ, એવો પ્રશ્ન આપના હૃદયમાં પણ સ્ફુર્યા વિના રહેતો નહિ હોય. એવા પ્રસંગમાં જ્યારે કોઈ અતિ ગંભીર પ્રશ્નને થોડાએક શબ્દથી પતાવી દેવામાં આવે, ત્યારે તો તેમાંથી કેટલા અનર્થો થતા હશે, તે પણ કલ્પી ન શકાય તેવું નથી.

ગયા ડિસેમ્બર માસના સુદર્શનમાં આપે હિંદુઓની ધર્મસંબંધી અને સાંસારિક સ્થિતિના સાંપ્રત વલણ વિષે ચર્ચા કરતાં, બ્રાહ્મણ વર્ગ વિષે જે પ્રશ્ન ચર્ચ્યો છે, તે ચર્ચાના શબ્દોમાં ઉદ્દેશ જેટલો જ ભાવ રહી શક્યો હોત તો, તેમાં હાનિકારક નહોતું. પરંતુ ઘણા થોડા શબ્દોમાં આપે

આપનો મનોભાવ દર્શાવવા પ્રયત્ન કર્યો છતાં, હિંદુસ્થાનના ભવિષ્ય સંબંધી આર્ય અને અનાર્ય—બન્ને વર્ગના વિદ્વાનોને જે ચિંતા થાય છે, તે જ ચિંતાની ઊંડી છાપ તે જ શબ્દોમાં તાદૃશ દીઠામાં આવે છે; અને તેથી તે ચર્ચાનું સ્પષ્ટીકરણ થવા વિસ્તારપૂર્વક વિવરણની આવશ્યકતા છે, એમ ધારી આપને જે પરિશ્રમ આપું છું તે ક્ષંતવ્ય છે, એમ આપ સ્વીકારશો જ.

આપ એવો પક્ષ ગ્રહણ કરો છો કે—બ્રાહ્મણવર્ગનું "સ્થાન ધાર્મિકતાથી યુક્ત અને કૉલેજ આદિ સાધનોવડે વિદ્યાસંપન્ન થએલા પુરુષોથી પૂરાશે, કારણ કે એ જ ભવિષ્યના બ્રાહ્મણો છે." અને એવી સ્થિતિ લાભકારક છે, એવો આપનો સ્પષ્ટ સિદ્ધાન્ત છે. એ પક્ષમાંથી નીચે પ્રમાણે પ્રશ્નો ઉત્પન્ન થાય છેઃ—

૧ હિંદુઓની વર્ણવ્યવસ્થા જાતિભેદથી યોજાયેલ છે, તે ઇષ્ટ છે કે અનિષ્ટ છે ? અનિષ્ટ છે તો પ્રાચીન આર્ય મહર્ષિઓએ તેમ કરવામાં ભૂલ કરી છે કે શી રીતે ?

૨ હિંદુ શિવાયની પ્રજાઓમાં વર્ણવ્યવસ્થા જેવો કંઈ પણ સામાજિક ભેદ છે કે નહિ ? અને એવો ભેદ રાખવાનું ધોરણ જાતિ—એટલે જન્મયોગ વિના અન્ય પ્રકારે ઘડી શકાય તેવું છે કે નહિ ?

૩ વર્ણવ્યવસ્થા તુટતાં હિંદુ પ્રજાના પ્રજાત્વનો નાશ થવાનો સંભવ છે કે નહિ ?

આ પ્રશ્નાનું સમાધાન કરતાં, એક દૃષ્ટિબિંદુ નહિ, પણ અનેક દૃષ્ટિબિંદુઓ લક્ષ્ય થઈ શકે છે. શાસ્ત્રપ્રમાણથી હરકંઈ પ્રશ્નનું નિરાકરણ કરનારાઓ સંસ્કૃત એટલું શાસ્ત્ર સમજતા નથી; પરંતુ શ્રુતિ સ્મૃતિ અને પુરાણની જ્યાં એકવાક્યતા હોય, તેને જ પ્રમાણ ગણે છે. તે સર્વમાં પણ શ્રુતિને જ પ્રધાનપદ આપે છે, અને તેમ કરતાં બન્ને પક્ષવાદીઓ શ્રીમદ્ ભગવદ્‌ગીતાનું "**चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः ॥**"—એ વચનને સ્વપક્ષને પુષ્ટિકારક ધારે છે. તેથી તે વચનનું પણ યાથાર્થ્ય સમજાવવાની સંપૂર્ણ આવશ્યકતા છે. જન્મના યોગથી વર્ણભેદને સ્વીકારનારાઓ ગુણ કર્મ પ્રમાણે જ કૃત કર્મનું ફળ ભોગવવા પુનર્જન્મ થાય છે, અને તેથી તે સર્વ પ્રસંગને અનુરૂપ યોનિમાં જ જન્મ પ્રાપ્ત થાય છે, એમ જ સમજી જાતિભેદ સ્વાભાવિક અને આવશ્યક હોય, એમ માને છે; ત્યારે વિકાસક્રમવાદ (Evolution theory) નો હેતુ પણ તેથી વિરુદ્ધ ન જ હોવો જોઇએ, એમ કહેવું યુક્તિયુક્ત છે. કેમકે વિકાસવાદમાં પણ પૂર્વજગુણોની

સંક્રાંતિ (Law of Heredity) ના નિયમનું અગત્યનું તત્ત્વ માનેલું છે. વળી આપે પણ "સર્વનો ઉપક્રમ સત્સ્વરૂપ તરફ જ હોય છે," "જે સ્વાભાવિક છે, જે થવું જોઇએ, તે જ થાય છે;" ઇત્યાદિ શબ્દોથી એ વિચારનું સમર્થન કર્યું છે.

વળી જન્મના યોગ વિના હિંદુઓના વર્ણભેદ જેવો ભેદ સર્વત્ર જોવામાં આવે છે. માત્ર એટલો જ તફાવત છે કે—તેવી પ્રજાઓમાં સામાજિક ઉત્કૃષ્ટતા અથવા નિકૃષ્ટતાનું વિભાજક સૂત્ર વિત્ત થઈ પડે છે; વિત્તથી નિકૃષ્ટ તે ઉત્કૃષ્ટ થઈ શકે છે, અને તેના અભાવથી ઉત્કૃષ્ટ નિકૃષ્ટ થઈ શકે છે. એ તો સામાજિક ભેદ થયો. પરંતુ જેને આપણે સુધરેલી પ્રજાઓ કહીએ છીએ—તેઓમાં વર્ણભેદ કેટલો દૃઢ અને બળવાન છે, તે જરા પણ ગુપ્ત રહ્યું નથી. મનુષ્યના ગુણોની કસોટી કદી પણ કાઢી શકાતી નથી. કર્મ પ્રકૃતિજન્ય છે. અને યુનિવર્સિટિ જેની કસોટી કાઢવા પ્રયત્ન કરે છે, તેનાથી સામાજિક ભેદની વ્યવસ્થા કરવામાં આવે તો કેટલા બધા પાર્નેલોને આપણે બ્રાહ્મણ વર્ગમાં મૂકવા પડે ! તેમ જ ધનધરાના લોભને વશ્ય થઈ, મનુષ્ય રક્તસ્રાવમાં બુદ્ધિબળ દર્શાવનાર બિસ્માર્કોને માટે કંઈક નવીન વર્ગ જ સ્થાપવો પડે.

એ વિગેરે અનેક દૃષ્ટિઓએ અવલોકન કરી, આવા ગંભીર પ્રશ્નોનું વિસ્તારપૂર્વક સ્પષ્ટીકરણ જો આપ જેવા વિદ્વાન્ તેમ જ આર્યધર્મના તત્ત્વને યથાર્થ સમજનાર તરફથી થશે તો અજ્ઞાનીઓનો બુદ્ધિભેદ ઉત્પન્ન થતો અટકશે, એમ આશા રહે છે.

[જિજ્ઞાસુ]

(ઉત્તર)

××× ૧ પ્રથમ તો રા. જિજ્ઞાસુ ' ને અમારી ' વિચારમાલા ' નો ઉદ્દેશ સમજાવવો પડશે. અમારે કહેવું જોઇએ કે ' સુદર્શનને શ્રદ્ધાપૂર્વક અનુસરનારા ' એવા શબ્દો વાંચી અમને અત્યન્ત ખેદ થાય છે. અમે અમારા પત્ર માટે શ્રદ્ધા માગતા નથી, વિચાર માગીએ છીએ, અને અમારૂં સર્વને એટલું જ કહેવું છે કે જે જલાશયે આ પત્રના આદ્ય તન્ત્રીએ પાન કર્યું હતું, અને જ્યાં વર્તમાન તન્ત્રીએ યથાશક્તિ કર્યું છે અને કરે છે, ત્યાં સ્વયં ચાલીને જઈ તૃષા નિવૃત્ત કરવાથી જ લાભ છે. ખરેખર સ્વ. મણિલાલના તેર વર્ષ પર્યન્તના ઉદ્દામ શ્રમ પછી પણ ગુજરાતમાં સ્વતંત્ર વિચાર કરવા તરફ લોકની પ્રવૃત્તિ થઈ ન હોય તો એ બહુ શોકજનક

વાર્તા છે. વળી, "સર્વે સંશયોનુ છેદન થઈ...હૃદયગ્રન્થિ ભેદાઈ જાય" ત્યારે જ 'વિચારમાલા' ચરિતાર્થ થઈ ગણાય!—એ દૃષ્ટિબિન્દુ પણ અમને અભિમત નથી. અમે તો મનુષ્યનું મનુષ્યત્વ વિચારી એમ જ માનીએ છીએ કે, શ્રુતિ કહે છે તેમ, '**परावर**' નું દર્શન થાય ત્યારે જ 'હૃદય ગ્રન્થિ ભેદાઈ જાય, અને સર્વ સંશયોનુ છેદન થાય.' અમે પોતે વિચાર-હીન જડવત્ પડી રહી સંશયાતીત દશા પ્રાપ્ત કર્યાનો દંભ કરવા કરતાં, અનેક હૃદયગ્રન્થિ અને સંશયજાલથી ભરેલું મનુષ્યત્વ સ્વીકારવું જ વધારે પસંદ કરીએ છીએ, અને અમારા વાચકોમાં પણ એ જ માગીએ છીએ. 'સુદર્શનના તન્ત્રીએ કાંઈ જગત્‌ના સંશયનિવારકનું આચાર્ય પદ લીધુ નથીઃ એ માત્ર પોતાનો અનુભવ અન્ય આગળ મૂકે છે,* એનો અનુભવ બીજાના અનુભવ સાથે મળે છે કે નહિ એ શાન્તિથી વિચારી જોવા કહે છે, યથાપ્રસંગ કારણો બતાવે છે, અને એ જ રીતે જાણવા માગે છે.

સામાન્ય નિબંધમાં જે ઉંચા પ્રકારની શૈલી, વિચારપદ્ધતિ અને સુશ્લિષ્ટતા સાચવવી પડે છે તેને બદલે કોઈ કોઈવાર વધારે સરલ, વધારે વાતચીતને મળતી, અને જુદા જુદા અનેક વિષયોને કાંઈક કાંઈક છેડતી એવી તરેહની પદ્ધતિ 'વિચારમાલા' દ્વારા સુદર્શનમાં દાખલ કરવા ઇચ્છા થઈ છે. કારણ એ પદ્ધતિના લાભ પણ જુદા જ પ્રકારના અને અનેક છે. આમ હોવાથી સ્વાભાવિક રીતે દીર્ઘકાળના મનનને પરિણામે સિદ્ધ એવાં સત્યો થોડાક શબ્દોમાં દર્શાવવાં પડે છે, કારણપ્રદર્શન કાંઈક એક સ્થળે કાંઈક અન્ય સ્થળે કરવામાં આવે છે, અને જ્યાં માત્ર હિસાબનો જવાબ જ વાચક આગળ મૂકવામાં આવે છે ત્યાં એની રીત સ્વયં કલ્પી લેવા વાચકને ગર્ભિત રીતે વિનંતિ થાય છે, જેથી નવીન અભ્યાસકની વિચાર-શક્તિ—સ્વયં શ્રમ કરવાથી—કેળવાય છે, અને આ રીતે 'ગંભીર પ્રશ્નોને થોડાએક શબ્દમાં પતાવી દેવામાં' પણ મહત્ત્વનો હેતુ રહેલો હોય છે. અમારે એમ કહેવું જોઈએ કે સ્વ. મણિલાલની 'અધ્યાત્મ પ્રશ્નમાલા' ના ધોરણથી આ ધોરણ કાંઈક જુદું જ છે. માત્ર બાહ્યાકાર ઉપરથી સામ્ય માની લેવું એ ભૂલ છે.

* ઉદાહરણ તરીકે—"સંસ્કૃત એટલું શાસ્ત્ર" સમજનારા જનોનો આપણામાં બહુ મ્હોટો વર્ગ છે એવો અમારો અનુભવ છે. રા. જિજ્ઞાસુનો અનુભવ એવો ન હોય તો એનો ઉત્તર એટલો જ છે કે—આપણો અનુભવ મળતો નથી. આ કરતા અધિક દલીલ અત્રે સંભવતી નથી. પ્રત્યેક વાચકે પોતાની આસપાસ દૃષ્ટિ ફેરવી સત્ય નક્કી કરી લીધું હશે જ.

૨ બીજું—ઉપરના પત્રમાં રા. 'જિજ્ઞાસુ' એ જે સભ્યતાપુરઃસર અને જિજ્ઞાસાના આકારમાં ચર્ચા કરી છે તે માટે એમનો ઉપકાર માની—એમાં ચર્ચેલા વિષય સંબંધે અમે એટલું કહીશું તો બસ થશે કેઃ—

વર્ણવ્યવસ્થા સર્વથા અનિષ્ટ છે એવો સિદ્ધાન્ત અમને આરોપતાં પહેલાં અમારો લેખ એક કરતાં વધારે વાર વિલોકવા રા. 'જિજ્ઞાસુ' એ કૃપા કરવી જોઈતી હતી. વળી વર્તમાન સમયના નિર્જીવ 'વાડાઓ'ના બચાવમાં પણ 'ઇવોલ્યૂશન થિઅરિ' ('=વિકાસક્રમવાદ') ના ભવ્ય નામનો આશ્રય લેનાર ગૃહસ્થને એ વાદના વિશાળ સાહિત્યનો અભ્યાસ કરવા, અભ્યાસ કર્યો હોય તો મનન કરવા, અને મનન કર્યું હોય તો શાંતિથી પુનરાવર્તન કરવા અમારી નમ્ર વિનંતિ છે. અમે માનીએ છીએ કે આવા શાન્ત વિચાર માટે રા. 'જિજ્ઞાસુ' એ તસ્દી લીધી નથી.—લીધી હોત તો અમારે એમને સ્મરણ કરાવવું ન પડત કે 'ઇવોલ્યૂશન થિઅરિ' "પૂર્વજ ગુણોની સંક્રાન્તિ (Law of Heridity)" ના નિયમમાં જ સમાપ્ત થતી નથી. કોઈ પણ અંગ સ્વકાર્ય કર્યા વિના લાંબો વખત પડી રહે તો તે નિર્જીવ થઈ વિનાશ પામે છે અને પછી "પૂર્વજ ગુણોની સંક્રાન્તિ" ને પ્રસંગ જ રહેતો નથી એ નિયમ પણ 'ઇવોલ્યૂશન થિઅરિ'નો જ ભાગ છે, અને એને આધારે અમે અમારા બ્રાહ્મણબન્ધુઓને સ્વકાર્ય કરવા તરફ પ્રવૃત્ત થવાને ઉદ્બોધન કરીએ છીએ. બીજી રીતે બોલીએ તો, "પૂર્વજ ગુણોની સંક્રાન્તિ"માં રા. 'જિજ્ઞાસુ'ના કરતાં વસ્તુતઃ અમને અધિક શ્રદ્ધા છે માટે જ અમારૂં કહેવું છે કે વર્તમાન બ્રાહ્મણોમાં વિદ્યા હશે તો ભવિષ્યના બ્રાહ્મણોમાં એ સહજ રીતે આવશે, નહિ હોય તો નહિ આવે. વળી રા. 'જિજ્ઞાસુ' ને એ પણ સ્મરણમાં હોવું જોઈએ કે જેમ સહજ (inherited) ગુણો સંતતિમાં સંક્રાન્ત થાય છે, તેમ જ પ્રાપ્ત (acquired) ગુણો પણ થાય છે, અને તેમ થતાં જ્યાં વિદ્યા લાંબો કાળ વસશે ત્યાં જ ભવિષ્યમાં ખરૂં બ્રાહ્મણત્વ આવશે એ અમારૂં વાક્ય, 'ઇવોલ્યૂશન થિઅરિ' થી દલીલ કરનાર ગૃહસ્થને અગ્રાહ્ય ન જ હોવું જોઈએ. વળી ગુણોની સહજતા ઉપર ભાર મૂકતાં પહેલાં એક વાત એ પણ લક્ષમાં લેવા જેવી છે કે જેમ જેમ વિકાસ ક્રમમાં ઉંચે ચઢતા જઈએ છીએ તેમ તેમ સ્વભાવ કરતાં અનુકરણ અને કેળવણીની અસર અધિક દીઠામાં આવે છે અને તેમાં પણ દેહ કરતાં આત્માના

ગુણોમાં તો એનો બહુ મોટો ભાગ રહે છે.+ અમે દિલગીર છીએ કે આ સર્વ સત્યનું રા. 'જિજ્ઞાસુ'ને વિસ્મરણ થઈ ગયું છે. પણ આમાં બહુ આશ્ચર્ય જેવું નથી, કારણ સારા સારા લેખકો પણ અર્ધા સમજાએલાં× 'સાયન્સ' નાં સત્યોનો વ્યવહારમાં કેવો દુરુપયોગ કરે છે એ સુવિદિત છે.

એક બીજી, પૂર્વના જેવી જ સુપ્રસિદ્ધ દલીલ એ છે કે 'જન્મના યોગ વિના હિન્દુઓના વર્ણભેદ જેવો ભેદ સર્વત્ર જોવામાં આવે છે.' ખરી વાત છે. પણ એ અન્યત્ર જોવામાં આવતો વર્ણભેદ ખોટો છે કે સારો છે? ખોટો છે તો એના અનુકરણથી શો લાભ છે? સારો છે તો દલીલ ખાતર એમ પણ કેમ ન કહી શકાય કે ત્યાંનો વર્ણભેદ, 'જન્મના યોગ વિના'નો છે માટે જ સારો છે! અમારો પોતાનો અભિપ્રાય તો એવો છે કે અન્ય પ્રજાઓને જોઇએ તેવું ન પ્રતીત થએલું એવું શાસ્ત્રીય સત્ય પ્રાચીન હિન્દુસ્થાનને જડયું હતું—જે સત્ય વર્તમાન હિન્દુસ્થાન વાસ્તવિક રીતે જોતાં ખોઈ બેઠું છે. "હિન્દુઓની વર્ણવ્યવસ્થા જાતિભેદથી યોજાએલ છે" એમાં સ્વતઃ કાંઈ જ અનિષ્ટ નથી, પણ અર્થયુક્ત જાતિભેદ એ જ લાભકારક છે, અર્થહીન જાતિભેદથી કાંઈ જ ફાયદો નથી, ઉલટી હાનિ છે. ગમે તેવા મનોહર દેહમાં પણ ચૈતન્ય ઊડી ગયા પછી તો દુર્ગન્ધ જ પેદા થાય છે એ સત્ય અત્રે સ્મરણમાં લાવવા જેવું છે. વર્તમાન દશા એવી છે કે નહિ એ વિષે બે મત થવાનો તો સંભવ જ નથી; તથાપિ 'કારણ આપ્યા વિના એક ગંભીર પ્રશ્નને થોડાએક શબ્દોથી પતાવી દેવામાં આવે છે'—એવા આરોપથી મુક્ત રહેવા માટે અમે મિસિસ ઍનિ બેસન્ટનો અનુભવ પ્રમાણ તરીકે અત્રે ટાંકીએ છીએ. એ કહે છે:—

+ "The lower down we go in the scale of animal intelligence the more seems due to inherited instincts: the higher we go the more is due to imitation and to the training rendered possible by the greater size and complexity of the brain, and necessary by the prolongation of infancy."

—*'Darwinism and Politics.'*

× આ શબ્દ માટે રા. જિજ્ઞાસુ' ની અમે ક્ષમા ઇચ્છીએ છીએ. અમે આખું વાકય 'ડાર્વિનઝમ્ એન્ડ પૉલિટિક્સ' નામના લેખમાંથી લીધુ છે—જે મૂળમા આ પ્રમાણે છે:—"It is instructive to notice the way in which half-understood scientific theories are misapplied to practical matters."

"It is clear and we all know it, however devoted our belief in the Hindu faith may be, that the four castes of the old time are not really amongst us to-day. If we test them by the test of the Shastras, if we test them by the test of the Lawgiver, we shall find that they are shams to a very large extent, as much a sham and a farce in the East as the titles of the nobility are a sham and a farce in the West."*

કોઈ કહી શકશે કે આ બાઈ હિન્દુધર્મ વિરુદ્ધ એક ક્ષણ વાર પણ ભૂલ કરે એમ છે? પ્રસંગોપાત્ત અત્રે એ પણ ઉમેરીશું કે જે વર્ગ ઉપરનો અમારો આક્ષેપ આ ચર્ચાનો વિષય થઈ પડયો છે તે વર્ગ ઉપર જ એ આ અધોગતિના આરંભની જવાબદારી મૂકે છે. એ કહે છેઃ—

"ભાઈઓ! હું તમને કહું છું—અને મ્હારો તમને મ્હોંએમ્હોં સ્પષ્ટ કહેવાનો હક છે, કારણ પશ્ચિમ દેશમાં જ્યાં તમારા ઉપર આક્ષેપ થાય છે ત્યાં હું તમારો બચાવ કરૂં છું—કે આ અધઃપાતની શરૂઆત, જે વર્ણ સર્વથી ઉમદામાં ઉમદા હોવી જોઈએ, પવિત્ર હોવી જોઈએ, જે સર્વથી ઉચ્ચ હોવી જોઈએ, ત્યાંથી જ થાય છે."×

હવે અમે પૂછીશું કે જો આ પ્રમાણે સ્પષ્ટ ખરેખરૂં બોલી દેવાનો હક

* "હિંદુધર્મમાં આપણી ગમે તેવી દૃઢ શ્રદ્ધા હોય તોપણ એટલું તો ખુલ્લું છે અને એ આપણે સર્વ જાણીએ છીએ કે પ્રાચીન સમયનું ચાતુર્વર્ણ્ય આજ આપણામાં ખરેખરૂં જોતાં નથી જ. આપણે એને શાસ્ત્રોની કસોટીથી તપાસીએ, શાસ્ત્રકાર (મનુ)ની કસોટીથી તપાસીએ, તો જણાશે કે તે ઘણે ભાગે ઢોંગ જ છે, પશ્ચિમમાં જેમ અમીરાઈના ખિતાબો ઢોંગ અને ફારસ જ છે તેમ અત્રે વર્ણવ્યવસ્થા પણ ઢોંગ અને ફારસ જ છે."

× "I say to you, my brothers—and I have the right to speak to you plainly face to face, for I defend you in the West and there speak in defence of you where I find you attacked—I have a right to say to you face to face that the beginning of the degradation lies on the caste that ought to be the noblest, that ought to be the highest, that ought to be the purest."

એક પરદેશી બાઇમો છે, તો આ દેશમે પોતાની માતૃભૂમિ કહી શકનાર એક હૃદયને નથી ?

એક ત્રીજી શંકા એવી છે કે "વર્ણવ્યવસ્થા તુટતાં હિન્દુપ્રજાના પ્રજાત્વનો નાશ પામવા સંભવ છે કે નહિ ?" હિન્દુપ્રજાનું પ્રજાત્વ જો વર્તમાન સમયની નિર્જીવ દશામાં આવી રહેતું હોય તો ખરેખર બહુ દુર્ભાગ્યની વાત છે. અને અમને તો લાગે છે કે હિન્દુપ્રજા વખતસર સ્વકર્તવ્ય સમજશે નહિ તો એ સ્થિતિ બહુ દૂર પણ નથી. એના પ્રજાત્વની આશા ત્યાં સુધી જ છે કે જ્યાં સુધી એના અદ્‌ભુત ભૂતકાલ માટે એને મમત્વ છે, જ્યાં સુધી સીતા, રામ, પાંડવ, દ્રૌપદી, કૃષ્ણ, અર્જુન આદિ નામો સાંભળી હિન્દુરુધિર હિન્દને એક છેડેથી બીજે છેડે સુધી સરખી રીતે ઉછળે છે. પરંતુ આ ભૂતકાલને વર્તમાન જોવા ખરેખરી તીવ્ર ઇચ્છાપૂર્વક પ્રવૃત્તિ જો નહિ થાય, ચાલતી વર્ણદશાથી સંતુષ્ટ રહેવામાં કર્તવ્યભંગનું જો એને ભાન નહિ થાય, તો વિશ્વનિયમાનુસાર અસત્પ્રવૃત્તિનું જે પરિણામ થવું જોઈએ તે થશે જ—કાંઈક થઈ પણ ચૂક્યું છે, પણ હજી થતું અટકાવી શકાય એમ છે, અને એ આપણા હાથમાં છે.

વળી, સામાન્ય રીતે પ્રાચીન મહર્ષિઓને ચાલતી દશા ઇષ્ટ હોય એમ માનવું એ તો એમની પવિત્ર કીર્તિને કલંક આરોપવા જેવું છે. તેઓમાંના સર્વના+ વિચારોની 'એકવાક્યતા' કરવાનું કામ તો જેમને માથે લેવા ઇચ્છા હોય તેઓ ભલે લે, અમે તો માત્ર એમાંના એક મૂર્ધાભિષિક્ત વાક્યનો જ અત્રે ઉપયોગ કરીશું. મનુનો શ્લોક સુપ્રસિદ્ધ જ છે કે,

"यथा दारुमयो हस्ती यथा चर्ममयो मृगः।
यश्च विप्रोऽनधीयानस्त्रयस्ते नाम बिभ्रति॥"

"જેવો લાકડાનો હાથી,
જેવો ચામડાનો મૃગ,
તેવો વિદ્યા વિનાનો બ્રાહ્મણ—"

+ રા. 'જિજ્ઞાસુ' ઇચ્છે છે તેવી 'એકવાક્યતા' અમે ચાર શબ્દોમાં જ કરી દઇશું. સુભાગ્યે અસંખ્ય શ્લોકો ટાંકવાની જરૂર રહેતી નથી. મૂળમાં મનુનો શ્લોક અમે મૂકેલો જ છે, અને એની સાથે "**यद्वै किं च मनुरवदत् तद्भेषजम्**" એ શ્રુતિ મૂકી લેશો એટલે રા. 'જિજ્ઞાસુ'ની ઇચ્છાનુસાર અમારા સિદ્ધાન્તને અનુકૂલ "એકવાક્યતા" થઈ જશે—જો કે અમારે આ સ્થળે કહેવું જોઇએ કે 'શાસ્ત્ર'ના સંબન્ધમાં રા. જિજ્ઞાસુએ બતાવેલા વિચાર અમને સંમત નથી.

અર્થાત્ બ્રાહ્મણ નહિ પણ બ્રાહ્મણાકાર રમકડું—બ્રાહ્મણાભાસ.

જાતિ ઉપરથી ગુણકર્મનું અનુમાન કરવું રા. 'જિજ્ઞાસુ' વાજબી ગણે છે. પરંતુ આ અનુમાનનું યાથાર્થ્ય જાતિમાં સત્ત્વ હોય ત્યાં સુધી જ સંભવે છે એ ભૂલવાનું નથી. એનિ બેસંટનું કહેવું માન આપવા જેવું છે કે જાતિ ઉપરથી ગુણકર્મનું અનુમાન કરવું તે કરતાં ગુણકર્મ ઉપરથી જાતિનું અનુમાન કરવું વધારે યોગ્ય છે. *ઉપનિષદ્‌માંનું **સત્યકામ જાબાલનું** પ્રખ્યાત આખ્યાન પણ આ પ્રસંગે સ્મરણમાં લેવા જેવું છે.

આ સિદ્ધાન્તો હવે વિચારદશામાંથી આગળ લઈ જઈ આચારદશામાં ઉતારવાનો સમય આવ્યો છે એટલે આ વિષે અધિક વિસ્તર કરવો અમને અરુચિકર લાગે છે. અને અમારે કહેવું જોઈએ કે હજી સુધી પણ વર્તમાન જાતિભેદ નિર્જીવ અને અનિષ્ટ છે એ સત્યના સમર્થન માટે "અનેક દૃષ્ટિએ અવલોકન" કરવાની જરૂર રહેતી હોય તો એ ખરેખર બહુ આશ્ચર્ય અને ખેદની વાત છે. આશા છે કે આટલા જ ટૂંકા પણ કાંઈક દિગ્દર્શક ઉત્તરથી રા. જિજ્ઞાસુ'ને સારી રીતે સંતોષ થશે કે ઉપર બતાવ્યા

---

* "Suppose a Brahman Soul—I mean a highly developed, a spiritual Soul is seeking incarnation, and comes to India and searches for a Brahman's family, and finds the Brahmans ignorant of Sanskrit, of the Vedas, and of the real meaning of the Shastras, and finds with them the outer appearance and no inner reality; and suppose he finds the inner reality in some other caste or even in some other race? Suppose in a Shudra family he finds men and women who are pious, religious, who lead noble, pure and useful lives; it may well be that the Brahman Soul takes on the outer degradation of the body, prefering the degradation of the physical to the degradation of the spiritual. For what is a Real Brahman? A Brahman Soul or a Brahman Body?"—

સારાંશઃ—"એમ ધારો કે એક બ્રાહ્મણ જીવ અવતરવાનો છે; હિન્દુસ્થાનમાં સર્વત્ર બ્રાહ્મણોમાં અજ્ઞાન છે, અને શુદ્ર વર્ણમાં વા અન્ય પ્રજામાં વિદ્યા છે; હવે કહો કે એ જીવ ક્યાં અવતરશે? એ બ્રાહ્મણદેહ પસંદ કરશે કે બ્રાહ્મણજીવ? ખરો બ્રાહ્મણ કોણ? બ્રાહ્મણદેહ કે બ્રાહ્મણજીવ?

પ્રમાણે (૧) અમારા પક્ષમાં જ 'ઇવોલ્યૂશન થિઅરિ'નો વાસ્તવિક અને સંપૂર્ણ સ્વીકાર છે; (૨) અન્ય પ્રજાને અગોચર એવું શાસ્ત્રીય તત્ત્વ માત્ર હિન્દુઓને—પણ તે પ્રાચીન હિન્દુઓને જ—વિદિત હતું, અને વર્તમાન 'નાતજાત' તો લગભગ દુર્ગન્ધમય મૃત શરીર સમાન છે; (૩) હિન્દુ પ્રજાનું પ્રજાત્વ જો આના ઉપર જ આધાર રાખતું હોય તો આવી નિર્જીવ સ્થિતિ મટાડી એમાં જીવન લાવવાની જરૂર છે; (૪) મનુવાક્ય પણ અમારી તરફ છે, અને તેથી રા. જિજ્ઞાસુએ બતાવેલા 'એકવાકયતા'ના ન્યાયે શ્રુતિ પણ અમારી તરફ છે, કારણ શ્રુતિ કહે છે કે—

"**यद्वै किं च मनुरवदत्तद् भेषजम्**"
"જે કાંઈ મનુએ કહ્યું છે તે હિતકારી છે."

[સુદર્શન; ફેબ્રુઆરી ૧૯૦૨]

૧૬

શાસ્ત્રદૃષ્ટિએ "હરિજનો" નો પ્રશ્ન

એક મહાપંડિત શાસ્ત્રી મહારાજની વાત છે કે એમને ત્યાં એક જણ વ્યવસ્થા (ધર્મશાસ્ત્રના વિષયમાં નિર્ણય) લેવા ગયો. મહારાજ જમીને પડખું ફરી સૂતા હતા, અને બંને તરફ પોથીઓના ઢગ પડ્યા હતા. સૂતે સૂતે જ શાસ્ત્રીજીએ વ્યવસ્થા આપી દીધી. બીજે દિવસે કાંઈક શંકા પડતાં એ જ માણસ ફરી પૂછવા ગયો. આ વખતે પણ મહારાજ કાલની માફક જ જમીને આરામ લેતા હતા, પણ તે બીજે પડખે. આજ એમણે કાલ કરતાં ઉલટી જ વ્યવસ્થા આપી! તે ઉપરથી પેલા માણસે પ્રશ્ન કર્યો કે "મહારાજ! કાલે આપે કહ્યું હતું તેથી આજ આપ ઉલટું જ કહો છો. એમ કેમ?" શાસ્ત્રીજીએ ઉત્તર આપ્યો: "કાલે હું કયી તરફ મ્હોં કરી સૂતો હતો?" પૃચ્છકઃ "ડાબી તરફ." શા૦ "અને આજ"? પૃચ્છકઃ "જમણી તરફ." શા૦ "હવે ખુલાસો થયો? ગઈ કાલે મ્હારા મ્હોં આગળ પેલી પોથીઓ હતી અને આજ આ છે એટલામાં બધું સમજી લેજો."

આ વાર્તાનો જે કોઈ પુરુષ હિન્દુધર્મશાસ્ત્રોના ઉપહાસ માટે ઉપયોગ કરશે તે એનું રહસ્ય કદી પણ સમજી શકશે નહિ. "**वेदा विभिन्ना स्मृतयो विभिन्ना नासौ मुनिर्यस्य मतं न भिन्नम्**"—એ જૂની મહાભારતની ઉક્તિ છે—અને એ ઉક્તિમાં નોંધેલી વિવિધ મતભેદરૂપી વસ્તુસ્થિતિ એ હિન્દુધર્મના જીવન્ત સ્વરૂપનું ભવ્ય ચિહ્ન છે. હિન્દુધર્મનો ઇતિહાસ ઓછામાં ઓછા પાંચ સાત હજાર વર્ષનો છે, અને તે પણ એથન્સ કે પેલેસ્ટાઇન જેવડી ન્હાની ભૂમિનો નથી, પણ એક મ્હોટા ખંડનો છે. અને તે પણ એક જ જાતિના લોકનો નથી, પણ અનેક જાતિના લોકનો, તેઓના પરસ્પર વ્યવહારનો તેમ જ પરિહાર (ત્યાગ) નો છે. તેમાં પણ વળી હિન્દુધર્મશાસ્ત્ર એટલે સામાન્ય ધર્મનાં વચનો નહિ, પણ ઉપર કહી તેવી હજારો વર્ષની, એક મ્હોટા ખંડની, અનેક જાતિની અનેક સંસ્કૃતિઓની ગૂંથણી—જેમાં સોના રૂપા અને લોઢાના જુદા જુદા તાર ઓળખી શકાય છે, કેટલીક વાર મહાત્માઓના ઉપદેશરૂપી અગ્નિથી અનેક ધાતુઓની એક લગડી થઈ ગએલી જ નજરે પડે છે, વા એક જ ધાતુનો સ્વાભાવિક વા આગન્તુક મેલ અગ્નિની જ્વાળાથી ફૂંકાઈ જતો

દેખીએ છીએ.×—આવી સ્થિતિમાં, હિન્દુધર્મશાસ્ત્રનાં વચનોમાં જે ભિન્નતા દષ્ટિગોચર થાય છે એ એ શાસ્ત્રોને એક ઉન્મત્તના પ્રલાપરૂપ ન ઠરાવતાં, હિન્દુધર્મને એક અદ્‌ભુત ભવ્યતા અર્પે છે.

ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે શાસ્ત્રોનાં વચનોની વિભિન્નતામાં દેશ, કાળ, પ્રસંગ,+ અધિકાર અને ઉપદેષ્ટાના સામર્થ્ય ઉપરાંત પણ એક કારણ છે અને તે તે તે શાસ્ત્રની વિશેષ દષ્ટિઃ અર્થાત્ જે શાસ્ત્રને અંગે એ વચન ઉચ્ચારવામાં આવે છે તે શાસ્ત્રને અંગે જ એનું પ્રામાણ્ય સમઝવાનું હોય છે, એટલે કે છેવટના નિર્ણયમાં તે તે શાસ્ત્રનું બલાબલ તપાસવાનું રહે છેઃ જેમકે, અર્થશાસ્ત્ર કરતાં ધર્મશાસ્ત્ર બળવાન અને ધર્મશાસ્ત્ર કરતાં મોક્ષ (અધ્યાત્મ)શાસ્ત્ર બળવાન—જે બલાબલનો સિદ્ધાન્ત સ્પષ્ટ શબ્દોમાં આપણા શાસ્ત્રકારોએ સ્વીકાર્યો છે.*

અત્રે એક વાત વળી વિશેષ જાણવા જેવી છેઃ 'ધર્મ' શબ્દ આપણે ગૂજરાતીમાં જે અર્થમાં વાપરીએ છીએ તેના કરતાં સંસ્કૃતમાં એ શબ્દનો અર્થ એક રીતે વિશાળ, અને બીજી રીતે સંકુચિત છે—જેથી ધર્મશાસ્ત્રનું પ્રામાણ્ય અને ગૌરવ આંકવામાં ઘણીવાર ભૂલ થાય છે. હિન્દુસ્થાનના ધાર્મિક જીવનના ઇતિહાસમાં એક એવો સમય આવ્યો કે જે વારે ધાર્મિક જીવનની બે ભાવના સ્પષ્ટ જુદી પડી ગઈ; એક ભાવના પ્રવૃત્તિની અને બીજી નિવૃત્તિની, એક કર્મની અને બીજી જ્ઞાનની, એક ગૃહસ્થની અને બીજી વાનપ્રસ્થ વા સંન્યાસની. આમ થયું એટલે 'ધર્મ'શબ્દનો વિશાળ અર્થ રાખી, 'પ્રવૃત્તિધર્મ' અને 'નિવૃત્તિધર્મ' એમ ધર્મના બે વર્ગ પાડવામાં આવ્યા; અથવા તો એ જ શબ્દના અર્થને સંકોચાવીને 'બ્રહ્મ'–યાને 'અધ્યાત્મ'શાસ્ત્રથી પૃથક્ 'ધર્મ'શાસ્ત્ર રાખવામાં આવ્યું. તાત્પર્ય કે આપણે જેને ધાર્મિક જીવન કહીએ છીએ, એ સંબન્ધી શાસ્ત્રના સિદ્ધાન્ત જાણવા માટે આપણે 'ધર્મશાસ્ત્ર' ઉપરાંત બ્રહ્મવિદ્યા યાને અધ્યાત્મશાસ્ત્રના ગ્રન્થો અવલોકવા જોઈએ, અને તેમાં ધર્મશાસ્ત્ર કરતાં અધ્યાત્મશાસ્ત્ર, ધર્મ-મીમાંસા કરતાં બ્રહ્મમીમાંસા, ઉચ્ચતર પ્રમાણ મનાય છે એ લક્ષમાં રાખવું જોઈએ.

× જેમકે માંસભક્ષણ અને યજ્ઞમાં હિંસા.

+ જુવો "સ્મૃતિચન્દ્રિકા" માં દેશધર્મ અને કાલધર્મ સંબન્ધી પ્રકરણ.

* "**अर्थशास्त्रात्तु बलवद्धर्मशास्त्रमिति स्थितिः ॥**" યાજ્ઞવલ્કય સ્મૃતિ; તથા ધર્મ(કર્મ)મીમાંસા અને બ્રહ્મમીમાંસા, યાને પૂર્વમીમાંસા અને ઉત્તરમીમાંસા પરત્વે ભાષ્યકારનાં વચનો.

વળી અધ્યાત્મશાસ્ત્રથી ધર્મશાસ્ત્ર જુદું પડ્યું એટલે ધર્મશાસ્ત્રથી નૈતિક ભાવના પણ અલગ થઈ જઈને દેશ જાતિ કુલ આદિના આચાર—એ આચાર અને સ્વતન્ત્ર નૈતિક ભાવનાનો વિરોધ પ્રકટ થઈને કેટલીકવાર એમ પણ બન્યું છે કે એક જ પુસ્તકમાં બંનેની નોંધ જોવામાં આવે છે, અને શાસ્ત્રકારનું તાત્પર્ય એ આચાર ઉપદેશવાનું નહિં, પણ બને તો એ આચાર ત્યજી એને સ્થળે ઊંચી નૈતિક ભાવના સ્થાપવાનું હોય એમ દેખાય છે. પણ જેટલે અંશે 'Lawgiver' યાને કાયદા બાંધનારના અર્થમાં એ પુરુષ 'ધર્મ'–શાસ્ત્રકાર છે તેટલે અંશે એને પ્રચલિત રૂઢિ યાને લોકના રીત-રિવાજરૂપ વસ્તુસ્થિતિ સ્વીકારવી પડે છે, અને જેટલે અંશે એ 'Moral teacher' યાને નૈતિક ભાવના ઉપદેશનારના અર્થમાં 'ધર્મ'–શાસ્ત્રકાર છે તેટલે અંશે એ ધર્મશાસ્ત્રકાર પ્રચલિત રીતરિવાજને ઓળંગી એની પાર જઈ બોલે છે. વળી આ ઉપરાંત એક ઝીણી વિચારવા જેવી વાત એ પણ રહે છે કે અમુક વચન કોના મુખનું છે, અર્થાત્ કયા શાસ્ત્રકારનું છે—મતાન્ધ શિવપન્થી કે વિષ્ણુપન્થીનું છે, મતાન્ધ જિનમાર્ગી કે વેદ-માર્ગીનું છે, એટલું જ નહિ પણ કયા પાત્રનું છે—અર્જુનનું કે ભીમનું, યુધિષ્ઠિરનું કે ધૃતરાષ્ટ્રનું કે વિદુરનું? બલ્કે કયા પ્રસંગનું છે? અને તે પૂર્વપક્ષનું છે કે ઉત્તરપક્ષનું? એમાં મનુષ્યની ઉચ્ચભાવના યાને સિદ્ધાન્ત ઉપદેશવાનું તાત્પર્ય છે કે સામાન્ય મનુષ્યપ્રકૃતિ અને એની દુર્બળતા આલેખવાનો આશય છે? આવી આવી દેખીતી ઝીણી પણ શાસ્ત્રાર્થ-નિર્ણયમાં બહુ મહત્ત્વની એવી ઘણી વાતો છે જે લક્ષ બહાર રાખવાથી ઘણા અનર્થ થાય છે.

ઉપલી વાતનાં કેટલાંક પરચુરણ ઉદાહરણો સંભારી જઈ જે મુદ્દાની વાત માટે આ લેખ લખ્યો છે તે ઉપર આવીશું.

"**आत्मानं सततं रक्षेद्दारैरपि धनैरपि**" એ મહાભારતની પંક્તિ છે પણ એમાં રહેલી નીતિ ઉપદેશવાનો મહાભારતકારનો આશય છે એમ કોણ કહેશે? અથવા તો સામાન્ય કોટિની નીતિભાવનામાં પણ એને કોણ સંઘરશે? "**शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनम्**—" એમાં ઘણું સત્ય છે. પણ શરીરને પંપાળી રાખવા માટે પણ આ પંક્તિ ઘણી વાર ટંકાય છે. પરંતુ કોણ લક્ષમાં રાખે છે કે પાર્વતીનો તપશ્ચર્યાનો અડગ નિશ્ચય કસવા સારુ શિવજીએ ઉચ્ચારેલું આ વચન પૂર્વપક્ષ છે, ઉત્તર પક્ષ નથી. મહાભારતમાં ધૃતરાષ્ટ્ર વારંવાર કહે છે કે—**दिष्टमेव परं मन्ये पौरुषं चाप्यनर्थकम्**" (નસીબ એ જ મ્હોટી વાત છે. પુરુષાર્થ

નકામો છે.) પણ વસ્તુતઃ મહાભારતકારનું આ સિદ્ધાન્તસૂત્ર છે એમ મહાભારતનું ઉપદેશરહસ્ય વિચારનાર કદી પણ કહેશે નહિ.* "**कामिनीषु विवाहेषु शपथे नास्ति पातकम्**"="સ્ત્રીઓ આગળ અને વિવાહના કામમાં જૂઠા સોગન ખાવામાં પાપ નથી."—એવું મનુસ્મૃતિનું વચન છે. અને એને મળતાં ગૌતમ અને વસિષ્ઠનાં પણ વચન છે. પણ વસ્તુતઃ એમાં મનુષ્યપ્રકૃતિની નિર્બળતા નોંધવા ઉપરાંત શાસ્ત્રકારનું વિશેષ તાત્પર્ય માનવા કારણ નથી.×

વળી શિવ વિષ્ણુ વગેરે દેવતાઓની નિન્દા અને સ્તુતિનાં પરસ્પર વિરુદ્ધ અસંખ્ય વચનો પુરાણોમાં મળે છે; એક ઠેકાણે ભસ્મ રુદ્રાક્ષની સ્તુતિ તો બીજે ઠેકાણે એની નિન્દા, એક ઠેકાણે ત્રિપુડ્રનો વિધિ તો બીજે ઠેકાણે એનો નિષેધ, પરંતુ એ સર્વ શિવવિષ્ણુરૂપ એક જ પરમાત્માનું ખરૂં તત્ત્વ ભૂલીને દુરાગ્રહની મદિરાથી ચકચૂર બનેલા જનોએ દાખલ કરી દીધાં છે એ સુપ્રસિદ્ધ છે. પરંતુ એ નિન્દાના મૂળમાં તે તે જનોના આચારરૂપી ઐતિહાસિક કારણ પણ રહ્યું છે એ ભાગવતની દક્ષપ્રજાપતિના યજ્ઞના ધ્વંસની કથા વાંચવાથી સમઝાશે.

---

* વસ્તુતઃ આ વચનમાં મહાભારતકારે અદ્ભુત સામર્થ્યથી ધૃતરાષ્ટ્રના પાતનું રહસ્ય સૂચવ્યું છે. આ વચનથી ધૃતરાષ્ટ્ર વારવાર પોતાની નિર્બળતાનો બચાવ કરે છે—જેમ જેમ એના કુળ ઉપર વિનાશ ધસતો આવે છે તેમ તેમ એમાંથી વિશેષ શીખામણ લેવાને બદલે એ સઘળી ભાવિની રમત છે એમ સમજે છે, અને આ સમજણને પરિણામે એ ક્રમે ક્રમે વધારે ને વધારે નિર્બળતાના ગર્તમાં ડૂબતો જાય છે—જુવો "મહાભારતનું ઉપદેશરહસ્ય."

× મનુસ્મૃતિમાં એ વચન જે સ્થળે છે ત્યાંથી ઉઠાવી લેવામાં આવે તો એની પહેલાંના અને પછીના શ્લોક વચ્ચે સંબન્ધ તૂટતો નથી, બલ્કે ઠીક બેસી જાય છે. વળી, આ એક સામાન્ય લોકોક્તિનો જ અનુવાદ છે એમ મનસ્મૃતિનો એક વિદ્વાન અંગ્રેજ ટિપ્પણકાર કહે છેઃ

" I regard this verse as a proverbial saying independent of the position in which it is found, like many others in our text ".

બીજા ઉદાહરણ માટે જુવો—" આપણો ધર્મઃ યુધિષ્ઠિરનું અસત્ય કથન " (પૃ. ૧૭૭) જ્યાંના પ્રસંગને કવિની દૃષ્ટિએ ન અવલોકવાથી મહાભારતકારને અન્યાય થાય છે.

શાસ્ત્રોનાં વચનોનો મુખ્ય ભંડાર—મહાભારત અને સ્મૃતિઓ, જેનો વિચાર અત્રે પ્રસ્તુત છે તેમાં, "**यदिहास्ति तदन्यत्र यन्नेहास्ति न तत् क्वचित्**" (= "જે આમાં છે તે જ બીજે છે, અને જે અહીં નથી, તે બીજે ક્યાંય નથી.") એવી જેની સ્તુતિ છે એ ગ્રન્થમાં—મહાભારતમાં—શું ન મળે? સેંકડો વર્ષની અનેક જાતિની અને અનેક પ્રાન્તની સંસ્કૃતિઓ એ મહાન ગ્રન્થમાં પ્રતિબિમ્બિત થઈ છે.—

મહાભારતના અનુશાસન પર્વમાં ઉમા–મહેશ્વરસંવાદમાં ઠીક જ કહ્યું છે કેઃ—

धर्मा बहुविधा लोके श्रुतिभेदमुखोद्भवाः ।
देशधर्माश्च दृश्यन्ते कुलधर्मास्तथैव च ।
जातिधर्मा वयोधर्मा गुणधर्माश्च शोभने ।
शरीरकालधर्माश्च आपद्धर्मास्तथैव च ।
एतद्धर्मस्य नानात्वं क्रियते लोकवासिभिः ॥

મૂળ શ્રુતિના ભેદે કરીને, તેમ જ દેશ કુળ જાતિ વય ગુણ શરીર કાળ અને આપત્તિને લઇને, ધર્મમાં અનેક ભેદ ઊપજ્યા છે.

સ્મૃતિઓ તો (એમાં બને ત્યાં સુધી આર્યતા દાખલ કરવાનો યત્ન કરતાં છતાં) જાતજાતના રિવાજ સ્વીકારીને જ પ્રવર્તે છે. બૌધાયન કહે છેઃ "**पञ्चधा विप्रत्तिपत्तिः दक्षिणतः तथोत्तरतः । यानि दक्षिणतस्तानि व्याख्यास्यामः । यथैतदनुपनीतेन सहभोजनं भार्यया सहभोजनं पर्युषितभोजनं मातुलपितृष्वसृदुहितृगमनमिति । अथोत्तरतः ऊर्णाविक्रयः सीधुपानमुभयदद्भ्यवहारः आयुधीयकं समुद्रयानम् । इतर इतरस्मिन् कुर्वन् दुष्यतीति । देशप्रामाण्यात् ।**" પાંચ બાબતમાં ઉત્તર અને દક્ષિણના આચારમાં ફેર છેઃ વગર જનોઈ દીધેલાની સાથે જમવું, સ્ત્રી સાથે જમવું, વાશી ખાવું, મામા ફોઈની કન્યા પરણવી એમ દક્ષિણમાં ચાલે છે. ઊન વેચવાનો ધંધો કરવો, દારૂ પીવો, બે દાંતનાં જનાવરનો આહાર કરવો (મનુમાં નિષેધ છે), શસ્ત્રોથી આજીવિકા (લશ્કરી સિપાહીગીરી) કરવી, દરિયાઈ સફરે જવું (આ પણ ઉપલા શબ્દની માફક આજીવિકાના અર્થમાં સમજવાનું છે, એટલે કે ખલાસીનો ધન્ધો કરવો) આવા ઉત્તરના રિવાજ છે. આ ઉપરાંત બૃહસ્પતિ, દેવલ, ગૌતમ અને વરાહમિહિર વગેરે તે તે દેશના આચાર ગણાવે

છે તથા પાળવાનું કહે છે. બૃહસ્પતિ તેમ કરવામાં કારણ બતાવે છે કે "**देशजातिकुलानां च ये धर्मास्तत्प्रवर्तिताः । तथैव ते पालनीयाः प्रक्षुभ्यन्त्यन्यथा प्रजाः ।**" "દેશ કુળ અને જાતિના ધર્મ જેવા ચાલ્યા આવે છે તેવા જ પાળવા, નહિ તો પ્રજામાં ખળભળાટ થઈ જાય."— અર્થાત્ રાજ્યની શાન્તિ ખાતર આ નિયમ છે. આવા રિવાજોને બનતાં સુધી આર્ય કરવાનો મનુ આગ્રહ ધરાવે છે, અને કહે છે કે **सद्भिराचरितं यत् स्यात् धार्मिकैश्च द्विजातिभिः । तद्देशकुलजातीनामविरुद्धं प्रकल्पयेत्** " અર્થાત્ ઉચ્ચ નીતિની ભાવનાને બનતાં સુધી દેશ કુલ અને જાતિના રિવાજ સાથે જોડવી. આર્યો સિન્ધુનદીના તટથી કન્યાકુમારી સુધી પ્રસર્યાં એ દરમિયાન એમણે કેવા કેવા રીતરિવાજ જોયા હશે ? એ રીતરિવાજ જોવાથી તથા એના સંસર્ગમાં આવવાથી એમના પોતાના રીતરિવાજ ઉપર કેવી કેવી અસર થઈ હશે?— એ ઇતિહાસનો મહિમા સમઝનાર કેમ ભૂલી શકે? મનુસ્મૃતિમાં આસુર રાક્ષસ પૈશાચ આદિ વિવાહના, અને કુંડ ગોલક ગૂઢજ કાનીન અપવિદ્ધ આદિ પુત્રોના પ્રકાર નોંધ્યા છે તેથી એ જાતના પુત્રો ઉત્પન્ન કરવામાં મનુનો આશ્રય લેવો ઉચિત ગણાશે? વિશાળ દેશના અને અનેક જાતિના કાયદા બાંધનાર તરીકે મનુને પોતાના પૂર્વકાળના તેમ જ પોતાના સમયના નિન્દ્ય વ્યવહારો પણ ધ્યાનમાં રાખવા પડ્યા છે. એ વ્યવહારને નીતિની ભાવનાથી સુધારવાનો વા ઊખેડવાનો પણ પોતે યત્ન કરે છે. પણ એ વ્યવહારને એક સ્મૃતિકાર તરીકે એ ભૂલી શકે નહિ. આનું એક ઉદાહરણઃ 'નિયોગ' (ભાઈની વિધવામાં પ્રજોત્પત્તિ)નો રિવાજ એ વર્ણવે છે, પણ અન્તે કહે છે કે વેનરાજાએ વર્ણોનો સંકર કરી દીધો તે પછીથી નિયોગ નિન્દ્ય ગણાય છે* બીજું ઉદાહરણઃ માંસભક્ષણ—બ્રાહ્મણ જાતિમાં પણ—મનુસ્મૃતિકારને જાણીતું છે. અને અનેક જાતનાં માંસમાં એ ભક્ષ્યાભક્ષ્યનો વિવેક કરે છે, પણ "**प्रवृत्तिरेषा भूतानां निवृत्तिस्तु महाफला**" આમ એક જ વાક્યમાં માંસભક્ષણનો ચાલુ રિવાજ—એ પ્રત્યે મનુષ્યની સ્વાભાવિક પ્રવૃત્તિ નોંધવાની સાથે, અહિંસાની ઊંચી ભાવના તરફ પોતાનું અન્તરનું વલણ પ્રકટ કરી દે છે. દ્યૂત રમનારને દેશપાર કરવાનું એ કહે છે, પણ ખરેખર વ્યવહારમાં એ આજ્ઞા અમલમાં મૂકાતી

---

* "**ततः प्रभृति यो मोहात् प्रमीतपतिकां स्त्रियम् । नियोजयत्यपत्यार्थं तं हि गर्हन्ति साधवः**" ॥

હોય તો દ્યૂત રમનારા હોય જ કેમ ? તે છતાં તેઓનું અસ્તિત્વ હોઇને જ શ્રાદ્ધમાં એમને નોતરવા નહિ એમ મનુજીનો નિષેધ બની શકે છે. આવતી કાલે શું ખાઇશું એની દરકાર કર્યા વગર સાદું અને ઊંચું વિદ્યાનું જીવન બ્રાહ્મણોનું આલેખ્યું છે, અને એના સાટામાં બલ્કે એને આધારે, બ્રાહ્મણોને કેટલાક વિશેષ અધિકારો પણ આપ્યા છે, પણ તે સાથે કેટલાક બ્રાહ્મણો માંસ વેચવાનો ધન્ધો પણ કરતા હશે એમ બતાવનારૂં મનુસ્મૃતિમાં વાક્ય પણ છે ! મનુમહારાજ સવર્ણ ભાર્યા પરણવાનો ઉપદેશ કરે છે, પછી અનુલોમ વિવાહ સુધી સંમતિ આપે છે, છતાં પ્રતિલોમ વિવાહની પણ અનેકવિધ સન્તતિ વર્ણવે છે. આ જોતાં મનુસ્મૃતિના સમયની સ્થિતિ પરત્વે બે અનુમાન સંભવેછેઃ સવર્ણ અને અનુલોમનો નિયમ ભવિષ્ય માટે હોય અને પ્રતિલોમ વિવાહ છૂટથી ચાલતો હોય; અથવા તો, સવર્ણ અને અનુલોમ વિવાહ જ ઉચિત ગણાતા હોય, અને માત્ર કેટલીક જાતિઓની ઉત્પત્તિ વિષે પૂર્વકાળના પ્રતિલોમ વિવાહથી ખુલાસો કરવાનો યત્ન થતો હોય. આમાંનું બીજું અનુમાન સંભવને વિશેષ અનુસરતું છે. આ પ્રતિલોમ વિવાહથી ઉત્પન્ન થતી સન્તતિનાં જે નામ આપ્યાં છે તેમાંનાં ઘણાં તો મૂળસંસ્કૃત કે તદ્ભવ પ્રાકૃત પણ નથી, કિંતુ અનાર્ય* છેઃ જેમકે **पौल्कस–पुक्कस**; કેટલાંક સંસ્કૃત છે, તે પણ એના અર્થ સાથે સંબન્ધ ધરાવતાં નથી—જેમકે **वैदेहक**. અર્થાત્ આ જાતિઓની મૂળની અનાર્યતા મનુસ્મૃતિ વખતે ભૂલાઇ ગઈ છે, અનાર્યો આર્ય જનસમાજમાં ભળી ગયા છે, અને મૂળ તો એ આર્યો જ છે એવી સુન્દર કલ્પના દાખલ થઈ છે. × આ જાતના લોક પ્રથમ 'અન્ત્યાવ-

* આ લેખમાં 'અનાર્ય' શબ્દનો અર્થ સિન્ધુ અને સરસ્વતીને કાંઠે વસેલા આર્યલોકથી ભિન્ન એવો સમજવો. વર્તમાન સંસ્કૃત ભાષા એ પણ હિન્દમાં વસેલા આર્યોની એક અવાન્તર જાતિની જ ભાષા છે અને બીજી આર્ય જાતિઓની ભાષા એના મુકાબલામાં ટકી શકી નથી, અને માત્ર થોડાક શબ્દો મૂકતી ગઈ છે એમ ઘણા વિદ્વાનોનું માનવું છે. આ રીતે કેટલીક લુપ્ત થએલી આર્યજાતિઓનો પણ અનાર્ય શબ્દના અર્થમાં સમાવેશ થાય છે. આ નિર્ણયને મનુસ્મૃતિનો ટેકો છેઃ " **मुखबाहूरुपज्जानां या लोके जातयो बहिः । म्लेच्छवाचश्चार्यवाचः सर्वे ते दस्यवः स्मृताः** " —અર્થાત્ 'દસ્યુ' (આ લેખના ' અનાર્ય ')માં આર્ય અને મ્લેચ્છ ઉભય ભાષા બોલનારી કેટલીક જાતિઓ આવે છે.

× **ब्राह्मणः क्षत्रियो वैश्यस्त्रयो वर्णा द्विजातयः । चतुर्थ एकजातिस्तु शूद्रो नास्ति तु पञ्चमः ।** આથી ઉલટું, મનુનું બીજું વચન જુવોઃ

સાયી,' 'અન્ત્યજ' 'અતિશૂદ્ર' ગણાતા, અને એમાંના કેટલાક જતે દહાડે શૂદ્રની પંક્તિ પણ પામ્યા. એ લોકોની સાથે જે અધમતા અને અસ્પૃશ્યતાનું વિશેષણ જોડાએલું છે એ મૂળ એમની અનાર્યતાનું અને એ અનાર્યતા સાથે જોડાએલાં ગુણકર્મનું પરિણામ છે.

હવે શાસ્ત્રકારોએ કયી કયી જાતિને 'અન્ત્યજ'માં ગણાવી છે એ જોઈએ:

"रजकश्चर्मकारश्च नटो बुरुड एव च
कैवर्तमेदभिल्लाश्च सप्तैते चान्त्यजातयः (जाः स्मृताः)"

બીજું—

"चण्डालः श्वपचः क्षत्ता सूतो वैदेहकस्तथा ।
मागधाऽऽयोगवौ चैव सर्वे ह्यन्त्यावसायिनः" ॥

આમાંના 'રજક' (ધોબી) અને 'ચર્મકાર' (ચમાર) ને 'અન્ત્યજ' ગણવાનું કારણ એમના ધન્ધાની મલિનતા છે જ. પણ બાકીના બીજા 'અન્ત્યજ' શાથી ? કાલિદાસાદિ કવિઓનાં નાટક જેવાં તેવાં પ્રાચીન નથી—એમાં 'નટ' અન્ત્યજ જણાતા હોય એમ લાગે છે ? સ્પષ્ટ છે કે 'નટ' શબ્દથી આર્યજાતિના નટ નહિ, પણ દોરડાં ઉપર નાચનારી હીન જાતિ પ્રાચીનકાળમાં એવો ધંધો કરતી હશે તેને એના ધંધાના કારણથી નહિ, પણ અનાર્યતાના કારણથી, અને એ અનાર્યતા સાથે જોડાએલી આચાર અને દેહવસ્ત્રાદિકની મલિનતાના કારણથી 'અન્ત્યજ' કહી છે. 'બુરુડ' શબ્દ તો સ્પષ્ટ રીતે જ અનાર્ય છે. 'કૈવર્ત' —માછીનો ધંધો પણ અનાર્ય

" **मुखबाहूरुपज्जानां या लोके जातयो बहिः । म्लेच्छवाचश्चार्यवाचः सर्वे ते दस्यवः स्मृताः**" અર્થાત્ દસ્યુઓ તે બ્રાહ્મણ ક્ષત્રિય વૈશ્ય અને શૂદ્ર એ ચારની બહારની જાતિઃ આ એનો વિરોધપરિહાર એવી રીતે કે આર્યસમાજમાં માત્ર ચાર જ વર્ણ, પાંચ નહિ—અને દસ્યુઓ એ વર્ણ બહાર. ક્રમે ક્રમે એ જ જનસમાજમાં ભળ્યા, એમ સિદ્ધ કરવાનો આ લેખનો ઉદ્દેશ છે. વિશાળ દૃષ્ટિ થતાં મનુને ત્યાં સુધી ભાસવા લાગ્યું કે—"**शनकैस्तु क्रियालोपादिमाः क्षत्रियजातयः । वृषलत्वं गता लोके ब्राह्मणादर्शनेन च । पौण्ड्रकाश्चौड्रद्रविडाः काम्बोजा यवनाः शकाः । पारदापह्लवाश्चीना किराताः दरदाः खशाः**" બ્રાહ્મણ ધર્મથી ભ્રષ્ટ થવાથી ક્ષત્રિયો શૂદ્રતાને પામ્યા અને તેઓની પૌંડ્રક, ઓડ્ર, કામ્બોજ, યવન, શક, પહ્લવ, ચીન, કિરાત, દરદ અને ખશ એ નામની જાતિઓ બંધાઈ. આ કલ્પના પણ અનાર્ય જાતિને આર્ય માની લેવાની ઇચ્છાથી ઊપજી છે.

છે. 'મેદ' અને 'ભિલ્લ' પણ ખુલ્લાં અનાર્ય નામ જણાય છે. બીજા શ્લોકનું 'આયોગવ' પણ એવી જ કોઈ જાતિનું વાચક છે. 'વૈદેહક' અને 'માગધ'નો ધંધો મલિન નથી, અને એ પ્રાચીન હિન્દુસ્થાનના અમુક પ્રાન્તના વતનીઓનાં નામ છે એ આપણે જાણીએ છીએ. એટલે હવે વિચાર એ ઉપસ્થિત થાય છે કે એ પ્રાન્તના સઘળા જ વતનીઓ અન્ત્યજ ગણાતા હોય તો તેમાં તે સમયની તેમની અનાર્યતા સિવાય બીજું શું કારણ હોઈ શકે? 'સૂત'નો સૂ ધાતુ સાથે સંબન્ધ માની એનો અર્થ અનૌરસ પુત્ર માનીએ અને એવા પુત્રને હીન જાતિના ગણી એમને 'અન્ત્યજ'માં લેખ્યા હોય એ સંભવે છે.* 'ક્ષત્તા'ના મૂળ ધાતુનો એના અર્થ સાથે કાંઈ સંબન્ધ બેસતો નથી. એટલે, માગધ વૈદેહક સૂત અને ક્ષત્તાને પૂર્વોક્ત શ્લોકમાં ભલે અન્ત્યજ કહ્યા, પણ ઇતિહાસમાં એમને અસ્પૃશ્ય ગણ્યા હોય એમ જોવામાં આવતું નથી. વિદુર, કર્ણ, રોમહર્ષણ જનક સુદક્ષિણા+ એ શું અસ્પૃશ્ય ગણાતાં હતાં? બુદ્ધ અને મહાભારત બલ્કે ઉપનિષત્કાળથી માંડી આજ પર્યન્ત તો એ જાતિના લોક અસ્પૃશ્ય ગણાયા નથી. તો પછી સ્પષ્ટ છે કે આવાં વચનો અતિ પ્રાચીન—અનાર્યકાળની જ કોઈક સ્થિતિ ઉપર રચાએલાં છે. અને મનુ વગેરે સ્મૃતિઓમાં એ સૌ જાતિઓને આર્યોના અનુલોમ પ્રતિલોમ—વિવાહથી ઊપજેલી વર્ણસંકર જાતિઓ તરીકે વર્ણવી છે એમાં પૂરૂં ઐતિહાસિક સત્ય નથી.× જેમકે ભૃજ્જકંટક, આવન્ત્ય, વાટધાન, સલ્લ, મલ્લ, લિચ્છિવિ,

* '**ब्राह्मण्यां क्षत्रियात् सूतः**' એમ સૂતની ઉત્પત્તિ કહેવાય છે. અને કૌર્મ પુરાણમાં વળી જુદું જ વર્ણન છે: **वैन्यस्य पृथोर्यज्ञे वर्तमाने महात्मनः सुत्यायमभवत्सूतः प्रथमं वर्णवैकृतम्**—આમ સૂતની યજ્ઞમાંથી ઉત્પત્તિ કહી છે, અને પુરાણાન્તરમાં રોમહર્ષણનામના સૂતને (જેણે શૌનકાદિક ઋષિઓને પુરાણ સંભળાવ્યાં) શાનક મુનિ '**अग्निकुण्डसमुद्भूतसूतनिर्मलमानसे**' ઇત્યાદિ શબ્દોમાં વર્ણવે છે.

+ દિલીપની પત્ની "**तस्य दाक्षिण्यरूढेन नाम्ना मगधवंशजा । पत्नी सुदक्षिणेत्यासीदध्वरस्येव दक्षिणा**"—રઘુવંશ.

× 'પુરૂં' કહેવાનું કારણ કે તે વખતે વર્ણસંકર જાતિઓ તો થતી હશે અને તે પહેલાં થઈ પણ હશે, પણ વર્ણસંકર તરીકે વર્ણવેલી ઘણી જાતિઓ વસ્તુતઃ વર્ણસંકર નથી પણ અનાર્ય છે, એ એમનાં નામ ઉપરથી, તેમ જ નામને જન્મના પ્રકાર સાથે સંબન્ધ ન હોવાથી સ્પષ્ટ જણાઈ આવે છે.

કારુષ, આવર્તક, કટધાનક, પુષ્પશેખર, સજ્જલ, અમ્બષ્ઠ, શિલીન્ધ્ર, ધિગ્વણ, પારશવ, છત્રપ, દોલ, ઉલૂક, વત્સર, આભીર, મૌષ્ટિક, માહિષ્ય, મંગુર, મંડૂષ, મૌષ્કલિ, કુક્કુટક; ખસ, પુક્કસ, ચુચૂ, મદ્ગુ ઇત્યાદિ અસંખ્ય જાતિઓનાં નામ અને વર્ણસંકરપ્રકાર મનુ યાજ્ઞવલ્કયાદિ સ્મૃતિ તથા મિતાક્ષરા ઉપરની બાલંભટ્ટી ટીકામાં÷ જોઈ લેવાં.

ઇતિહાસના દીપ વિના એકલાં શાસ્ત્રનાં વચન વાંચવાથી સત્ય જડે એમ નથી એ બતાવવા માટે આટલો વિસ્તાર કર્યો. હવે એક તત્કાલ ઉપયોગી મુદ્દાની વાત ઉપર આવીએ. ઉપર 'અન્ત્યજ' જાતિમાં 'ચંડાલ' અને 'શ્વપચ' ગણાવ્યા છે તેમાં "**क्षत्तुर्जातस्तथोग्रायां श्वपाक इति कीर्तितः**—'ક્ષત્તા' પિતાથી 'ઉગ્રા' માતામાં ઉત્પન્ન થએલા તે 'શ્વપાક,' એમ 'શ્વપાક' વા 'શ્વપચ'નું વર્ણન છે. આમાં 'ક્ષત્તા' અને 'ઉગ્ર' શબ્દ છે એના અર્થઃ શૂદ્ર પિતા અને ક્ષત્રિય માતાથી ઉત્પન્ન થએલ તે 'ક્ષત્તા,' અને શૂદ્ર માતા અને ક્ષત્રિય પિતાથી ઉત્પન્ન થએલ તે 'ઉગ્ર' એ પ્રમાણે છે. એટલે હવે શ્વપાક તે કોણ એ સમજાયું. શૂદ્ર પિતા અને ક્ષત્રિય માતાથી ઉત્પન્ન થએલા પુરુષ શૂદ્ર માતા અને ક્ષત્રિય પિતાથી ઉત્પન્ન થએલી કન્યા સાથે પરણે અને સન્તાન ઉપજાવે તો એ સન્તાન 'શ્વપાક' કે 'શ્વપચ' કહેવાય. હવે 'શ્વપચ' શબ્દનો અવયવાર્થ વિચારોઃ કૂતરાં રાંધીને ખાનાર તે 'શ્વપચ.' હવે કહો કે ક્ષત્રિય અને શૂદ્રના વિવાહથી બે પેઢીમાં એવી અધમતા આવી જતી હશે કે એને પરિણામે માણસ કૂતરાંનું માંસ ખાવા લાગી જાય, અને અસ્પૃશ્ય બને? તો પછી ખુલ્લું છે કે 'શ્વપચ' નામની મૂળ અસ્પૃશ્ય જાતિ છે તે કૂતરાં ખાનાર કોઈક અનાર્ય જાતિ છે. બીજો શબ્દ 'ચંડાલ' વા 'ચાંડાલ': અને એનું વર્ણન 'ચંડાલ' એટલે શૂદ્ર પિતાથી બ્રાહ્મણી માતામાં ઉત્પન્ન થએલ તે.* 'ચંડાલ'ના ગુણ ભાગવતમાં નીચે પ્રમાણે વર્ણવ્યા છેઃ—

÷ આ ટીકાનું '**वर्णजातिविवेक**' નામનું પ્રકરણ પ્રાચીન મધ્યકાલીન અને અર્વાચીન ભારતની જાતિઓ સંબન્ધી શોધ કરવામાં બહુ ઉપયોગી થાય એવું છે. જેને સમય હોય તે પ્રથમ એનું અંગ્રેજીમાં ભાષાન્તર કરી પછી સેન્સસ રિપોર્ટની મદદથી તથા જાતે હિન્દુસ્થાનમાં ફરીને એ સંબન્ધી શોધ કરવા બેસી જશે તો સ્હેલાઇથી કોઈ પણ યુનિવ્હર્સિટિની ડૉકટરની ડિગ્રી મેળવી શકશે.

* **आयोगवश्च क्षत्ता च चण्डालश्चाधमो नृणाम् ।**
प्रातिलोम्येन जायन्ते शूद्रादपसदास्त्रयः ॥ मनु०

अशौचमनृतं स्तेयं नास्तिक्यं शुष्कविग्रहः ।
कामः क्रोधश्च तर्षश्च स्वभावोऽन्तेवसायिनाम् ॥

—"અશૌચ, અસત્ય, ચોરી, નાસ્તિકતા, શુષ્ક કલહ, ક્રોધ અને તૃષ્ણા એ અન્ત્યજોનો સ્વભાવ છે."× અહીં પણ એ વિચાર ઉપસ્થિત થાય છે કે એક શૂદ્ર બ્રાહ્મણ કન્યા સાથે પરણે અને પ્રજોત્પત્તિ કરે તો એ પ્રજા ઉપર જણાવેલા ગુણવાળી થઈ જાય એ સંભવ છે? અનુમાન તો એમ જ થાય છે કે મૂલ 'ચંડાલ' તે ચંડ પ્રકૃતિની અનાર્ય જાતિ હોવી જોઇએ અને એનાથી દૂર રહેવા માટે એને અડવાનો નિષેધ છે. રામાયણમાં આપેલું ચંડાલનું નીચેનું વર્ણન વાંચતાં એની અનાર્યતા સ્પષ્ટ દેખાઈ આવે છે.

अथ राञ्यां व्यतीतायां तस्यां राजा बभूव ह ।
चण्डालदर्शनो राम सद्य एव दुराकृतिः ॥
नीलपीताम्बरधरो रक्ताम्बरकृतोत्तरः ।
संरब्धताम्रघोराक्षः करालो हरिपिङ्गलः ।
ऋक्षचर्मनिवासी च लोहाभरण भूषितः ॥

—રાત પૂરી થતાં, લાલ અને વિકરાળ દેખાવ, લીલો પીળો રંગ, લોઢાનાં આભૂષણ, અને રીછનું ચામડું પહેરેલું—એવી ચાંડાલની આકૃતિ રાજાની થઈ ગઈ.

આ વર્ણન ઉપરથી તેમ જ અન્યત્ર જોવામાં આવતાં શ્મશાનવાસ વગેરે લક્ષણ ઉપરથી ચંડાલ એ એક અનાર્યજાતિનું જ વિશેષનામ હોવું જોઇએ એ ખુલ્લું છે. છતાં ઉપર જણાવેલા* સંકરથી જ એ જાતિ ઉત્પન્ન થએલી માનીએ તોપણ સાધારણ શૂદ્ર અને બ્રાહ્મણીના વિવાહથી ઉપર ચીતરી છે તેવી ચંડતા સંભવતી નથી. એટલે ચંડાલ-માતા બ્રાહ્મણી અનાર્ય શૂદ્રને ઘેર નીકળી ગએલી માનવી જોઇએ. હવે વર્તમાન સમયના

× આ શ્લોક શિક્ષકોપયોગી હિન્દુ વેદધર્મના "ચાર વર્ણો"ના પાઠમાં મેં ટાંક્યો છે. એ સંબન્ધે એક અન્ત્યજશાળાના શિક્ષકે મને આક્ષેપરૂપે લખી મોકલ્યુ કે અન્ત્યજો સ્વભાવે આવા નથી હોતા. મને દિલગીરી થાય છે તે એકે શિક્ષકે એ વાતમાંથી જે અનુમાન કાઢવું જોઈતું હતું તે ન કાઢ્યું, અને વૃથા મ્હારા ઉપર કોપ કર્યો: અનુમાન સ્પષ્ટ છે કે શાસ્ત્રકારોએ જે અન્ત્યજોને અસ્પૃશ્ય ગણ્યા છે તે ઉપરના ગુણવાળાને જ.

* બ્રાહ્મણીમાં શૂદ્રથી.

ઢેડ ચમાર અને ભંગી જુવો, અને કહો કે એમની આકૃતિમાં ઉપર વર્ણવી તેવી અનાર્યતા દેખાય છે? એઓમાં પરમાર, ચોહાણ, સોલંકી વગેરે ક્ષત્રિયકુળનાં નામ છે અને એ એ એ કુળમાંથી પતિત થયા છે એવી એમની સાંપ્રદાયિક કથા છે. વળી, પ્રાચીન ગ્રન્થોમાં 'ચંડાલ' કે 'ચાંડાલ' શબ્દના સહગામી શબ્દ 'શ્વપચ' કે 'શ્વપાક', 'પૌલ્કસ' કે 'પુક્કસ' જોવામાં આવે છે× અને તે સ્પષ્ટ રીતે અનાર્ય છે. યજુર્વેદમાં પુરુષમેધમાં પૌલ્કસના બલિદાનનો વિધિ છે એથી પણ એની અનાર્યતા સિદ્ધ છે.

આપણા પૂર્વજોએ અનાર્યને પણ આર્ય કરી લીધા, અને આપણે આર્યને પણ અસ્પૃશ્ય કહી બહાર કાઢીશું? ક્ષણવાર માનો કે હાલની અસ્પૃશ્ય જાતિ એ પ્રાચીન ચાંડાલો અને શ્વપચોની જ સંતતિ છે, તથાપિ પૂર્વની સ્થિતિથી **ઊતરી પડેલા** બ્રાહ્મણોને તમે પૂર્વવત્ બ્રાહ્મણ માનો છો, તો પૂર્વની સ્થિતિમાંથી **સુધરેલી** અસ્પૃશ્ય જાતિને તમે સ્પૃશ્ય નહિ માનો? કેટલો અન્યાય? ધંધાની અને આચારની મલિનતાના કારણથી એમનો સ્પર્શ કરવો ઠીક ન લાગે એ સમઝાય એવું છે, પણ તેઓ ખ્રિસ્તી થઈ સ્વચ્છ રહેતાં શીખે છે ત્યારે આપણે એમને અડીએ છીએ અને તે યોગ્ય છે, તેજ રીતે હિન્દુ રહીને તેઓ સ્વચ્છતા પાળે તો શા માટે એ અસ્પૃશ્ય રહેવા જોઈએ? પણ આ વિષયમાં હિન્દુ જનસમાજનો મત એકાએક બદલાઈ જવો સંભવિત નથી. પૃથ્વીના સઘળા લોકોમાં મૂળ સાચા બ્રાહ્મણ જેટલી સ્વચ્છતાથી રહેનાર કોઈ લોક નથી, એટલે બ્રાહ્મણોના નેતાપણા નીચે ઊછરેલો હિન્દુ જનસમાજ મલિનતા પ્રત્યે અસાધારણ જુગુપ્સા ધરાવે એ સ્વાભાવિક છે. પરંતુ અત્યારે બ્રાહ્મણોમાં પણ મૂળની સ્વચ્છતા રહી નથી એ જોતાં હવે એ રૂઢિ હસવા જેવી થઈ પડી છે. તેમ, અસ્પૃશ્ય વર્ગે પણ પોતાની મલિનતા ત્યજી બાકીના જનસમાજના દુરાગ્રહને સંપૂર્ણ રીતે ખોટો પાડવાની જરૂર છે.

છેવટે એટલું જ કહેવાનું કે આપણા ભાઈઓએ શાસ્ત્રોનાં વાક્યોને જડતાથી વળગી ન રહેતાં એના મૂળમાં રહેલા ઇતિહાસ ઉપર ધ્યાન દેવું જોઇએ અને એના પ્રકાશથી શાસ્ત્રનું મર્મ સમઝવા યત્ન કરવો જોઇએ. મિ. વેલ્સની સાથે મળીને "Upon the matter of the teaching of

---

× चाण्डालोऽचाण्डालः पौल्कसोऽपौल्कसः (બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ્).

history I am a fanatic" એમ કહેવાનું મન થાય છે. આ ઐતિહાસિક દૃષ્ટિબિન્દુ રૂઢિને વળગી રહી શાસ્ત્રાર્થ કરનારને પરવડતું નથી, પણ આપણા પૂર્વજો ઐતિહાસિક સ્થિતિ પ્રમાણે શાસ્ત્રોને અનુસરતા નવાં શાસ્ત્રો રચતા એમ બતાવનારા ઘણા દાખલા છે.

" सिन्धुसौवीरसौराष्ट्रान् तथा प्रत्यन्तवासिनः । अङ्गवङ्गकलिङ्गांश्च गत्वा संस्कारमर्हति ।

—આ વાક્યમાં સિન્ધુ સૌવીર સૌરાષ્ટ્રાદિ દેશમાં જનારને પુનઃ સંસ્કાર યાને ફરી જનોઈ દેવું પડે એમ કહ્યું છે. છતાં કૃષ્ણ પાંડવ વગેરેએ એ દેશમાં જવાથી જનોઈ બદલ્યાનું ક્યાંય સાંભળ્યું છે? અને અત્યારે પણ એ પ્રમાણે કોણ કરે છે? એ દેશો જે સમયમાં મ્લેચ્છ જાતિઓથી આક્રાન્ત હતા તે વખતને માટે જ એ વચન હતું અને તે વખતે જ એ પળાતું. હવે એ સ્થિતિ બદલાઈ ગઈ છે તેની સાથે રિવાજ પણ બદલાઈ ગયો છે. મનુસ્મૃતિના ટીકાકાર મેધાતિથિ 'આર્યાવર્ત' અને 'મ્લેચ્છ દેશ' કોને ગણવા એ બાબતમાં લખે છે કે—"મ્લેચ્છો બ્રહ્માવર્ત વગેરે દેશ જીતી લઇને એમાં વસે તો તે મ્લેચ્છ દેશ સમજવો, અને કોઈ આર્ય ક્ષત્રિય રાજા મ્લેચ્છોને જીતી એમના દેશમાં ચાતુર્વર્ણ્યની સ્થાપના કરે અને આર્યાવર્તમાં જેમ ચાંડાલોની વ્યવસ્થા કરી છે તેમ મ્લેચ્છોની વ્યવસ્થા કરે તો એ મ્લેચ્છ દેશ પણ યજ્ઞિય (યજ્ઞ કરવા લાયક આર્ય) ગણાય." આવું મર્મગ્રાહી દૃષ્ટિબિન્દુ શાસ્ત્રાર્થ–વિચારમાં આવવું જોઇએ.

શાસ્ત્રાર્થવિચારમાં આ ઐતિહાસિક દૃષ્ટિબિન્દુ ઉપરાંત એક મ્હોટી જરૂર ખરા ઊંડા અને ગંભીર અર્થમાં ધાર્મિક દૃષ્ટિબિન્દુની છે. ઉપર જણાવ્યું તેમ, સંસ્કૃતમાં "ધર્મ" શબ્દ લોકના રીતરિવાજના અર્થમાં વપરાઈ જતો હોવાથી, તેમ જ અધ્યાત્મશાસ્ત્રથી ભિન્ન એવા કર્મકાંડના અર્થમાં પણ સંકોચાઈ ગયેલો હોવાથી, ધર્મના વિષયમાં સામાન્ય લોકો જોઈએ તેવી વિશાળ દૃષ્ટિ ધરાવી શકતા નથી. આથી વ્યવહાર અને પરમાર્થ વચ્ચે તેઓ કૃત્રિમ ભેદ પાડે છે, અને અમુક તો અમુક અધિકારીનું જ એવું અતિશય નિયન્ત્રણ કરે છે. જેમકે, વ્યવહારમાં પડેલા ગૃહસ્થે જાણે સંન્યાસધર્મ બિલકુલ પાળવાનો જ ન હોય, જ્ઞાનની તો જાણે સંન્યાસી થયા વિના આશા જ રાખી ન શકાય, શંકરાચાર્યે મનીપાપંચકમાં ઠેઠ

સાથે પણ આત્મભાવ અનુભવ્યો એ આત્મભાવ તરફ ગૃહસ્થે તો જાણે મુખ પણ કરવાનું ન હોય—એવી એવી ભ્રાન્તિઓ પ્રવર્તે છે. મનુષ્યજન્મ દુર્લભ છે, એ પ્રાપ્ત થયા પછી આખો જન્મારો કર્મકાંડના વિધિ-નિષેધ પાળવામાં જ ગાળવો, સંન્યાસ ન લઈ શકાય તો સંન્યાસની ઝાંખી પણ ન કરવી એ સ્થિતિ ખરા ધાર્મિક હૃદયને માટે વિષમ છે. ઉદય પામતા પહેલાં ઉદયગિરિની પાછળ રહીને સૂર્ય જેમ પૃથ્વીને ઊજાળે છે, તેમ આપણાં અધ્યાત્મશાસ્ત્ર પણ ધર્મશાસ્ત્રને ન ઊજાળે?

[વસન્ત, શ્રાવણ-ભાદ્રપદ, સંવત ૧૯૮૮]



१७

स्पृश्यास्पृश्यत्वमीमांसा ।

यन्नामधेयश्रवणानुकीर्तनात्
यत्प्रह्वणाद्यत्स्मरणादपि क्वचित् ।
श्वादोऽपि सद्यः सवनाय कल्पते
कुतः पुनस्ते भगवन्नदर्शनात् ॥— भागवतम् ।

अन्नमयादन्नमयमथवा चैतन्यमेवचैतन्यात् ।
द्विजवर दूरीकर्तुं वाञ्छसि किं ब्रूहि गच्छ गच्छेति ॥
मनीषापञ्चकम् ॥

नारायणं नमस्कृत्य नरंचैव नरोत्तमम् ।
देवीं सरस्वतीं चापि शास्त्रं किमपिचिन्तये ॥

अधुना भारतवर्षे चाण्डालादिपदवाच्यत्वेनाभिमता ये जाति विशेषाः सन्ति ते वेदानुसारिभिर्वर्णैः स्पृश्या अस्पृश्या वेति विषये महती विप्रतिपत्तिर्दरीदृश्यते ॥ अस्पृश्या एव, तेषां सर्वैर्धर्मशास्त्रैः साक्षात् प्रायश्चित्तविधानमुखेन वा स्पृश्यत्वनिषेधात्—इत्येकः पक्षः। स्पृश्या एव "एकोदेवः सर्वभूतेषु गूढः" इत्याद्यैकात्म्य-प्रतिपादकश्रुतिप्रामाण्यात्," "विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि। शुनिचैवश्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः" इति भगव-द्वचनाच्च इत्यपरः पक्षः। एवं विप्रतिपत्तावुपस्थितायामादौतावत् सामान्यतः विप्रतिपत्तिरहस्यं चिन्त्यते। पश्चात् विप्रतिपत्तिपरि-हारं विधाय सिद्धान्तं स्थिरीकरिष्यामः ॥

अस्ति किल भारतवर्षे पण्डितपुरी नाम नगरी। तत्र कोऽपि विकल्पनाथो नाम मीमांसापारावारपारीण आचार्यवरो निवसति। स एकदाऽऽत्मनः सरस्वतीमन्दिराख्ये पुस्तकागारे कानपि ग्रन्थान् पर्यालोचयन् दिवास्वापो निषिद्ध इति जानन्नपि धर्म-वशान्मुहुर्तमात्रं निद्रामगमत्। निद्रोपरमे यदा नेत्रे उन्मीलयति; तदा स्वसमीपे बद्धाञ्जलिं किमपि पुरुषमपश्यत्। तेन पुरुषेणा-चार्यवरः सप्रश्रयं प्रार्थितः—'भगवन्। अस्मिन् धर्मविषये निर्णयं दातुमर्हसी'ति। एवं कस्मिंश्चित् धर्मविषये निवेदिते आचार्येण तन्निर्णयो दत्तः। किन्त्वनेन तस्य संशयो द्विगुणीभूतः। तेन

पुनरप्याचार्यः पृष्टः—'भगवन्। पूर्वेद्युर्मयाऽत्रागताय मम प्रतिनिवेशनेऽस्मिन्नेव विषये भवताऽन्यैव धर्मव्यवस्था दत्ता अद्य तु तद्विपरीतं कथ मुच्यते?' आचार्यः प्रश्नमुखेनोत्तरमदात्। 'तस्मिन्दिनेऽहमुत्तराभिमुख आसम् दक्षिणाभिमुखो वा?।' उत्तराभिमुख इति पुरुषेणोक्तम्। आचार्योऽवदत्—'अद्य तु?' पुरुष आह-'दक्षिणाभिमुख' इति। तदाचार्येणाभिहितम्—यानि पुस्तकानीदानींममाभिमुखं सन्ति तेष्वेवयेव प्रतिपादितं, यानि पुनः परस्मिन्नहन्यासंस्तेषु तद्विपरीतमिति॥

इयमाख्यायिका नास्तिकैः परिकल्पितेति नैव मन्तव्यम्। "वेदा विभिन्नाः स्मृतयो विभिन्ना नासौमुनिर्यस्य मतं न भिन्नम्" इति महाभारतकारेणाप्युद्घोषितत्वात्। किन्त्वेतावता बहुविधमतभेदेन श्रुतिस्मृत्यादिप्रमाणग्रन्थानामप्रामाण्यं प्रसज्येतेति न भेतव्यम्। कुतो नेति चेच्छ्रूयताम्। इदमेव शास्त्राणां भूषणं यत्तेषु विप्रतिपत्तयो विद्यन्ते। कस्यचिद् अल्पज्ञस्य जीवस्य कृतौ एकमेव मतं संभवति किंतु "सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्ष" इत्यादिश्रुत्युक्तसर्वव्यापकमहापुरुषस्य कृतौ सहस्रविधा मतविशेषा परस्परं विरोधं परिहाय निवसेयुस्तत्र किमाश्चर्यम्?। एवमपि विरुद्धानामविरोध इति तून्मत्तप्रलपितमिति चेन्न। अविरुद्धानामेव विरोध इति भाष्यते न विरुद्धानां विरोध इति। विरुद्धानां सतां कथमविरुद्धानामित्युच्यते इति चेन्न। विरोधपरिहारोऽस्माकं शास्त्रविद्भिः क्वचिदुपसर्गापवादन्यायेन, क्वचित्सामान्यविशेषकल्पनया, क्वचिद्गुणप्रधानभावाङ्गीकारेण, क्वचिदधिकारिभेदविमर्शन क्वचिद्वक्तृश्रोत्रौचित्यचिन्तया, क्वचित्प्रयोजनभेददर्शनेन क्वचिच्छास्त्रभेदानुसंधानेन चेति बहुधा कृतः। क्वचित्तु तेषां वैयधिकरण्येन विरोध एव न जायते।—अत एव महाभारतेऽनुशासनपर्वणि केचन धर्मभेदा परिगणिताः। तद्यथा—

धर्मा बहुविधा लोके श्रुतिभेदमुखोद्भवाः
देशधर्माश्चदृश्यन्ते कुलधर्मास्तथैव च
जातिधर्मा वयोधर्मा गुणधर्माश्च शोभने
शरीरकालधर्माश्च आपद्धर्मास्तथैव च
एतद्धर्मस्य नानात्वं क्रियते लोकवासिभिः।

एवम् "अन्तःपुरुषेण कालरूपेण यो ह्यहि'स्तस्य धर्मप्रभवस्य सर्वाधारमहापुरुषस्य देशकालाद्युपाधीनां नानात्वं तत्तदुपाध्युपहितत्वं च इति सर्वं समञ्जसम् ॥

देशकृतो भेदः बोधायनेनैवमुदाहृतः—"पञ्चधाविप्रतिपत्तिः दक्षिणतः तथोत्तरतः। यानि दक्षिणतस्तानि व्याख्यास्यामः। यथैतदनुपनीतेन सहभोजनं भार्यया सहभोजनं पर्युषितभोजनं मातुलपितृष्वसृदुहितृगमनमिति ॥ अथोत्तरतः। ऊर्णाविक्रयः सीधुपानमुभयदद्भ्यवहारः आयुधीयकं समुद्रयानम्। इतर इतरस्मिन् कुर्वन् दुष्यतीति देशप्रामाण्यात् ॥"

कालकृतो धर्मभेदो यथा सत्ययुगे ये धर्मा न त एव त्रेतायां द्वापरे कलौ वा। तथा च मनुः—"अन्ये कृतयुगे धर्मास्त्रेतायां द्वापरेऽपरे। अन्ये कलियुगे नृणां युगह्रासानुरूपतः" इति। तथाऽन्यत्रापि मनुराह—ततः (वेनराज्यात्) प्रभृति यो मोहात्प्रमीतपतिकां स्त्रियम्। नियोजयत्यपत्यार्थं तं हि गर्हन्ति साधवः ॥" इति। अपि च कलौ संन्यासे निषिद्धेऽपि न सर्वथा संन्यासाभावः इति कस्माद्धेतोरित्युच्यताम्। उपाधिभेदात् इत्येव वक्तव्यम्। कलौ संन्यासिनां दुराचारमनुसंधाय, यथार्थसंन्यासस्य दुष्करत्वं च विचार्य कैश्चित्स्मृतिकारैः कलौ संन्यासो निषिद्धः। नैतावताऽयं निषेधः सार्वजनीन इति कश्चित्प्रज्ञावान् मनुते।

एवमेव—सिन्धुसौवीरसौराष्ट्रांस्तथा प्रत्यन्तवासिनः।
अङ्गवङ्गकलिङ्गांश्च गत्वासंस्कारमर्हति ॥
अपिच—अङ्गवङ्गकलिङ्गांश्च सौराष्ट्रान् मगधांस्तथा ॥
तीर्थयात्रां विना गच्छन् पुनः संस्कारमर्हति ॥

—इत्युक्तं तत्र श्लोकद्वये पाठभेदो कालभेदात् देशभेदे, अत एव धर्मभेदे, प्रमाणम्। यद्ययं निषेधः सनातनः स्यात् तर्हि भगवान् कृष्णः यदा यदा हस्तिनापुरात् सौराष्ट्रान् गत्वा ततो हस्तिनापुरं पुनरागतस्तदा तदा सौराष्ट्रगमननिमित्तकं प्रायश्चित्तं कृतवानिति कल्पनीयं स्यात्। तत्वश्रुतपूर्वम्। नास्माभिर्वर्तमानसमये वा तत्क्रियते। तत्कस्माद्धेतोः? । कृष्णस्य सौराष्ट्राणां यवनैरनाक्रान्तत्वात्। इदानीमपि तथात्वात् सत्स्वपि यवनेष्वार्याचारपालनस्य निष्प्रत्यूहत्वात्।

तस्मात् चाण्डालत्वेनाभिमतानामस्पृश्यत्वसिद्धये स्मृतिवचनानां प्रमाणतयोपन्यासमात्रेण नेष्टार्थसिद्धिः । इदानींतनाश्चाण्डालत्वेनाभिमता जातिविशेषाः पुरातन चाण्डालसदृशा एव सन्ति अस्पृश्यत्वबीजं च तेषु पूर्ववदेवेति, यावन्न साध्यते तावन्न तेषामस्पृश्यत्वसिद्धिः । शास्त्रमर्यादां बहुमन्यमाना अपि सर्वेंजनाः अजा इव सतृणाभ्यवहारिणो मा भूवन् किंतु हंसवन्नोरक्षीरन्यायेन शास्त्राण्यालोचयन्तु, तत्त्वं चोपाधितः पृथक्कृत्वा गृह्णन्तु—इत्यस्माकं सविनयमभ्यर्थना ॥

इदानीमन्त्यजानामस्पृश्यत्वे यानि यानि स्मृतिवचनानि—प्रमाणतयोपन्यस्यन्ते तेषां सर्वेषां बीजभूतानि वचनानि विशेषतो मन्वादिस्मृतिषूपलभ्यन्ते तस्मात्तान्येवात्रचिन्तयामः

अत्रिणोक्तं—रजकश्चर्मकारश्च नटो बुरुड एव च ।
कैवर्तमेदभिल्लाश्च सप्तैते चान्त्यजाः स्मृताः ॥

अत्र रजकचर्मकारयोरन्त्यजत्वं तज्जन्यमस्पृश्यत्वं च स्पष्टमेव ॥ नटशब्देनात्रैन्द्रियजालिको जातिविशेष एव विवक्षितः, न तु नाटकप्रयोगादौ भूमिकां गृह्णन्नटः । अन्यथा भरतमुनेः भरतपुत्राणां पारिपार्श्वकादीनां चान्त्यजत्वापत्तेरस्पृश्यत्वापत्तेश्च । प्राचीनसमये इदानीं च क्वापि तादृशा नटा अस्पृश्या नैव भवन्तीति सर्वं सम्मतम् । बुरुडोऽपि कोऽप्यनार्यजातिविशेष एवेति प्रतिभाति साहचर्यादनार्यनाम्ना च व्यवहारात् । बुरुडो वेणुपात्रादिनिर्माता इति केचित् । किंतु तत्र तस्यान्त्यजत्वे न वेणुपात्रादिनिर्माणं हेतुः किन्त्वनार्यत्वम् । वेणुपात्रनिर्माणमात्रेणान्त्यजत्वानुपपत्तेः ॥ बुरुडोवेणुवादनजीवीति केचित् । एवमपि वेणुवादनकर्ममात्रेण बुरुडत्वं नायाति । भगवतः श्रीकृष्णस्य बुरुडत्वापत्तेः । न वा वेणुवादनजीवित्वेन । तस्यान्त्यजत्वेऽप्रयोजकत्वात् । तस्मात् बुरुडो जातिविशेष एव यो मनुस्मृतिनिर्माणसमये वेणुवादनेनात्मनः आजीविकां कृतवान् ॥ कैवर्तमेदभिल्लाश्चापि जाति विशेषा एव । कैवर्तशब्देन नौकर्मजीवी जातिविशेष उच्यते । कैवर्तस्पर्शेन भगवता रामचन्द्रेण कैवर्तकन्यायाः स्पर्शेन पराशरमुनिना वा, सचैलं स्नानं कृतमिति तु कुत्रापि न श्रूयते ।

मेदा भिल्लाश्चारण्यपशुहिंसका अनार्यजातिविशेषाः अत एव तेषामन्त्यजत्वं स्मृतमित्यपि सुप्रकाशम् ॥

अपि च—

कासुचित् स्मृतिषु पुक्कसशब्दश्चाण्डालश्वपचसहचरो दृश्यते सोऽप्यनार्यजातिविशेषवाचक एव । पुक्कसशब्दस्य स्पष्टतयानार्यकत्वात् ।

अथ—चण्डालः श्वपचः क्षत्तासूतो वैदेहकस्तथा ।
मागधाऽऽयोगवौ चैव सर्वे ह्यन्त्यावसायिनः ॥
इत्यङ्गिरसा यत्स्मृतं तद्विचार्यते ।
क्षत्रियाद्वैश्यकन्यायां सूतो भवति जातितः ।
वैश्यान् मागधवैदेहौ राजविप्राङ्गनासुतौ ॥
शूद्रादायोगवः क्षत्ता चण्डालश्चाधमो नृणाम् ।
वैश्यराजन्यविप्रासु जायन्ते वर्णसंकरे ॥

इति मनुः ।

अपि च स एव—

आयोगवश्चक्षत्ता च चण्डालश्चाधमो नृणाम् ।
प्रातिलोम्येन जायन्ते शूद्रादपसदास्त्रयः ॥
वैश्यान्मागधवैदेहौ क्षत्रियात्सूत एव तु ।
प्रतीपमेते जायन्तेऽपरेऽपसदास्त्रयः ॥ इत्याह ।

तत्र आयोगवोऽनार्यो जातिविशेषः । एवं मागधोऽपि तत्सदृशो मगधदेशनिवासी पुरातनः कश्चिज्जातिविशेष एव । अन्यथा यदि सर्वेऽपि मागधा नाम मगधोत्पन्ना मगधनिवासिनो वाऽन्त्यजाः स्युः, दिलीपस्य पत्नी

" तस्यदाक्षिण्यरूढेन नाम्ना मगधवंशजा ।
पत्नीसुदक्षिणेत्यासीदध्वरस्यैव दक्षिणा ॥ "

साऽप्यन्त्यजेति प्राप्नुयात् । एवं वैदेहकोऽपि पुरातनो जातिविशेषः । यदि सर्वेषां विदेहनिवासिनामन्त्यजत्वं स्यात् जगन्मातुः सीताया ब्रह्मविदो जनकस्य च किं न स्यात् ? । सूतस्यापि यद्यन्त्यजत्वं रघुकुलतिलकरथाश्वप्रेरकस्य सुमन्त्रस्य, पवित्रे नैमिषारण्ये शौनकादीनां पुरः पुराणानि कथयतो रोमहर्षस्य च, का गतिः ? । तथैव च क्षत्तुर्विदुरस्य चान्त्यजत्वापत्तिः ।

एवं स्थितेऽन्त्यजानां कुत्रान्तर्भावः इति पर्यनुयोगे इदमुत्तरम्—

ब्राह्मणः क्षत्रियो वैश्यस्त्रयोवर्णा द्विजातयः ।
चतुर्थ एकजातिस्तु शूद्रोनास्ति तु पञ्चमः ॥ इति मनुः ।

अत्र "नास्ति तु पञ्चमः" इत्यस्यायमभिप्रायः। 'निषादपञ्चमाश्चत्वारो वर्णाः'। इत्युक्त्या निषादादीनां चातुर्वर्ण्यबाह्यत्वं सूच्यते इति तु नैव मन्तव्यम्। चतुर्णांवर्णानामनुलोमप्रतिलोम विवाहकृतेन संकरेणोत्पन्नत्वाच्चातुवर्ण्ये एव तेषां संग्रहात्। किं बहुना। "शनकैस्तु क्रियालोपादिमा क्षत्रियजातयः। वृषलत्वं गता लोके ब्राह्मणातिक्रमेण च (ब्राह्मणादर्शनेन च इत्यपि पाठः)। पौण्ड्रकाश्चौड्रद्रविडाः काम्बोजा यवनाः शकाः। पारदा पह्लवाश्चीनाः किराता दरदा खशाः" इति बाह्यानामपि जातीनां क्षत्रियत्वकल्पनेन पुरातनेतिहासज्ञानेन वा महाराजोचितौदार्येण वा मनुना चातुर्वर्ण्ये एव संग्रहः कृतः। सुविदितमेतदितिहासविदां यद्बहवः शका यवनाः पह्लवाश्चादौ वेदधर्मे बाह्या अपि पश्चात् वेदधर्ममङ्गीकृतवन्तः शिवविष्णवादिदेवांश्चाराधयामासुः। अत एव सुष्ठूक्तं श्रीमद्भागवते—

किरातहूणान्ध्रपुलिन्दपुल्कसा
आभीरकङ्का (सुह्मा इत्यपिपाठः) यवनाः खसादयः।
येऽन्ये च पापास्तदुपाश्रयाश्रयात्
शुध्यन्तितस्मै प्रभविष्णवे नमः॥

अत्रैतदप्यवधार्यम् यदस्माकं द्रविडानामपि पूर्वस्मिश्छ्लोके वृषलत्वं प्रतिपादितम्। अनेन प्रमाणेन यदि वयं द्रविडत्वाद् वृषलास्तर्ह्यस्माकं त्रैवर्णिकत्वेऽशनिपातः संजायेत। अत एवात्र द्रविडपदेन द्रविडजातिविशेष एव ग्राह्यो योऽधुनातनद्रविडेभ्यः प्राचीनतरो बभूव।

श्वपचस्य श्वपाककर्महेतोरन्त्यजत्वं तु युक्तमेव। एवं चण्डालस्याप्यतिचण्डप्रकृतिवत्तयाऽन्त्यजत्वमुपपद्यते। अयं चण्डालोऽपि कोऽप्यनार्यो जातिविशेष एवासीत्। तत्र—

अथ राज्यां व्यतीतायां तस्यां राजा बभूव ह।
चण्डालदर्शनो राम सद्य एव दुराकृतिः।
नीलपीताम्बरधरो रक्ताम्बरकृतोत्तरः।
संरब्धताम्रघोराक्षः करालोहरिपिङ्गलः।
ऋक्षचर्मनिवासी च लोहाभरणभूषितः॥

इति वाल्मीकिरामायणगतं वर्णनं प्रमाणम्। नैतादृशाश्चाण्डाला भारतवर्षे अधुना सन्ति। तस्मादेते अस्पृश्याश्चाण्डालत्वात् इति

वाक्यं स्वरूपासिद्धहेत्वाभासदुष्टम् । यथा वयमिदानींतनाद्राविडाः मनुवचनप्रामाण्यादपि वृषला न भवामः पुरातनद्राविडेभ्यो भिन्नत्वात्, तथैवेदानींतनाश्चाण्डाला अपि मनुप्रोक्ताऽन्त्यजा अत एव अस्पृश्या न भवन्तीति सिद्धम् ॥

अथान्त्यजानां देवकुलप्रवेशो शास्त्रेषु निषिद्धो न वेति विचार्यते । अस्मिन् विषये निषेधवाक्यानि कानिचिदुपलभ्यन्ते किन्तु तान्यस्पृश्यत्वनिबन्धनानीति पूर्वोक्तमीमांसया तेषामस्पृश्यत्वे निवारिते तानि सर्वाणि स्वयमेव निवर्तन्ते । भगवद्भक्त्यां यथाऽस्माकं चातुर्वर्णिकानामधिकारस्तथा तेषामपि । तेषां चातुवर्ण्य एवान्तर्भावात् पञ्चमवर्णस्य मनुना निराकृतत्वात् । अथवा ॥ "यस्मिन् पञ्च पञ्चजना आकाशश्च प्रतिष्ठितः" इति श्रुतेर्यदि शङ्कराचार्यकृतं व्याख्यानं परिगृह्यते तर्हि पाञ्चवर्ण्ये तेषां संग्रहात् ॥ "य इह कपूयचरणा अभ्याशो ह यत्ते कपूयां योनिमापद्येरन् श्वयोनिं वा सूकरयोनिं वा चाण्डालयोनिं वा" इति श्रुतिवचनबलेन प्राक्तनपापकर्मविपाकपारवश्याज्जीवश्चाण्डालादीनां पापयोनौ स्थूलं शरीरं लभते इति यैरुच्यते ते तु क्षतं कृत्वा तस्मिन् क्षारं निवेशयन्ति । तत्तु न वयं मृष्यामहे । चाण्डालेन चाण्डालजातौ जन्म लब्ध्वा केन प्रकारेण मनःसमाधानं कर्तव्यमन्यैर्वर्णैश्च पापकर्म कथं परिहर्तव्यमित्येवास्याः श्रुतेस्तात्पर्यम् । तस्मादेतच्छ्रुतेस्तात्पर्यस्य पूर्वभागो चाण्डालैरुत्तरभागोऽन्यैर्वर्णैरनुसंधातव्य इति श्रुतिरहस्यम् ॥

अपि च "नमः श्वभ्यः श्वपतिभ्यश्च वो नमः" इति श्वपतीनां श्वपचानां वा रुद्रत्वे सिद्धे तेषां दैवतायतनप्रवेशनिषेधो नैव संगच्छते ॥ अत एव रन्तिदेवः श्वपचायान्नं दत्वा प्रणमति । तथा च भागवतम्—"तच्च दत्वा नमश्चक्रे श्वभ्यः श्वपतये विभुः ।" अन्त्यजान् प्रत्यस्माभिः कथमाचरितव्यमित्यत्र श्रीमद्भागवतस्यैकादशस्कन्ध एवमुपदिष्टम्—यत्

"विसृज्य स्मयमानान् स्वान् दृशं क्रीडां च देहिकीम् ।
प्रणमेद्दण्डवद्भूमावश्वचाण्डालगोखरम् ।
यावत्सर्वेषु भूतेषु मद्भावो नोपजायते ।
तावदेवमुपासीत वाङ्मनःकायकर्मभिः ॥"

ननु एतत्तु सर्वेषु भूतेषु भगवद्भावं प्राप्तवतो जनानुद्दिश्योक्तं, तेन किमस्माकम् ?। नैवम्। "यावत्सर्वेषु भूतेषु मद्भावो नोपजायते तावदुपासीते"ति स्पष्टं भगवद्भावकाङ्क्षिण उद्दिश्योक्तम्। भगवद्भावकाङ्क्षा च सर्वैः कर्तव्या, न केवलं सिद्धैः किन्तु साधकैरपि। एतद्दृष्टयभावादेव केषांचित् आचार एव धर्मः परिसमाप्यते। वस्तुतस्तु येनात्मत्वधारणं जगतश्च स्वनियमे धारणं क्रियते स धर्मः॥ अतएव भगवता गीतम्—

"विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।
शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥"

ननु यदि चाण्डालादीनां एतादृशं क्रियते तर्हि कथं शास्त्रेषु तेषां पापयोनित्वं प्रतिपाद्यते ?। इति चेन्न। न प्रतिपाद्यते किन्तु अनुद्यत एव। इदमत्राकूतम्। पापयोनित्ववचनं लोकबुद्ध्यनुवाद एव न विधिः लोकबुद्धिमपाकृत्य तत्र परमात्मभावो भावनीय इति विधावेव शास्त्रस्य तात्पर्यात्। यथा पुरुषसूक्ते ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीदित्यादि मन्त्रेण लोकसिद्धवर्णचतुष्टयमनूद्य तत्र पुरुषाङ्गभावनया एकशरीराङ्गत्वेन वर्णानामैक्यं विधियते तद्वत्। अयं विधिर्नत्वनुवादस्तत्र किं लिङ्गम् इति चेत्, अस्य सूक्तस्य परमात्मा देवता इति लिङ्गम्॥ एवमेवास्य मन्त्रस्यानधिगतार्थगन्तृत्वेन प्रामाण्यम्॥

ननु शास्त्रेषु ज्ञानभक्तिप्रतिपादकानि वाक्यान्यर्थवादरूपाणि, न विधिरूपाणि अतस्तादृशानि वाक्यानि अस्पृश्यस्पर्शजन्यपापनिवारकप्रायश्चित्तविधेर्विरुद्धत्वादप्रमाणानि अर्थवादाद्विधिर्बलीयानिति न्यायात्-इति केचित्। एवं वादिनस्त्वर्थवादरहस्यमेव न जानन्ति। अर्थवादो नाम अर्थप्रधानो वादः। अर्थवादे न वाच्यार्थो विवक्षितः किं तु तात्पर्यार्थः। इयानेव विध्यर्थवादयोर्भेदः। गृहीते च विवक्षितार्थे तयोर्विरोधः बलाबलकल्पना च न संभवति। एवमर्थवादवाच्यार्थाद्विध्यर्थस्य बलीयस्त्वेऽपि अर्थवादतात्पर्यार्थाद्विध्यर्थस्य न बलीयस्त्वम्। प्रत्युत यथाऽर्थशास्त्राद्धर्मशास्त्रं बलीयः तथा धर्मशास्त्रेऽपि कर्मकाण्डाद् भक्तिकाण्डः ज्ञानकाण्डश्च बलीयांसौ। यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारते तदा तदा प्रायशो ज्ञानभक्त्युपेक्षैव तत्र कारणम्। आचारगृहस्य द्वे वाता-

यने ज्ञानं भक्तिश्च। यावदिमे वातायने अपावृत्य, वायुर्वै प्रत्यक्षं ब्रह्मास्तीति स्मृत्वा, तेनाचारस्य सततं शुद्धिर्न विधीयते तावदस्माकमाचारो निष्प्राणः न च तत्र परमात्मनो वासः संभवतीति प्राणप्रतिष्ठामन्त्रेणापि किं कृतं स्यादित्यपि सुधीभिर्विभावनीयम्। तस्मात्—

ऊर्ध्वबाहुर्विरौत्येष महात्मापुण्यपत्तनात्।
सर्वधर्मान्परित्यज्य श्रीकृष्णं शरणं व्रज॥

तमेव शरणं गत्वा सर्वभावेन भारत।
तत्प्रसादात्परां शांतिमचिरेणाधिगच्छति॥

श्रूयतां धर्मसर्वस्वं श्रुत्वाचैवावधार्यताम्।
आत्मनः प्रतिकूलानि परेषां न समाचरेत्॥

॥ इति ॥

काशी

[वि. सं. १९८९ मार्गशीर्ष कृष्ण ६]   [પ્રસ્થાન, પોષ ૧૯૮૯]



ગ્રન્થાવલોકન

૧

"જડ અને ચિત્"

(સર ઑલિવર લૉજે કરેલું પ્રોફેસર હેકલના સિદ્ધાન્તનું ખંડન)*

પ્રોફેસર હેકલ, જીવવિદ્યા (Biology) ના એક ઉત્તમ શાસ્ત્રી તરીકે, તથા જર્મનીમાં ડાર્વિનના સિદ્ધાન્તનું વિવરણ કરનાર તથા પ્રસિદ્ધ કરનાર તરીકે, ખરેખર બહુ ઊંચી પ્રતિષ્ઠા ભોગવે છે. એમનું "The Riddle of the Universe"="વિશ્વરહસ્ય" જેવું એક વિશાળ વિષય ઉપર લખાએલું અને સાધારણું રીતે કઠિન પુસ્તક લોકમાં આટલો બધો પ્રચાર પામે અને ઘણા વિચારશીલ વાચકોના સમૂહો—તેમાં પણ મુખ્યત્વે કરીને નિપુણ-કારીગર વર્ગ—એને સત્કાર આપે, એ એમની લેખક તરીકેની શક્તિને થોડું માનદાયી નથી. તો પણ, પ્રોફેસર હેકલની પ્રકૃત વિષય માટે આટલી બધી યોગ્યતા છતાં, સમસ્ત વિશ્વના પદાર્થને પોતાના જ્ઞાનનો વિષય ગણી, એ સંબન્ધી પ્રમાણભૂત અને ભવિષ્યમાં કદી પણ ન ચળે એવા રૂપમાં સિદ્ધાન્તો ઉચ્ચારવાનો એમને પણ અધિકાર છે કે કેમ એ શક પડતું છે.

---

* પ્રોફેસર હેકલ અને સર ઑલિવર લૉજ બંને અત્યારે પશ્ચિમના પ્રતિષ્ઠિત મહાવિદ્વાનો છે. પ્રોફેસર હેકલે ઓગણીસમા શતકની સમાપ્તિના વર્ષમાં "The Riddle of the Universe" નામે એક પુસ્તક એ શતકની પૂર્ણાહુતિરૂપે રચી બહાર પાડ્યું હતું. એમાં પ્રકૃતિમાં જડ, અને જડમાંથી ચેતન એવો ઉત્પત્તિક્રમ સ્વીકાર્યો છે. આ સિદ્ધાન્તને ચોકસ નામ આપતાં "અદ્વૈતપ્રકૃતિવાદ" (એટલે કે પ્રકૃતિ સિવાય બીજું કાંઈ જ નથી એવો વાદ) કહી શકાય. એમાં પ્રકૃતિથી વિલક્ષણ પુરુષ—ચૈતન્ય માનવામાં આવતું નથી, તેથી સાધારણ રીતે એની જડવાદમાં ગણના થાય છે. **સર ઑલિવર લૉજ** ચૈતન્યવાદી છે. એમણે થોડા વખત ઉપર "બર્મિંગહામ ઇન્સ્ટિટ્યૂટ" માં પ્રમુખ તરીકે ઉપરનું ભાષણ આપ્યું હતું: એમાં પ્રોફેસર હેકલના સિદ્ધાન્ત ઉપર વિવેચન કર્યું છે, અને એની ખામી બતાવી છે. **સર ઑલિવર લૉજ** જેવા મહાવિદ્વાનના તાજા વિચારો ગુજરાતી વાચકને સવિસ્તર ભાષાન્તર રૂપે મળે તો ઠીક, એમ ધારી એ ભાષણ અત્રે ગુજરાતીમાં ઉતાર્યું છે.

જેઓની એમ સમજણ હોય કે પ્રોફેસર હેકલે પ્રતિપાદન કરેલી "Monism"="અદ્વૈતપ્રકૃતિવાદ" નામની સાયન્સની ફિલસુફીથી ધાર્મિક શ્રદ્ધાનો પાયો ખોદાઈ ગયો છે અને ધર્મની સકલ ઈમારત ઉથલપાથલ થઈ ગઈ છે, તેઓને મારે રસ્કિનના શબ્દોનું રૂપાન્તર કરીને આટલું કહેવું પડશે કેઃ—"ન માનશો કે તમારા હાથમાં એવું પુસ્તક આવ્યું છે કે જેમાં વિશ્વસંબન્ધી છેવટનું સત્ય ઉચ્ચારી દેવાયું હોય, અને જેમાં સઘળા પૂર્વ જમાનાની ભૂલોમાંથી શુદ્ધ સત્યને વિમુક્ત કરવામાં આવ્યું હોય."

આ "Monism"="અદ્વૈતવસ્તુવાદ" તે શું છે ? પ્રોફેસર હેકલ, આ વાદ જાણે કોઈક નવીન શોધ હોય એ રીતે લખે છે. પણ ખરૂં જોતાં એનાં ઘણાં રૂપો થઈ ગયાં છે, અને એક કે બીજા રૂપમાં એ છેક પ્રાચીન-કાળમાં પ્લેટોના કરતાં પણ આ વાદ જૂનો છે, છેક પાર્મિનાઇડીઝના વખતનો છે. વાસ્તવિક રીતે જોતાં, થતા અનુભવનો ખુલાસો કરવા માટે એ એક માની લીધેલી કલ્પના છે, તત્ત્વજ્ઞાનનો એ એક તર્ક છે, વિશ્વમાં એકતા ગ્રહણ કરવાનો એક પ્રયત્ન છે—જે એકતા તરફ મનુષ્યબુદ્ધિ અનિવાર્ય રીતે ઠેલાતી દેખાય છે. સન્માત્ર એટલે કે સકલ વિશ્વ માંહ્યથી અખંડ અને એકરસ છે, એમાં કાંઈ પણ અન્ય પદાર્થનું મિશ્રણ નથી, જે છે તે કેવલ એકાકાર છે, એમ અનુભવમાં લેવા માટે એક અધિષ્ઠાનસતમાં સકલ વિશ્વનો સમાવેશ કરવામાં આવે છે, અને આ પરિદૃશ્યમાન ભેદમય પ્રપંચને આભાસનો સમૂહ—મિથ્યા—ગણવામાં આવે છે.

વિશ્વનો ખુલાસો કરવા માટે—એમાં ઝળકતી એકતાને બુદ્ધિમાં ઘટાવવા માટે આ કલ્પના ઘણી જ યોગ્ય છે અને કોઈ ને કોઈ તરેહનો અદ્વૈત-સિદ્ધાન્ત છેવટે સ્વીકારવો જ પડશે એમ કોઈ કહે તો તેની પુષ્ટિમાં બેશક ઘણું કહી શકાય તેમ છે. પ્રોફેસર હેકલના સિદ્ધાન્ત ઉપર જે કાંઈ આક્ષેપ કરવામાં આવે તે આ તત્ત્વજ્ઞાનના અદ્વૈતસિદ્ધાન્તને લાગુ પડે છે એમ સમજવું નહિ. પ્રોફેસર હેકલનું અદ્વૈત અને તત્ત્વજ્ઞાનનું અદ્વૈત એ બે એકબીજાથી સ્વતન્ત્ર છેઃ આપણે યાદ રાખવાનું છે તે એ કે તત્ત્વજ્ઞાનનું અદ્વૈત તે (સાયન્સની રીતિએ) સિદ્ધ થઈ ચૂકેલું નથી, પણ સાધ્ય છે, તત્ત્વજ્ઞાનની ભવિષ્યની ભાવના—સાયન્સથી સિદ્ધ થવાનો ગ્રાહ—છે; જે અન્તિમ સાધ્ય સિદ્ધ કરવા માટે તત્ત્વજ્ઞાન (Philosophy) યત્ન કરે છે, પણ જેને પોતાની રીતિએ સિદ્ધ કર્યાનો ભૌતિક શાસ્ત્ર (Physical science) જરા પણ દાવો કરી શકે એમ નથી. ભૌતિક શાસ્ત્રે હજી તો

રાસાયનિક તત્ત્વો (Chemcial elements) ની એકતા પણ ભાગ્યેજ સિદ્ધ કરી છે, અને હજી એ શાસ્ત્ર ધીમે ધીમે આગળ વધશે. પણ તત્ત્વજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ જોઇએ છીએ તો, દ્વૈતવાદ આપણને સન્તોષ આપી શકતો નથી; છેવટે વસ્તુસ્થિતિમાં અદ્વૈત જ હોવું જોઇએ એમ આગળ દૃષ્ટિ નાંખીને માનવાનું આપણ સર્વને મન થાય છે. આ દૃષ્ટિ ખરી રીતે તત્ત્વજ્ઞાનની છે, સાયન્સની નથી; સાયન્સના માણસે આ હદ ઓળંગી જવી, અને આજ સુધી જે પ્રદેશમાં તત્ત્વજ્ઞાનનું જ સામ્રાજ્ય ચાલ્યું છે તેમાં સાયન્સને હકે રાજ્ય કરવાનો દાવો કરવો—એ તો સાયન્સના બંધનની ખીલી ઊખેડી નાંખી, લગામ સુદ્ધાં નાશી જવા જેવું થાય છે; આનું પરિણામ એ નીપજે છે કે અનિર્વાચ્ય અને ગૂઢ પ્રદેશમાં—જ્યાં સાયન્સ બની શકતું નથી—એમાં ભૂલો પડે છે, અથવા તો એ તત્ત્વજ્ઞાનની પરિભાષાનો દુરુપયોગ કરે છે અને એને ભ્રષ્ટ કરે છે; અને પછી પોતાની હદમાં પાછા આવી જગતને પોતાની લૂટ બતાવે છે. દેખાવ એવો કરે છે કે જાણે કોઈક મહાન સત્ય જે પોતે સ્પષ્ટ રીતે જોઈ શકયો છે એનું પ્રતિપાદન કરવાને પોતે સમર્થ છે! ભલે એ પોતાની જ્ઞાનરચનામાં એને સુવ્યવસ્થિત રીતે ઘટાડવા માગે; પણ ખરૂં જોતાં એ જુદી જ વસ્તુવ્યવસ્થિતિના કટકા છે, અને એમનું ખરૂં સ્થાન ઓળખ્યા વિના પોતાના સાયન્સ-ચિત્રમાં ગોઠવવા જતાં, બધા અવયવોને ફેરવવાની, મરડવાની, અને બન્ધબેસતા ન આવે તો ફેંકી પણ દેવાની એને જરૂર પડે છે. માટે, આવા કાચા અને સોંઘા—વિનાશ્રમે સિદ્ધવત માની લીધેલ—સાયન્સના અદ્વૈતવાદ કરતાં તો, અદ્વૈતવાદ ન જ હોય એ વધારે સારૂં.

દ્વૈતવાદ આપણને કાયમ સન્તોષ ન આપી શકે એ ખરૂં; પણ જેમ એક પાસ અતિ ચોકસ થવાનો ભય છે તેમ બીજી પાસ ઉતાવળ કરી ધશી પડવાનો પણ સંભવ છે. કેટલાક એમ સમજતા દેખાય છે કે અદ્વૈતવાદમાં દેહ અને જીવ, અને ઇશ્વિર અને આત્મા તથા જગદ્વ્યવસ્થા—આદિ સર્વ ભેદ નિરવકાશ થઈ જાય છે! આનો અર્થ તો એ થયો કે સર્વ પદાર્થો છેવટ જતાં, એટલે જાણે અત્યારે **વ્યવહાર** પણ, કોઈક રીતે એક બતાવી શકાય! તત્ત્વજ્ઞાનની **ભાવના**માં સર્વ પદાર્થ એક, માટે શું એનો અર્થ એવો છે કે રાસાયનિક તત્ત્વોને અથવા તો **વ્યવહાર**માં ઉપયોગી થતા તે તે પદાર્થોને જુદા ન કહેવાય?

તેમ જ વળી, કેટલાક વિચારકો "કાલ" ને માનસ—આન્તર—પદાર્થ માને છે. અને એ સિદ્ધાન્તની એમના વિચાર ઉપર એટલી બધી અસર

થઈ ગઈ છે કે પ્રકૃતિની પરિણામક્રિયામાં યા બીજા કોઈ પણ વ્યાપારમાં "કાલ" એવો કોઈ ખરેખરો પદાર્થ છે એમ માનવાને પણ તેઓ ભાગ્યે જ ખુશી હોય છે. તેઓ કહે છે—અને કદાચ યથાર્થ જ કહે છે—કે "કાલ" એક ભ્રમ જ છે. આ સિદ્ધાન્તને છેક સુધી ખેંચી જાય તો, તેઓને કદાચ રેલવે ટ્રેઇન ઉપર વખતસર પહોંચવાનો કે કેટલા વાગ્યા છે એમ કોઇને પૂછવાનો અર્થ જ નહિ લાગે! લંબાઈ પહોળાઈ વગેરે પ્રસિદ્ધ પરિમાણો ઉપરાંત કોઈક ચતુર્થ જ પરિમાણનું એ રૂપ છે, એમ મને લાગે છે, પણ તેમ હો વા ન હો—પણ "કાલ" છે, આપણે માટે પૂરતા અર્થમાં છે. અને આપણા પરિદશ્યમાન અનુભવના જગત્‌માં—એટલે કે આ વ્યાવહારિક જગત્‌માં—એ જરૂરનું તત્ત્વ છે.

તેમ જ વળી, ઘણું કરી આપણું જીવન અને પશુઓનું જીવન એક જ મૂલભૂત જીવનની શાખાઓ છે, એથી કાંઈ એમ ફલિત થતું નથી કે મનુષ્યની જુદી જુદી જાતિઓ ગણાવવી કે મનુષ્યને પશુ પંખી અને માછલાથી જુદો પાડી ઓળખાવવો એ ભૂલ છે. અન્તિમ એકતાની આપણને ભાવનાત્મક વિચારના પ્રદેશમાં ઝાંખી થાય છે એથી કાંઈ દ્વૈતવાદની કે બહુવાદની ભાષા નિરર્થક અને અયોગ્ય થઈ જતી નથી; અને આ અન્તઃસ્થિત એકતા હાલના કરતાં વધારે સ્પષ્ટ અને પૂર્ણ રીતે ગ્રહવામાં આવે તો પણ એ ભાષા એટલી જ યથાર્થ રહેવાની. જડ ચિત્‌નું સ્વરૂપ હોય, વા ચિત્ જડનું સ્વરૂપ હોય, વા જડ અને ચિત્ બંને કોઈક ત્રીજા જ પદાર્થનાં સ્વરૂપો હોય—પણ **બંને** છે એમાં સંશય નહિ, અને વ્યવહારમાં બંનેને ચોખ્ખી રીતે એકબીજાથી જુદા પદાર્થો લેખવામાં જરા પણ બાધ નથી.

જેમ વિજ્ઞાનમય જીવ અને મનુષ્યદેહ બંને એક દેવદત્ત તરીકે વ્યવહરવાથી પ્રકૃતિ-પુરુષના ભેદનો લોપ થઈ જતો નથી, તેમ ઈશ્વર અને પ્રકૃતિ વિષે એક બીજાથી જુદા પદાર્થો તરીકે બોલવાથી દ્વૈતવાદ આવી જતો નથી. વળી, જેમ જડમાં વિવિધતા છે, તેમ ચિત્‌ની પણ વિવિધતા હોય એમાં કાંઈ અસંભવિત નથી. તેમ જ એ પણ સંભવે છે કે ઈશ્વર જડથી પર છે છતાં જડમાં—આ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય જગત્ જે આપણામાં સત્ય સૌન્દર્ય અને સાધુતા માટે તીવ્ર રસ અને ઉત્સાહ પ્રેરે છે—એમાં પણ રહેલો—જડ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય જગત્ રૂપે મૂર્તિમન્ત થએલો—છે.

આ છેલ્લે ગણાવેલા ત્રણ મહાન ગુણો (૧) **સત્ય** (Truth) (૨) **સૌન્દર્ય** (Beauty) અને (૩) **સાધુતા** (Goodness) એથી ગેટેની માફક હેકલને પણ આનન્દ આશ્ચર્ય અને ભક્તિ ઉત્પન્ન થયાં છેઃ એ ત્રણને

એ "દેવીઓ" કહે છે. પણ આ ત્રણ, અને કાન્ટની ભક્તિ પ્રેરનાર ઈશ્વર (God) કૃતિસ્વાતન્ત્ર્ય (Freedom) અને અમૃતત્વ (Immortality) એ ત્રિપુટી વચ્ચે હરિફાઈ કે વિરોધ હોવો જ જોઈએ એમ કાંઈ નથી; આમાંની એક ત્રિપુટી સ્વીકારવી એનો અર્થ એવો પણ નથી કે બીજી ત્યજવી; સર્વે એકસરખાં નિત્ય અને સમાન હોય; એટલું કે, પ્રકૃતમાં ઈશ્વર-શબ્દનો અર્થ સન્માત્ર એવો ન કરવો, પણ આપણા ગ્રાહરૂપી ઉપાધિના પરિચ્છેદવાળો કોઈક પદાર્થ, પરિપૂર્ણતાની મનુષ્યભાવનાને મળતો કોઈક પદાર્થ, ઉચ્ચતર સત્‌નું મનુષ્યબુદ્ધિએ કલ્પેલું કોઈક સગુણ સ્વરૂપ—એવો અર્થ સમજવો. આથી એ સર્વવ્યાપક પ્રણ થશે, અને બીજા કોઈ પદાર્થની સાથે એની ગણના કરવી પડશે નહિ. વળી ક્રિશ્ચયન ધર્મમાં જે ત્રિપુટી માની છે એની સાથે પણ આ ત્રિપુટીઓ બન્ધબેસતી કરી શકાય એમ છે. કૃત્સ્ન (સર્વ-) નિરવચ્છિન્ન સત્ એટલું બધુ વિશાળ છે કે એવું એક પણ સૂત્ર કે શબ્દની તરેહ નથી કે ખાસ કરીને જેમાં એ સર્વનો સમાવેશ થઈ શકે.

(૧) "સત્ય" વિષે તો કહેવાની જરૂર જ નથી; દરેક સાચા સાયન્સના ભક્તનો તો એ પ્રાણ જ છે. જે ખરૂં નથી, અર્થાત્ જેમાં "સત્ય"નું તત્ત્વ જ નથી, એ વિગુણ અને વિરૂપ, સદ્‌ગુણ અને સૌન્દર્ય વિનાનું, હોવું જ જોઇએ. પણ એના (સાયન્સના સાચા ભક્તના) સત્ય સંબન્ધી વિચારો એટલા વિશાળ હોવા જોઈએ કે જેમાં, જે સિદ્ધાન્તોની એને હજી ખાતરી નથી થઈ પણ જે ભવિષ્યમાં સિદ્ધ થવાનો સંભવ એને લાગે છે, એનો પણ સમાવેશ થઈ શકે; અને તેથી જે પ્રદેશમાં પેસવાની હજી એને કૂંચી મળી નથી તે સંબન્ધમાં એણે સિદ્ધાન્ત બાંધી બેસવા ન જોઈએ, અને નવું શીખવાને હમેશ તત્પર રહેવું જોઈએ.

(૨) "**સાધુતા**"નો, નીતિના સમસ્ત પ્રદેશનો, અને સંતદશાની જે ઉચ્ચતર ભૂમિકાઓ સંપાદન કરવાની મનુષ્ય આત્માએ શકિત બતાવી છે એ સર્વનો અર્થ હજી સાયન્સના પ્રદેશની બહાર છે. અને જો કોઈ સાયન્સનો વિદ્વાન હૃદયના ભાવ અને સંકલ્પશક્તિ વિષે આમ છે અને આમ નથી એવો આગ્રહી મત પ્રતિપાદન કરવા યત્ન કરે, અને એ સર્વ વૃત્તિઓ અણુઓની શક્તિ અને ગતિરૂપે નિરૂપી શકાય છે એમ કહે, તો એથી એના વિચારો કેવા ન્હાના છે એટલું જ જણાય છે, અને ભવિષ્યના જમાના આગળ પોતે ઉપહાસાસ્પદ બને છે.

(૩) "**સૌન્દર્ય**" નો પ્રદેશ અને એનો પૂર્ણ અર્થ પણ એ ઝાંખો ઝાંખો જ ગ્રહી શકે છે. સ્ત્રી–પુરુષની પસન્દગીમાંથી, અથવા તો એવો જ

બીજો કોઈક આ ભૂગોલ ઉપર થતી જીવનક્રિયા સંબન્ધી એકાદ ક્ષુદ્ર નિયમ ઉપજાવી કાઢી, એ વડે "સૌન્દર્ય"નો ખુલાસો કરવા યત્ન કરતો હોય તો તે વૃથા છે. એનાથી કાંઈ જ છેવટનો ખુલાસો થતો નથી. એ તો માત્ર અમુક સ્થળે સૌન્દર્ય કેવી રીતે ગ્રહાય છે એટલું જ બતાવી શકે છે; પણ સૌન્દર્યનું આન્તર સ્વરૂપ શું છે, અને એને ગ્રહણ કરનાર શક્તિ શી છે—એ વિષય તદ્દન એની હદની બહાર છે. ઊંડા અન્તરૂમાં, અને શાન્તિને સમયે, એને પ્રતીતિ થવી જ જોઇએ કે—ખેતર વાડ વગેરે સૃષ્ટિના દેખાવો જોઈ એના મનમાં સૌન્દર્યનું જે અણચિન્ત્યું અને સહજ રીતે ભાન થાય છે એ મનુષ્ય આત્માની કોઇક આદ્યશક્તિ, જેનું વિશેષ પૃથક્કરણ અશક્ય છે એવી શક્તિમાંથી ઉદ્ભવે છે. એથી મનુષ્યઆત્મામાં રહેલી કોઇક સ્વાભાવિક ઇચ્છા સંભળાય છે, કોઈક ઉચ્ચ અલૌકિક અભિલાષા સંતોખાય છે. અને જો કોઈ કવિ, નિર્જન દેશમાં કે આ પૃથ્વી ઉપર મનુષ્યઆત્મા અવતરતા પહેલાંના કાળમાં સન્ધ્યાસમયનાં વાદળાંની શોભા જોઈ, અથવા આકાશ સ્હામે સૌન્દર્યથી ઊછળતા હિમગિરિઓ નિરખી,—કોઇક અપૂર્વ સત્ય આત્મા ઉપર દબાણ કરતું અને પ્રકટ થતું અનુભવે, અને એ અનુભવથી પ્રેરાઈ, પરમાત્માના સ્વરૂપાનન્દને, અચિન્ત્ય પરિપૂર્ણતા તરફ પરમાત્મા જે સૃષ્ટિને દોરે છે એના વિકાસની બીજાવસ્થા જોઈ પોતાને થતા આનન્દને,—એ (મનુષ્ય આત્મા) સૌન્દર્યસમૃદ્ધિના કારણરૂપે માને—તો સાયન્સના વિદ્વાને એમાં વાંધો ન લેવો જોઈએ: કારણ કે રખેને, પોતે અજ્ઞાન છતાં પોતાથી મૂર્ખાઈ અને નિન્દાના શબ્દો ઉચ્ચારી જવાય.

૨ હેકલના મુખ્ય સિદ્ધાન્તો—જેના ઉપર એનું આખું તન્ત્ર રચાએલું છે—તે બે છે. અને તેની ટૂંકામાં મતલબ નીચે મુજબ છે:—

(૧) પ્રાણ (Life), પ્રયત્ન (Will) અને પ્રજ્ઞા યા બુદ્ધિ (Consciousness) એ જડનો જ વિકાર છે.

(૨) જે વસ્તુ નિત્ય–સત્ હોય એ જ પરમાર્થ–સત્ય છે.

(૧) પહેલા સિદ્ધાન્તનો અર્થ એ છે કે જડ એની મેળે પોતામાંથી ચૈતન્ય ઉપજાવે છે: પણ હજી સુધીના સાયન્સના સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે તો જીવમાંથી જ જીવ નીપજી શકે છે (Biogenesis), અને તેથી ઉપરનો સિદ્ધાન્ત સાયન્સની હાલની માન્યતાથી વિરુદ્ધ છે;—કાંઈ નહિ તો, સાયન્સ એને ટેકો આપતું નથી એમાં તો શંકા નથી જ. ભલે ભવિષ્યમાં સાયન્સ સિદ્ધ કરે કે જીવ તે જડનો વિકાર માત્ર છે, પણ હાલના સાયન્સમાં તો હજી આ સિદ્ધાન્ત સ્થાન પામી શક્યો નથી.

(૨) બીજા સિદ્ધાન્તને એ અધિષ્ઠાનપદાર્થવાદ (Problem of Substance) કહે છે. એ માની લે છે કે ભૌતિકપદાર્થશાસ્ત્રીઓ એટલું તો સ્વીકારવા દેશે કે જડ (Matter) અને સ્ફૂર્તિ—શક્તિ (Energy =' સ્પન્દ ') એ બે પદાર્થો હમેશાં કાયમ રહે છે—એની ઉત્પત્તિ કે વિનાશ સંભવતાં જ નથી, અર્થાત્ કે એ બે નિત્ય સત્ છે. આ બેને માટે એ અધિષ્ઠાનપદાર્થ એટલે કે ' Substance ' એવો એક શબ્દ વાપરે છે અને એ અધિષ્ઠાનપદાર્થમાં 'છે' કહેવાતા પદાર્થ માત્રનો સમાવેશ કરે છે. આ અધિષ્ઠાનને એ પરમાર્થસત્ય કહે છે અને પરિદશ્યમાન સર્વ વસ્તુઓને એ આભાસરૂપ ગણે છે. અને કહે છે કે જડ અને સ્ફૂર્તિમાં પદાર્થ માત્ર આવી જાય છે, અને આ મૂલ પદાર્થોના અન્તર્માં એવું કાંઈક ગર્ભિત રહેલું છે કે જેના ગુણ ધર્મ યા વિકાર રૂપે પ્રાણ, બુદ્ધિ, સ્વતન્ત્ર કૃતિ, આત્મોત્સાહ, આનન્દ વગેરે ઊપજે છે, અને આ પદાર્થો તથા તેમના આ ધર્મો મળીને આપણું આ બ્રહ્માંડ બનેલું છે એટલું જ નહિ પણ ઈશ્વર એવી જો કોઈ વસ્તુ હોય તો તે આ બે પદાર્થો રૂપી જ છે.

હેકલ એના પુસ્તકના મધ્ય-સ્થાને રહેલા " The Problem of Substance " યાને અધિષ્ઠાનપદાર્થવિચાર નામના એક પ્રકરણમાં ભૌતિકપદાર્થશાસ્ત્રની હદમાં વારંવાર પેશી જાય છે. પરન્તુ એ સંબન્ધમાં હું હાલ એટલું જ કહેવું બસ ગણું છું કે જડ અને સ્ફૂર્તિની નિત્યતા મિ. હેકલ ધારે છે તેવી સ્વતઃ સિદ્ધ નથી. જાણવા જેવું છે કે હેકલના પોતાના જ જીવતાં, પરમાણુ ભાગી પડી એવો પદાર્થ બની રહેવાનાં ચિહ્નો જણાય છે કે. જેને સાધારણ અર્થમાં જડ પદાર્થ ન કહી શકાય. અને એમ પણ સંભવે છે કે થોડા વખતમાં કદાચ પ્રયોગશાળામાં જડ પદાર્થના નવા પરમાણુઓ પણ ઉત્પન્ન કરી શકાશે.

છતાં, હું એટલું કબૂલ કરૂં છું કે હેકલના સિદ્ધાન્તમાં તત્ત્વજ્ઞાનની કલ્પના રહેલી છે, અને તે વિચારવા જેવી છે. એ કલ્પના તે સાયન્સનો સિદ્ધાન્ત નથી, પરન્તુ એક સંભવિત પણ કલ્પિત તર્ક છે. એક અર્થમાં એવી કલ્પના સંભવે છે કે—જે પરમાર્થ સત્ય છે તે હમેશાં કાયમ રહેવું જ જોઇએઃ જે વસ્તુતઃ પાયામાંથી સત્—અર્થાત્ કે નજીવા અર્થમાં સત્ નહિ, પક્ષ ગંભીર અને નિરુપાધિક અર્થમાં સત્—તે અસત્ થઈ જાય, શૂન્ય થઈ જાય, એ સંભવતું નથી. સોપાધિક કાદાચિત્ક પરમાણુઓના સંયોગો ઉત્પન્ન થાય અને નાશ પામે, પણ એ સર્વના મૂળમાં એવો પદાર્થ રહેલો હોય કે જે નિત્ય જ હોવો જોઇએ.

પદાર્થોના સમૂહો નાશ પામતા દેખાય છે, અને તેથી ઉપર સ્વીકારેલા સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે એમનું અસ્તિત્વ સોપાધિક અને તુચ્છ ઠરે છે. દીવાની જ્યોત બુઝાઈ જાય છે, અને નાશ પામી જાય છે; પર્વત વરસાદ અને પવનમાં ખુલ્લો પડેલો હોઈ ધીમે ધીમે ઘસાઈ એની રેતી થઈ જાય છે; એક ગ્રહ કે સૂર્ય બીજા સાથે અથડાઈ નષ્ટ થઈ જાય છે. આ બધા પરમાણુઓના કાદાચિત્ક એટલે અનિત્ય સંઘાતો છે. પણ તો હવે તો વળી જણાયું છે કે પરમાણુ પોતે પણ તુટી જઈ વિદ્યુત્સ્ફુરણરૂપ થઈ રહે છે; અને આ સ્ફુરણ પણ કોઈક દહાડો મૂલ 'ઈથિર'—(સર્વની પ્રકૃતિરૂપ આકાશ)—રૂપ ઠરશે. આમ છે તો આ સર્વ પદાર્થો—પરમાણુ સુદ્ધાં—અનિત્ય છે, આ જડ જગત્માં 'ઈથિર' તથા એ 'ઈથિર' માં ગતિ ખેંચ આદિ જે કાંઈ નિત્ય ધર્મ હોય તે—જ કાયમ રહે છે. આ રીતે જડ વિશ્વની અત્યાર સુધીમાં જણાએલી સર્વથી મૂળમાં મૂળ પ્રકૃતિ તે 'ઈથિર' (આકાશ) છે.

પણ શું આ ઉપરથી આપણે એમ સિદ્ધ થએલું માનવું કે એ જડ 'ઈથિર' શિવાય વિશ્વમાં બીજું કાંઈ છે જ નહિ? શું એક વસ્તુ છે એટલે તે ઉપરાંત બીજી છે જ નહિ? એમ માનવું તો તદ્દન અશક્ય છે. આપણે ઉપર જોયું તો તેમાં પ્રાણ વા જીવ એની તો વાત જ થઈ નથી. જીવ અને 'ઈથિર' વચ્ચે યા જીવ અને 'ઈથિરની' સ્ફૂર્તિ વચ્ચે કશો સંબન્ધ સ્થાપી શકાયો નથી; જીવ શું છે એ હજી જણાયું નથી. જીવ નિત્ય ન હોય? એનું જડ ખોળિયું નાશ પામે છે તેથી એ પણ નાશ પામે છે? કે જેમ કાગળ બળી ગયા પછી એ કાગળ ગૅસ રૂપમાં ઓળખી શકાતો નથી તેમ જીવ પણ એવી નવી પરિસ્થિતિમાં સંક્રાન્ત થાય છે કે જ્યાં એ એનો એ છે એવું અનુસન્ધાન રહેતું નથી? જીવ જડ પરમાણુઓના કોઈક વિશિષ્ટ સંઘાત સાથે આવિર્ભાવ પામતો એવો નશ્વર પદાર્થ છે કે જે સંઘાતનો ભંગ થતાં 'નથી' થઈ જાય છે? કે જીવ તે કોઈ અજડ મૂળ પદાર્થ છે, જે જડ સંઘાતથી સ્વતન્ત્ર હોઈ એ સંઘાત દ્વારા જડ જગત્માં પોતાને પ્રકટ કરે છે?

પ્રો. હેકલ આનો તુચ્છકારભર્યો નકારમાં જવાબ વાળે છે! અને જેમ પ્રાણને એ જડનો વિકાર માને છે તેમ ચિત્ અને વિજ્ઞાનને પણ પ્રેમ–કલા–કાવ્ય–ધર્મ તેમ જ બીજા અનેક અનુભવો જે મનુષ્યે ઉન્નતિક્રમમાં સંપાદન કર્યાં છે તે સર્વને—એ એમ જ માને છે. પણ હું તમને હાક મારીને પૂછું છું—કે શા પ્રમાણને આધારે તમે આમ કહો છો?

હેકલ કલ્પના કરે છે કે આ સર્વ ધર્મો જડ પરમાણુઓમાં લપાઈ રહેલા છે તે આવિર્ભાવ પામે છેઃ એ પરમાણુઓમાં પ્રાણ વિવેક અને વિજ્ઞાનની શક્તિ ગુપ્ત રહેલી છે. અને તે જ પ્રકટ થાય છે. કલ્પના તરીકે આ બરાબર છે, પણ સાયન્સ તેા વાજબી રીતે એટલું જ કહી શકે "**અમને ખબર નથી.**"

ઉપરની કેટલીક ટીકાનેા જવાબ વાળી પ્રેા. હેકલ કહેશે કે "હું જે કહું છું તે માત્ર 'સાયન્સ'ના એટલે સિદ્ધપદાર્થવિજ્ઞાનના દૃષ્ટિબિન્દુથી નહિ પણ તત્ત્વજ્ઞાનના એટલે કે સાધ્યપદાર્થજ્ઞાનના દૃષ્ટિબિન્દુથી—ભવિષ્યમાં દૃષ્ટિ નાંખીને." પ્રેા. હેકલનેા આ ઉત્તર સર્વના જાણવામાં અને સમજવામાં આવે તેા મને પૂર્ણ સન્તોષ છે. તત્ત્વજ્ઞાની તરીકે તેા બીજા તત્ત્વજ્ઞાનીના કરતાં પ્રેા. હેકલના વિચારને ખાસ વજનદાર ગણવાનું કારણ નથી, તત્ત્વજ્ઞાની તરીકે એ લખતા હેાય, અને એમાં ભૂલ કરતા હેાય તેા પણ, મારે એમને જવાબ દેવાનું રહેતુ નથી, કારણ કે હું તત્ત્વજ્ઞાની ગણાતેા નથી.

હાલ વિવિધ જણાતા પદાર્થો ભવિષ્યમાં એક સિદ્ધ થશે એમ ઘણા સાયન્સવાળાએા માને છે, પણ હજી સુધી એ સિદ્ધ કરવાનેા કેાઈ પણ યત્ન ફતેહમન્દ નીવડ્યા હેાય એમ હું જાણતેા નથી. આવા ભગીરથ પ્રયત્નની સફળતા માટે વિશ્વનું ઘણુ જ વિશાળ જ્ઞાન મેળવવાની જરૂર છે, અને તે યદ્યપિ સિદ્ધ કરવાની તેા આશા નથી, તેા પણ એ દિશામાં કાંઈક સેવા બજાવી શકાય. જેએા માનતા હેાય કે આ બાબતમાં તેએાએ કાંઈક નવું શેાધ્યું છે અને તે જગત્‌ને આપવા જેવું છે—તેા તે આપવાની તેમની ફરજ છે. બીજાએા એમાથી જે જે સત્ય લાગશે તે ગ્રહણ કરશે, અને એ સત્યને વિશેષ વિકસાવશે. આ દૃષ્ટિબિન્દુથી જોતાં, પ્રેા. હેકલનેા પ્રયત્ન બરાબર છે. પણ મને લાગે છે કે કમનસીબે, એ વિદ્વાન જો કે અદ્વૈતપ્રકૃતિવાદરૂપી તત્ત્વજ્ઞાનના તરંગમાં તણાયા છે, તેા પણ એના વિશેષ વિચારમાં ઊતરી, જડવાદની એવી બાબતેા ચેાકસ રીતે વિગતવાર સ્થાપવા એમણે યત્ન કર્યો છે, અને આપણા અનુભવનેા વિષય બનતા આ જગતનેા એવેા સાંકડેા અને પરિચ્છિન્ન વિચાર બાંધ્યેા છે, કે જર્મનીમાં પ્રેા. હેકલ, આ તરફ ઇંગ્લંડમાં હર્બર્ટ સ્પેન્સરની માફક, એકલા કિનારે રહી ગયા છે, અને મનુષ્યવિચારની ભરતીનું મેાજું તેા બીજી જ તરફ વહેવા માંડયું છે. એાગણીસમી સદીના મધ્યકાળમાંથી આવતેા એમનેા સ્વર એકલેા

સંભળાય છે, તે વખતના વિચારના તેઓ ઉત્તમ ઉપદેષ્ટા છે, પણ એ વિચાર હવે પાછળ રહી ગયા છે. એટલે હવે પ્રો. હેકલનો સ્વર અરણ્યરુદિત જેવો જ છે. હવે એમની એક લશ્કરના અગ્રણી તરીકેની હાક રહી નથી, પણ લશ્કર બીજી તરફ વળ્યું છે, અને પોતે એક નિશાનદાર જેવા પ્રથમને ઠેકાણે નિશાન ઝાલી ઊભા છે—જો કે હિંમતથી અને દઢતાથી ઊભા છે એમાં તો શક નહિ જ. અને પોતાના વીરબન્ધુઓને નિશાન તરફ વળવા હાક પણ માર્યા કરે છે! પણ એમની હાક હવે હોંસભરી રહી નથી કિન્તુ નિરાશાથી અંકાએલી છે.

૩ હવે આપણે વિચાર કરીએ કે જડ અને ચિત્‌ની એક બીજા ઉપર થતી અસર વિષે 'સાયન્સ'ની પદ્ધતિથી શું શું નક્કી થયું છે? સર્વનો, તળીએ જતાં, સાર આટલો છેઃ—જડ પદાર્થનું એક જાળું જેને આપણે મગજ કહીએ છીએ એ પ્રમાતા અને પ્રમિતિ (સંવિત્—બુદ્ધિ) નું વાદિત્ર યાને કરણ—સાધન છે. એ કરણને જાગ્રત્ કરવાથી માનસિક ક્રિયા ઊપજે છે; અને એ બગડે છે કે ભાગે છે એટલે માનસિક ક્રિયા પ્રકટ થતી બન્ધ પડે છે. વળી આ ઉપરાંત એમ પણ માનવામાં આવે છે અને એ વિષે શંકા કરવાનુ કારણ નથી, કે દરેક માનસિક ક્રિયામાં (અત્રે માનસિક ક્રિયાના અર્થમાં આપણે જાણી–અજાણી સઘળી માનસિક ક્રિયાનો સમાવેશ કરીએ છીએ.) મગજના પદાર્થનો કેટલોક ભાગ ખપી જાય છે.

ધારો કે આ સઘળું આપણે કબૂલ કરીએ, તથાપિ શું? આપણે કબુલ કર્યું છે તે એટલુ જ કે ચિત્‌નો જડ ભૂમિકા ઉપર આવિર્ભાવ થવા માટે મગજ—જડ મગજ—એ સાધન છે, મગજદ્વારા જ આપણે ચિત્‌ને ઓળખીએ છીએ; પણ આપણે એમ કબૂલ કર્યું નથી કે જડ આવિર્ભાવમાં સકલ ચિત્‌નો સમાવેશ થઈ જાય છે; તેમ આપણ એમ પણ માની શકીએ નહિ કે જડની બહાર ચિત્—બુદ્ધિ—વિજ્ઞાનનું કોઈ પણ પ્રકારનું અસ્તિત્વ જ નથી. આત્મા જડમાં મૂર્તિમન્ત–દેહવન્ત બને, પણ તે સાથે દેહની પાર પણ રહેલો હોય ખરો, મગજ એ ચિત્ અને વિજ્ઞાનનું ખરેખર સાધન છે, અને મગજ વિનાના પ્રાણીઓ માટે આ શબ્દો—ચિત્ અને વિજ્ઞાન—અર્થહીન છે; પણ એટલા ઉપરથી એમ કહેવાની કોઈને છૂટ નથી કે એ શબ્દોનો ઉપયોગ જે સત્ય પદાર્થ ઉપર રચાએલો છે તે પદાર્થ આપણા આ પાર્થિવ મગજ શિવાય હોઈ જ ન શકે. તેમ આપણે એમ પણ ન કહી શકીએ કે જે જડ પદાર્થ મગજને નામે ઓળખાય છે તે વિના ચૈતન્યનું બીજું કોઈ સાધન સંભવી જ ન શકે. છતાં, જડવાદી યા હેકલની તરેહનો

અદ્વૈતવાદી એટલે કે જડ-અદ્વૈતવાદી કહે છે તે આ જ છે! અને આ જડ તે પણ આ પૃથ્વી ઉપર માણસના અનુભવમાં આવતા રાસાયનિક પદાર્થ જેમાં 'ઈથર' જેવા, સાયન્સના સાંકડા પ્રદેશની બહારના, અને સિદ્ધ નહિ પણ સાધ્ય માનીને સાયન્સ પ્રવર્તે છે એવા, પદાર્થનો સમાવેશ થવો અશક્ય છે!

આગળ જતાં: આખરે જડ અને ચિત્નો કોઈક આન્તર અને આવશ્યક સંબન્ધ સિદ્ધ થશે એ વાતની ના પડાવાની નથી; જો કે અત્યારે, એ થશે જ એમ પ્રતિપાદન કરવું પણ અશક્ય છે. એમ કલ્પના કરવામાં આવી છે કે જેમ જડના પરમાણુ અને જીવન્ત પરમાણુના પરસ્પર સંબન્ધ અને ગતિમાંથી મનુષ્યના મગજનો જીવન્ત પરિમંડલ યાને અવયવજીવ (cell) બને છે, તેમ આ વિશ્વના પૃથ્વી વગેરે અસંખ્ય ગ્રહ ઉપગ્રહ સૂર્ય આદિ, 'ઈથર' (આકાશતત્ત્વ)ના સમુદાયથી કોઈક પર એવા અજ્ઞેય આત્માના મગજના અવયવજીવ બનતા હોય. આ માત્ર કલ્પના જ છે, પણ તેમાં અશક્યતા કશી જ નથી. અને સાયન્સથી એ વાત હજી સિદ્ધ થઈ નથી તેટલા માટે તત્ત્વજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ અસાધ્ય—બાધિત છે એમ ન કહેવાય. ઉપર જણાવ્યા તેવા ઉચ્ચ અર્થમાં જડ અને ચિત્ વચ્ચે નિત્ય અને આવશ્યક સંબંન્ધ હોઈ શકે; બંને એક જ મૂલ પદાર્થનાં જુદાં જુદાં સ્વરૂપો હોઈ શકે; પણ જે નીચ અર્થમાં, જડ એટલે આ પૃથ્વી ઉપરની ધૂળ અને આસપાસ દેખાતા સ્થૂળ પદાર્થો, અને ચિત્ એટલે માણસને થતું વિજ્ઞાન, એમ સમજવામાં આવે છે, તે તો ભલે ઓગણીસમી સદીના અમુક ભાગને—જેમાં સાયન્સે ધમધોકાર કામ ચલાવ્યું છે—તેને લાયક હોય, પણ નિત્ય સત્યના સિદ્ધાન્ત તરીકે એ ટકી શકે એમ લાગતું નથી.

જડ તે ચિત્નું "વાદિત્ર" કહેવાય છે: આ 'વાદિત્ર' શબ્દ ઉપર વિચાર કરો—તો પણ, જડવાદી પોતાનો સિદ્ધાન્ત બાંધતાં ખંચકાય. વાદિત્ર વિના સંગીતનો આવિર્ભાવ અશક્ય છે: પણ વાદિત્રદ્વારા સંગીત દેહ ધરે છે—એ સાધનવડે જડ જગત્ સાથે એ સંગીત સંબન્ધમાં આવે છે, હવાને અને આપણી કર્ણેન્દ્રિયને હલાવે છે, અને આપણાથી ગ્રહી શકાય છે. એ વાદિત્રને બગાડશો તો સંગીત બેસૂરૂં થશે; અને ભાગશો તો તે બિલકુલ સંભળાતું બંધ થશે. પણ આટલી વાત ઉપરથી શું એમ કહી શકાશે કે આ જડ અવિર્ભાવ સિવાય "સંગીત" શબ્દનો કાંઈ અર્થ જ નથી? ગવૈયાએ કાગળ ઉપર કરેલી નોંધ અને વાદિત્રમાંથી કરેલા આવિ-

ર્ભાવ શિવાય—શું સંગીતનો કોઈ અલૌકિક અર્થ જ નથી ? ખરી વાત છે કે યોગ્ય વાદિત્ર વિના અને યોગ્ય કર્ણેન્દ્રિય વિના આપણે સંગીત વિષે કાંઈ જ જાણીએ નહિ, પણ એથી એમ મનાય નહિ કે તે વિના સંગીતનું અન્દર રહેલું તત્ત્વ હયાતી ભોગવતું નથી કે અર્થહીન છે. શું આ વિશ્વમાં એવા અગણિત પદાર્થો ન હોય કે જેનો આવિર્ભાવ કરવાને જડ—આપણે જેને જડ કહીએ છીએ તે—અશક્તિમાન હોય? શું દરેક અલૌકિક પ્રજ્ઞાવાન પુરુષની આ ફરિયાદ નથી કે એના વિચારો જડ આકારમાં પૂરેપૂરા મૂર્તિમન્ત કરી શકાતા નથી ?

જેઓ એમ માને છે કે જે કાંઈ છે તે આ પૃથ્વી ઉપર થતા આવિર્ભાવમાં જ સમાએલું છે તેઓને પોતાનું તત્ત્વજ્ઞાન છે, અને એ તત્ત્વજ્ઞાન તેઓ ભલે સ્વીકારે; પણ જો તેઓ બીજાને એવા અદ્વૈતવાદનો ઉપદેશ કરે કે—હાલ જડ પદાર્થની જે શક્તિ જોવામાં આવી છે એટલું જ સત્ય છે અને એ સિવાય બીજું કાંઈ નથી; સાંકડા અર્થમાં જે પ્રકૃતિ દેખાય છે તે જ ઈશ્વર છે અને તે ઉપરાંત ઈશ્વર એવો બીજો કોઈ પદાર્થ છે જ નહિ; ચિત્ અને જેને તેઓ જડ કહે છે તે બે પરસ્પર એવાં ગુંથાએલાં છે કે ચિત્ તે જડની પાર હોઈ શકે જ નહિ; મગજની ખોપરી વિના જ્ઞાન વિવેક ભાવ પ્રેમ રસ આદિ જે ઉચ્ચ ગુણો તરફ મનુષ્ય ફાંફાં મારતું જાય છે તે રહી શકે જ નહિ; આત્મા એ અમુક જીવન્તપરિમંડલ (cells)માં થતી ગતિઓનો સરવાળો, તે શિવાય બીજું કાંઈ જ નહિ; અને પ્રકૃતિનો વિકાસક્રમ એનું નામ જ ઈશ્વરઃ ઈશ્વર એટલે "સઘળી પ્રકૃતિ શક્તિઓનો અનન્ત સરવાળો, પરમાણુશક્તિઓનો અને આકાશતત્ત્વના સ્ફુરણનો સરવાળો." જો તેઓનો અદ્વૈતવાદનો ઉપદેશ આવો જ હોય, તો એવા તત્ત્વજ્ઞાનીઓએ અણઘડ લોકોનો શ્રોતૃસમાજ મેળવીને સંતોષ માનવો; અને જો તેઓ સાયન્સના વિદ્વાન તરીકે એ પ્રતિપાદન કરવા ઇચ્છતા હોય તો તેઓએ જાણવું કે એમની સામે બીજા સાયન્સના વિદ્વાનો છે જ—જેઓ વિશ્વનું તેમના કરતાં વધારે વિશાળ અવલોકન કરવા સમર્થ છે.

૪ જડ પદાર્થમાં સતતગતિરૂપી બળ છે, અને એ શક્તિવડે એની ગતિ થયાં કરે છે—પણ જડમાં કે જડના બળમાં સ્વતન્ત્ર નિયામક શક્તિ નથી. જડમાં જે બળ રહ્યું છે તેમાં એવી નિયામક શક્તિ રહી નથી કે અમુક દિશાએ જ એને દોરવું અને બીજી દિશાએ નહિ. નિશ્ચેષ્ટ—નિર્જીવ જડ પદાર્થ પાછળથી લાગતા ધક્કેલાથી જ હડસેલાય છે, ભવિષ્યનો વિચાર

એના ઉપર અસર કરતો નથી, પહેલેથી વિચારી રાખેલા માર્ગે એ જતું નથી; પ્રથમથી નક્કી કરેલા ઉદ્દેશ્યસ્થાનને એ શોધતું નથી.

સજીવ પદાર્થની રીત જુદી જ છે. ભવિષ્યનો વિચાર એના ઉપર ખાસ અસર કરે છે. બુદ્ધિમાન પ્રાણીને પાછળથી ધક્કો દેશો તો તે એને પરવડશે નહિ; પોતાની ખુશીથી તમારું બોલાવ્યું એ આવશે, અને એ જ એને બરાબર લાગશે.

રચના, હેતુ—એ ચેતનનું આન્તર તત્ત્વ છે. કેટલાક આ વિશ્વમાં રચના જેવું કાંઈ સ્વીકારતા જ નથી. પણ જો મનુષ્યમાં એ ગુણ (રચના માટે જોઇતી બુદ્ધિ) જોવામાં આવે છે તો એમ કેમ કહેવાય કે વિશ્વમાં એ ગુણ નથી? જેમ આપણામાં ઉદ્દેશ્ય પ્રતિ આપણી ક્રિયાઓને દોરવાની અને નિયમવાની શક્તિ છે, તેમ આખા વિશ્વમાં પણ એવું જ બુદ્ધિપુરઃસર થતું નિયમન હોય, એમ માનવું શું વધારે યોગ્ય નથી?

એક મુસાફર ડુંગરામાં ભૂલો પડયો હોય તો તે રસ્તો હાથ લાગતાં હરખાઇને કહેશે કે: "સારૂં થયું; આ રસ્તો મને ઘેર દોરી જશે." પ્રો. હેકલ એમ કહેનારને હશી અને તિરસ્કારી કાઢશે, અને કહેશે કે "જડ પદાર્થમાં વળી દોરી જવાની શક્તિ કેવી? તે જ પ્રમાણે વિશ્વમાં પણ દોરવાની શક્તિની વાત કરવી તે અર્થહીન છે. વસ્તુઓ યથાવસ્થિત—જેવી છે તેવી છે, કારણ કે છે તે કરતાં અન્યથા થવાની તેઓનામાં શક્તિ જ નથી; નહિ કે બુદ્ધિપુરઃસર તે તેવી છે. ઘાસ ઘસાઈ જઇને પગથી પડે તે પગથી કેમ જાણે કે તમે કયાં રહો છો, અને તે શી રીતે તમને તમારે ઇચ્છેલે સ્થાને દોરી લઈ જાય? વળી, જે કાંઈ જ્ઞાન કે ઉદ્દેશ એ પગથી દર્શાવે છે તે એ પગથીમાં પોતામાં જ હોવા જોઇએ; એના પરમાણુના જ ધર્મ હોવા જોઈએ. એ પરમાણુઓમાં જ્ઞાન ઇચ્છા વગેરે ધર્મોનો કાંઇક અંશ કદાચ માની શકાય, અને મુસાફર એ સમજી શકે તો તે વસ્તુનો ઉપયોગ પણ કરી શકે; પણ એ પગથી કોઇપણ પ્રકારના બુદ્ધિપૂર્વક હેતુથી સર્જાએલી છે એમ કોઈ માનતો હોય તો તે માત્ર વહેમને જ શરણ થાય છે, અને એવી સમજણથી એ પગથીએ ચાલતાં પર્વતની કરાડે નીકળી ખીણમાં પડે તો નવાઈ નહિ."

આ શબ્દો હેકલના પોતાના નથી, પણ રૂપકવાળી ભાષામાં એમનું તાત્પર્ય જણાવીએ તો તે ઉપર પ્રમાણે છે. મારૂં કહેવું એવું છે કે જડ એ ચિત્‌નું સાધન અને આશ્રય છે; ચિત્ દેહ ધારણ કરીને આ પરિદૃશ્યમાન

જગત્‌ની સાથે વ્યવહારમાં ઊતરે છે, અને એ રીતે જગત્‌ના નિયમનું અને વ્યવસ્થાનું તત્ત્વ પૂરૂં પડે છેઃ—અર્થાત્ એ વડે જગત્ અમુક ઉદ્દેશ તરફ દોરાય છે; જડની બુદ્ધિભરી રચનામાં ચિત્ દેહ ધારણ કરે છે. ઉપર કહી તેવી પર્વતની પગથીમાં પણ ઉદ્દેશ તરફ દોરવાનો ચૈતન્યનો ધર્મ છે; એ પગથી પોતે જો કે જડ છે, તથાપિ એમાં ચિતશક્તિ પ્રત્યક્ષ દેહવતી થાય છે.

૫ હવે આ વિશ્વમાં આપણું સ્થાન વિચારોઃ એ ખરેખર વિચારવા જેવું છે. આપણે આ ભૂમંડળનો એક ભાગ છીએ; એક તરફથી જોતાં, આ જડ જગત્‌નો ભાગ છીએ એમ કહીએ તો પણ ચાલે—જે ભાગને પોતાને પોતાનું જ્ઞાન મેળવવાની શક્તિ પ્રાપ્ત થઈ છે. પ્રથમ તો, આપણે જડમાંથી વિકસીને એક જીવંત ભાગ થયા; જડ અવસ્થા કરતાં આ જીવંત અવસ્થામાં થોડી અધિકતા નથી—એમાં ઘણી નવી શક્તિઓ દાખલ થાય છે, પણ હજી એમાં જવાબદારીનો ધર્મ આવતો નથીઃ જડ જેમ પાછળથી હડસેલાય છે તેમ જીવન્ત વસ્તુ હડસેલાતી નથી; પણ એમાં અમુક હાજતો પૂરી પાડવા તરફ સ્વાભાવિક રીતે ખેંચાણ થાય છે—જેમ લોહચુમ્બક લોહને ખેંચે છે, તેમ જે બાહ્ય વિષય ઉપર એની સ્વાભાવિક ઇચ્છા ચોંટેલી હોય છે તે તરફ ખેંચાય છે. પણ હવે તો આપણે એ દશા કરતાં પણ એક પગલું આગળ પહોંચ્યા છીએ; આપણને પોતાનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત થયું છે અને આગળ પાછળ જોઈ શકીએ છીએ, ભૂતકાળમાંથી શીખામણ લઈ શકીએ છીએ અને ભવિષ્યકાળમાં ધારેલા ઉદ્દેશ તરફ જવા યત્ન કરી શકીએ છીએ; આપણને સારૂં ખોટું સમજવાનું જ્ઞાન મળ્યું છે, અને સારૂં પસન્દ કરવાની અને ખોટું ત્યજવાની શક્તિ આવી છે—અને તેથી આપણાં કૃત્યો માટે આપણે માથે જવાબદારીનો બોજો પડ્યો છે. હજી પણ જે વિષય ઉપર આપણું મન સૌથી વધારે ચોંટ્યું હોય છે તે વિષય તરફ આપણે દોરાઇએ છીએ, પણ આપણામાં એવું કશુંક આવ્યું છે કે જેને લીધે એ વિષય આપણને દોરતો આપણે જાણી શકીએ છીએ અને જેનાથી એ વિષયનું આપણા મન ઉપરનું બળ નિયમાય છે. જેમ પશુઓ વિષય પ્રતિ ખેંચાય છે તેમ આપણે પણ ખેંચાઈ શકીએ, અને ઘણીવાર ખેંચાઇએ છીએ પણ ખરા; પણ તે સાથે આપણે આપણી ઇચ્છાને પણ અનુવર્તી શકીએ, અર્થાત્ અમુક વિષયને તાબે ન થતાં બીજી તરફ જવા ધારીએ તો જઈ શકીએ.

આ સર્વ શી રીતે આવ્યું એ માનસધર્મોત્પત્તિવિચારના શાસ્ત્રે (genetic psychology) વિચારવા લાયક બાબત છે. પણ સાદી

લૌકિક બુદ્ધિના માણસથી તો એ સમજી શકાય એવું નથી. આપણા પ્રાચીન પૂર્વજોએ એના ખુલાસા માટે કેટલીક વાર્તાઓ કલ્પી હતી—જેમાં ઘણું ઊંડું સત્ય રહેલું છે.

હજી આ વિશ્વની લગામ પૂરેપૂરી આપણને સોંપાઈ નથી. મનુષ્યજાતિની કેળવણી એક લાંબી ક્રિયા છે, અને હજી વહાણ હંકારવાનું સઘળું યન્ત્ર આપણા હાથમાં મૂકાયું નથી. પણ સારૂં ખોટું વિચારવાની અને એમાંથી એક પસન્દ કરવાની સ્વતન્ત્ર શક્તિ આપણને પ્રાપ્ત થઈ છે, અને તેથી જતે દહાડે દેવોની શક્તિ અને જવાબદારી આપણામાં આવ્યા વિના રહેવાની નથી. જ્યારથી આપણામાં પાપ કરવાની શક્તિ આવી ત્યારથી આપણો અધઃપાત થયો એમ દેખાય છે અને દુર્ગુણી માણસ પશુ કરતાં પણ નીચે ગએલો આપણને લાગે છે—એ ખરૂં; પણ જ્યારે પાપની શક્તિ સાથે પુણ્યની શક્તિનો વિચાર કરીએ છીએ અને ભવિષ્યમાં કેવા સારા થવાનું સામર્થ્ય આપણા હાથમાં મૂકાયું છે એ જોઈએ છીએ, ત્યારે જણાય છે કે મનુષ્યજીવન એ પૂર્વની અવસ્થામાંથી અધઃપાતની અવસ્થા નથી, પણ ઊર્ધ્વ ગતિની અવસ્થા છે.

આપણી અને પ્રકૃતિની એકતા છે એ વાત દિલગીરી ઉપજાવનારી નથી; બરાબર સમજવામાં આવે તો ઉલટી એ ખુશીની વાત છે. જે ઊંચામાં ઊંચા વિચાર સુધી મનુષ્ય પહોંચી શકે છે તેનાથી ઉતરતા કોઈ-પણ વિચારથી એને શાન્તિ જ વળતી નથી. ખરેખરી વસ્તુસ્થિતિ કરતાં વધારે ઊંચો અને વધારે ઉમદા વિચાર સંભવતો જ નથી; આપણા ઊંચામાં ઊંચા વિચાર એ સત્ય વસ્તુસ્થિતિની સમીપમાં સમીપ હોવા જોઇએ, નહિ તો એવા વિચાર આપણને આવ્યા જ ન હોત; તેમ જ આપણા હૃદયની ઉચ્ચમાં ઉચ્ચ અભિલાષાઓ પણ સત્યની સાથે મળતી જ હોવી જોઇએ, નહિ તો ત્યાં સુધી આપણું હૃદય પહોંચી જ ન શકત. જ્ઞાન (knowledge) ની અને સાધુતા (goodness) ની ભાવના (જે અદ્વૈતની ભાવના છે તે) સત્ય વસ્તુસ્થિતિ કરતાં અધિક હોઈ શકે જ નહિ; માત્ર દેશ કાળ લેતાં તે અધિક જણાય, અર્થાત્ કે અત્યારે અને આ સ્થળે જે વસ્તુસ્થિતિ (દ્વૈત) જણાય છે તે કરતાં તે આગળ પડતી દેખાય. સમસ્ત વિશ્વનું તન્ત્ર આપણે ગ્રહણ કરી શકીએ તો તેને ભાગીને પાછું મનગમતું ગોઠવવાના કરતાં, એ જેવું છે તેવું યથાર્થ ગ્રહણ કરવું—અને ફાવે તેવી અયથાર્થ કલ્પના ન કરવી—એ જ આપણને વધારે સારૂં લાગશે. વિશ્વ આપણી

કલ્પનાની બેડીથી બંધાએલું નથી—આપણી કલ્પનાથી એ સ્વતન્ત્ર છે, આપણી કલ્પના પોતે જ એનો એક ભાગ છે, અને તે જેટલી એને મળતી આવે તેટલી જ એ અવિરોધી અને નિર્દોષ થાય. જે આપણને નિર્દોષ અને અવિરોધી રીતે પ્રતીત થાય તે તેટલા જ કારણથી વિશ્વમાં હોવું જ જોઇએ. અને આ પ્રતીતિ થવી તે વર્તમાન કરતાં ઉચ્ચતર સત્યની પૂર્વછાયા છે એમ સમજવું.

આવી મારી માન્યતા છે, અને જો કે એમાં આશાનો ભાગ ઘણો છે, તોપણ સિદ્ધપદાર્થજ્ઞાનીએ માનવા જેવો સયુક્તિક મત એ જ છે. સિદ્ધપદાર્થજ્ઞાની, જડ અને ચિત્‌ના દ્વૈતનો પ્રસંગ આવે એ આક્ષેપથી ન ડરતાં, સારી રીતે માને છે કે આપણા સર્વ આત્માઓ—જ્ઞાન ઇચ્છા આદિ સર્વ ચૈતન્ય ધર્મ સુદ્ધાં—

> "......are all but parts of one stupendous whole
> Whose body Nature is and God the soul."

—એક પરમ 'કૃત્સ્ન' વસ્તુ (મહાન એક અખંડ વસ્તુ)ના ભાગ છે, જે વસ્તુનું શરીર તે આ પ્રકૃતિ છે, અને આત્મા તે ઇશ્વર છે.

[વસન્ત, જ્યેષ્ઠ ૧૯૬૧, તથા માર્ગશીર્ષ ૧૯૬૨]

૨

જડ અને ચિત્

(૨)

" नासौ मुनिर्यस्य मतं न भिन्नम्"

महा० भा०

" रचनानुपपत्तेश्च नानुमानम् "—ब्र० सू०

થોડાક માસ ઉપર 'ભૌતિકપદાર્થશાસ્ત્રિરાજ' લૉર્ડ કેલ્વિને જડ અને ચેતનના સ્વરૂપ ઉપર બહુ ગંભીર વિચારો દર્શાવ્યા હતા, અને એ ઉપર ઇંગ્લંડના "ટાઇમ્સ" પત્રમાં બહુ પ્રચંડ ચર્ચા ચાલી રહી હતી. એક ભાષણ વખતે ભાષણકર્તાનો આભાર માનવાની સાથે પ્રસંગોપાત્ત એ નીચે મુજબ બોલ્યા હતાઃ—

"He was in thorough sympathy with Professor Henslow in the fundamentals of his lecture, but

he could not say that with regard to the origin of life. Science neither affirmed nor denied creative power. Science positively affirmed creative power. Science made every one feel a miracle in himself. It was not in dead matter that they lived and moved and had their being, but in the creating and directive power which science compelled them to accept as an article of belief. They could not escape from that when they studied the physics and dynamics of living and dead matter all around. Modern biologists were coming once more to a firm acceptance of something, and that was a vital principle. They had an unknown object put before them in science. In thinking of that object they were all agnostics. They only knew God in his works, but they were absolutely forced by science to admit and to believe with absolute confidence in a directive power—in an influence other than physical, dynamical, electrical forces. Cicero had denied that they could have come into existence by a fortuitous concourse of atoms. There was nothing between absolute scientific belief in Creative power and the acceptance of the theory of a fortuitous concourse of atoms. Was there, he asked, anything so absurd as to believe that number of atoms by falling together of their own accord could make a crystal, a sprig of moss, a mycrobe, a living animal? People thought that, given millions of years, these might come to pass, but they could not think that a million of millions of millions of years could give them unaided a beautiful world like ours. They had a spiritual influence, and in science a

knowledge that there was that influence in the world around them. He admired the healthy, breezy atmosphere of free thought in Professor Henslow's lecture. Let no one, he urged, be afraid of true freedom. They could be free in their thought, in their criticisms, and with freedom of thought they were bound to come to the conclusion that, science was not antagonistic to religion, but a help of religion. (cheers.)"

Lord Kelvin, reported in the London "*Times.*"

તાત્પર્યઃ—ચૈતન્યનો કોઈ સ્રષ્ટા છે કે કેમ એ વિષે સાયન્સ હા કે ના કાંઈ જ કહેતું નથી, એમ માનવું ભૂલભરેલું છે. સાયન્સ સ્પષ્ટ રીતે સ્રષ્ટાના અસ્તિત્વનું પ્રતિપાદન કરે છે. આપણુ પોતાની અંદર કેવી ચમત્કારક સર્ગશક્તિ રહેલી છે એનું સાયન્સ આપણુને ભાન કરાવે છે. આપણું જીવન—આપણો વ્યવહાર—આપણું અસ્તિત્વ જડમાં નથી પણ ચેતનમાં છે—જે ચેતન નવીન સત્ ઊપજાવે છે અને વિશ્વતન્ત્રને બુદ્ધિપૂર્વક ચલાવે છેઃ આવો સિદ્ધાન્ત સ્વીકારવાની સાયન્સ આપણુને ફરજ પાડે છે. આપણી આસપાસ આવેલા જડ અને ચેતન જગત્‌ના ભૌતિક બન્ધારણનો અને એની ગતિનો અભ્યાસ કરતાં માલુમ પડે છે કે આ સિદ્ધાન્ત સ્વીકાર્યા શિવાય છૂટકો નથી. વર્તમાન જીવનશાસ્ત્રજ્ઞો (Bioloists) ફરી કબૂલ કરતા થયા છે કે જડ ઉપરાન્ત કાંઈક છે, અને તે જીવતત્ત્વ (vital principle). સાયન્સ આપણી આગળ કાંઈક અજ્ઞાત પદાર્થ મૂકે છેઃ એ પદાર્થનો વિચાર કરવા જતાં આપણે કબૂલ કરવું પડે છે કે એ શું છે તે આપણે જાણુતા નથી. આપણે પરમાત્માને માત્ર એની સૃષ્ટિમાં જ જાણીએ છીએઃ પણ સાથે સાયન્સ આપણી પાસે એટલું કબૂલ કરાવે છે કે આ વિશ્વમાં સર્વ પ્રકારની જડ શક્તિઓ ઉપરાન્ત કોઈ એક નિયામક ચેતન-શક્તિ તો છે જ, અને એને સંપૂર્ણ શ્રદ્ધાપૂર્વક માનવાની જરૂર છે. જડ પરમાણુઓ યદચ્છાવશાત્ એટલે કે આકસ્મિક રીતે એકઠા થઈ જડ, જડ પરમાણુનો પાસો, વનસ્પતિની ડાળી, ઝીણું જન્તુ કે જીવતું પ્રાણી ઉત્પન્ન કરી શકે—એમ માનવું એ કેવું યુક્તિહીન! કેટલાક ધારે છે કે લાખો વર્ષ જતાં જડમાંથી ચેતન એની મેળે ઉત્પન્ન થઈ શકે, પણ લાખોનાં લાખોનાં લાખો વર્ષ જાય તો પણ શું થયું? અન્ય (ચેતન) શક્તિની મદદ વિના આ સુન્દર વિશ્વ એ કદી પણ ઉત્પન્ન કરી શકે નહિ.

ત્યાર પછી લૉર્ડ કેલ્વિને "ટાઇમ્સ"ને એક પત્ર લખી એમાં "પાસો" શબ્દ પાછો ખેંચી લીધો, અને જણાવ્યું કેઃ—

"I wish to delete 'a crystal'"

"While 'fortuitous concourse of atoms' is not an inappropriate description of the formation of a crystal, it is utterly absurd in respect to the coming into existence, or the growth, or the continuation of the molecular combinations presented in the bodies of living things. Here scientific thought is compelled to accept the idea of Creative Power. Forty years ago I asked Liebig, walking somewhere in the country, if he believed that the grass and flower which we saw around us grew by mere chemical forces. He answered, 'No, no more than I could believe that a book of botany describing them could grow by mere chemical forces.'

Every action of human free will is a miracle to physical and chemical and mathematical science."

Lord Kelvin.

તાત્પર્યઃ— જડ પરમાણુઓનો પાસો પરમાણુના આકસ્મિક સંયોગથી બનેલો છે એમ કહીએ તો ચાલે, પણ વનસ્પતિની ડાળી વગેરે ચેતન પદાર્થોનું બંધારણ જુદા જ પ્રકારનું છે. એક તૃણ કે પુષ્પનો ખુલાસો રસાયન શાસ્ત્રે સ્વીકારેલા શક્તિ માત્રથી થઈ શકતો નથી. મિ. લીબિગે એક પ્રસંગે કહ્યું તેમ "કેવળ રસાયનશક્તિઓ વનસ્પતિશાસ્ત્રનુ એક પુસ્તક લખી શકે તો વનસ્પતિ ઉત્પન્ન કરી શકે'" મનુષ્યમાં જે સ્વતન્ત્ર કૃતિશક્તિ (Free will) રહેલી છે એનો ખુલાસો ભૌતિકતત્ત્વશાસ્ત્ર (Physics), રસાયનશાસ્ત્ર (Chemistry) કે ગણિતશાસ્ત્ર (Mathematics) આપી શકે એમ નથી.

લૉર્ડ કેલ્વિનના આ ઉદ્ગારથી ચ્હીડાઈ, સર વિલ્યમ થિસલ્ટન ડાયર નામના એક વનસ્પતિશાસ્ત્રીએ "ટાઇમ્સ" ને એક પત્ર લખ્યો કે ભૌતિકશાસ્ત્ર (Physics) માં લૉર્ડ કેલ્વિનની વિદ્વત્તા અદ્વિતીય છે,

પણ વનસ્પતિશાસ્ત્ર (Botany) અને જીવશાસ્ત્ર (Biology) સંબન્ધી બાબતોમાં અભિપ્રાય ફરમાવવા માટે સામાન્ય બુદ્ધિવાન મનુષ્ય કરતાં એમનામાં વિશેષ યોગ્યતા નથી. લૉર્ડ કૅલ્વિનનાં વિચાર સ્હામે એમણે જે વાંધો બતાવ્યો એના મુખ્ય મુદ્દા નીચે પ્રમાણે હતાઃ—

(૧) લૉર્ડ કૅલ્વિને પાછળથી જડ પરમાણુસંયોગથી બનેલા એક પાસા અને વનસ્પતિની ડાળી વગેરે વચ્ચે જે ભેદ દર્શાવ્યો એ માટે કાંઈ જ આધાર નથી. એના પહેલા ઉદ્ગાર વખતે એમણે સર્વને એક જ કોટિમાં નાંખ્યાં હતાં એ બરાબર હતું.

(૨) જડ પરમાણુઓ માત્ર યદચ્છાવશાત્ એકઠા થઈ વનસ્પતિઆદિ ચેતન જગત્ ઉત્પન્ન કરે છે એવો સિદ્ધાન્ત સ્હામા પક્ષને આરોપવામાં લૉર્ડ કૅલ્વિન એ પક્ષને અન્યાય કરે છેઃ જડ પરમાણુઓ યદચ્છાવશાત્ નહિ, પણ ડાર્વિને બતાવેલા અમુક પસંદગી (Selection) ના નિયમાનુસાર એકઠા થાય છે, અને વનસ્પતિરૂપે પરિણમે છે, અને એ જ પ્રમાણે સરખાં પરમાણુ સરખી રીતે ગોઠવાઈ પાસા રૂપે બન્ધાય છે, એમાં પણ પસન્દગીનો નિયમ રહેલો છે.

(૩) લૉર્ડ કૅલ્વિન વિશ્વની બહારની શક્તિથી જે ખુલાસો આપવા યત્ન કરે છે એ સાયન્સના મૂલ સિદ્ધાન્તથી જ વિરુદ્ધ છેઃ જગત્‌ની અંદરના બનાવોનો ખુલાસો જગત્‌ની અન્દરની શક્તિ થકી જ થવો જોઇએ.

(૪) "જીવતત્ત્વ" એ જો જગત્‌ની એક શક્તિ હોય તો તેનું માપ થઈ શકે, અને જો માપ થઈ શકે તો ભૌતિક સાયન્સની હદની બહારનું એ તત્ત્વ નથી. લૉર્ડ કૅલ્વિન માને છે તેમ જગત્ બહારથી કોઈ શક્તિ જગત્‌માં ઊતરી આવતી હોય તો સાયન્સના "Conservation of Energy" ના* સિદ્ધાન્તને બાધ આવે. અને આ શક્તિનિત્યતાનો—સત્કાર્યવાદનો સિદ્ધાન્ત ચેતન જગત્‌ને પણ લાગુ પડે છે એમ પ્રસિદ્ધ જીવનશાસ્ત્રી મેયરે સિદ્ધ કર્યું છે.

---

* વિશ્વમાં શક્તિની ઉત્પત્તિ કે વિનાશ સંભવતાં નથી, એના માપમાં કોઈ પણ પ્રકારની ન્યૂનાધિકતા કરી શકાતી નથી. વિશ્વમાં શક્તિનું માપ જેટલું છે તેટલું હમેશાં છે, સત્‌માંથી અસત્ કે અસત્‌માંથી સત્ કદી પણ આવતું નથી, પદાર્થ માત્ર જ્યારે ઉત્પન્ન થતા કે નષ્ટ થતા દેખાય છે ત્યારે ખરૂ જોતાં એ માત્ર રૂપાન્તર પામતા હોય છે,—એવો સિદ્ધાન્ત.

(૫) ટૂંકામાં, જે સિદ્ધાન્ત ડાર્વિને હમેશને માટે આપણને સ્થાપી આપ્યા છે એ સિદ્ધાન્ત ઉપર લૉર્ડ કેલ્વિનના આ વિચારોથી હડતાલ વાગેછે.

સર વિલિયમ થિસલ્ટન-ડાયરના આ આક્ષેપથી ઇંગ્લંડનું સાયન્સ વિદ્વાનમંડળ ગાજી ઊઠ્યું, અને બંને પક્ષની તરફ અને વિરુદ્ધ પત્રો "ટાઇમ્સ" માં પ્રસિદ્ધ થયા. "ટાઇમ્સ" ના તન્ત્રીએ પણ એ ચર્ચામાં ભાગ લીધો. એમાં મુદ્દાનાં લખાણ આટલાં હતાં:—

(૧) ઑક્સફર્ડના એક પ્રોફેસર બર્ડન-સૅન્ડર્સન નામના શારીરવ્યાપારશાસ્ત્ર (Physiology) ના વિદ્વાને લૉર્ડ કેલ્વિનની વિદ્વત્તાનાં ઘણાં વખાણ કર્યાં, અને સાયન્સની એક શાખાનો વિદ્વાન પોતાની અસાધારણ બુદ્ધિમત્તાથી અન્ય શાખાના આવા પ્રશ્ન ઉપર અભિપ્રાય આપવાને યોગ્ય છે એમ જણાવ્યું. શારીરવ્યાપારશાસ્ત્રના મહાન આચાર્ય હેલ્મહૉલ્ટ્ઝ નામના જર્મન વિદ્વાનને લૉર્ડ કેલ્વિન સાથે એક વખત સમાગમ પડેલો, તે ઉપરથી લૉર્ડ કેલ્વિનની તીવ્ર સ્વચ્છ અને અનેકશાસ્ત્રગામી બુદ્ધિ વિષે એને જે અસર થએલી એ જણાવતાં એણે કહ્યું કે 'કેલ્વિનની સરખામણીમાં તો હું 'dullard' એટલે કે જડ છું!'—આ પ્રમાણે લૉર્ડ કેલ્વિનનું ગૌરવ કરવાની સાથે, પ્રો. બર્ડન-સૅન્ડર્સને નીચે પ્રમાણે બંને પક્ષમાં કાંઈક કાંઈક મળતા વિચારો દર્શાવ્યા:—

(क) નવીન શારીરવ્યાપારશાસ્ત્રના સંસ્થાપક હેલ્મહૉલ્ટ્ઝે "જીવવાદ" (Vitalistic doctrine) ને હંમેશ માટે સુવાડી દીધો છે. એણે પહેલાં કરતાં વધારે મજબૂત રીતે સિદ્ધ કર્યું કે જડ પ્રકૃતિમાં જે પ્રાકૃતિક નિયમો પ્રવર્તે છે એ જ સંપૂર્ણ રીતે વનસ્પતિ-અને જીવનના વ્યાપારને પણ લાગુ પડે છે. જુદી જુદી પરિસ્થિતિમાં એમના દૈશિક અને કાલિક સંબન્ધ સરખી રીતે જ માપી શકાય છેઃ અર્થાત્ સાયન્સની પ્રયોગપદ્ધતિ (Method of Experiment) બંનેને લાગુ પાડી શકાય છે.

(ख) પણ ઉપર જણાવેલી હદની બહાર કેટલુંક છેઃ મનુષ્ય અને અન્ય પ્રાણીઓના માનસિક વ્યાપારના કારણ વિષે વિચાર કરતાં, માત્ર કારણની કયી પરિસ્થિતિ અને ઉપાધિમાં કેવું કાર્ય થાય છે એટલું જ પ્રયોગપદ્ધતિએ નિર્ણીત કરી શકાય છે, એ કરતાં કારણના તાત્ત્વિક સ્વરૂપ વિષે અધિક કહી શકાતું નથી;

બીજું, બીજમાંથી જોઇએ તેવી આકૃતિ અને બંધારણવાળું વૃક્ષાદિ ચેતન પહેલેથી છેવટ સુધી કેવી રીતે ઊગે છે—એ વ્યાપારો સાક્ષાત્ અવલોકી અને માપી શકાતા નથી.

(૨) એક ગૃહસ્થે ૧૮૮૨ માં ડાર્વિને લખેલા એક પત્રમાંથી નીચેનો ઊતારો ટાંકી મોકલ્યો:—

"જો કે હજી સુધી તો જડમાંથી ચેતન પાકી શકે એમ બતાવનારો પૂરાવો મળી શક્યો નથી—તો પણ હું એમ માનું છું કે, અવિચ્છિન્નતા (Continuity)*ના નિયમાનુસાર કોઈ દહાડો આ વાતની શક્યતા સિદ્ધ કરી શકાશે. મને સાંભરે છે કે પચાસ વર્ષ ઉપર એમ મનાતું કે જીવન્ત વનસ્પતિ અને પ્રાણીમાં કોઈ એવો પદાર્થ નથી કે જે જીવશક્તિઓ (Vital forces) ની મદદ વિના ઉત્પન્ન થઈ શકે છઓઝોનનું બહારનું સ્વરૂપ જોતાં, જડ (inorganised—'નિરિન્દ્રિય') અને ચેતન (organised –'સેન્દ્રિય') વચ્ચે ભેદ માનવો કેવો દુર્ઘટ છે એ સમજાય છે. આ જગત્ ઉપર જીવન્ત પદાર્થો ઉત્પન્ન થઈ શકે એમ જ્યારે સિદ્ધ થઈ શકશે ત્યારે એ પદાર્થોને પણ પ્રકૃતિના કોઈક સામાન્ય નિયમ નીચે મૂકી શકાશે. જગત્ના બનાવોમાં જે નિયત પૌર્વાપર્ય છે અને જેને આપણે પ્રકૃતિના નિયમો કહીએ છીએ એમાંથી ઈક્ષણાદિ ચેતનધર્મવાળું જગત્નું કારણ—ઈશ્વર—સાધી શકાય કે કેમ એ મને ઘણો ગુંચવણભરેલો વિષય લાગે છે. એના ઉપર મેં ઘણીવાર વિચાર કર્યો છે, પણ એમાં મને સ્પષ્ટ માર્ગ સૂઝતો નથી."

(૩) "ટાઇમ્સ" પત્રના તંન્ત્રીએ આ પ્રશ્ન ઉપર પોતાનો અભિપ્રાય દર્શાવતાં જણાવ્યું કે:—

(क) ડાર્વિન આ ઊતારામાં ઈશ્વરના અસ્તિત્વ બાબત સન્દેહ બતાવે છે, એટલાથી એ સિદ્ધ થાય છે કે ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ ડાર્વિનના પ્રાકૃતિક સિદ્ધાન્તો સાથે અસંગત નથી: અસંગત હોત તો એ સન્દેહ બતાવવાને બદલે નિષેધ જ કરત.

(ख) ડાર્વિનનો વિકાસવાદ જગત્-વિકાસના કારણ પરત્વે નથી, એ તો માત્ર એ વિકાસની રીતિ અને પદ્ધતિ જ બતાવે છે.

(ग) લૉર્ડ કેલ્વિન જડ પાસા અને ચેતન વનસ્પતિ આદિ વચ્ચે

* વિશ્વવિકાસ એક અવિચ્છિન્ન સૂત્રવત્ છે: એમાં કશી પણ ગાંઠ કે તૂટ નથી, સહસા બહારથી કાંઈ આવીને એમાં પડતું નથી.

જે ભેદ પાડે છે એ જરૂરનો નથી. મહાન ભૌતિકશાસ્ત્રી ક્લાર્ક મૅક્સ્વેલ યોગ્ય જ કહે છે કેઃ—"જે ગુણોમાં કાંઈ કિંમત રહેલી છે એ બધા ગુણોમાં જડ પરમાણુઓ સરખાં થયાં એનું શું કારણ? આ સાદૃશ્યના ખુલાસા માટે આપણે એ પરમાણુઓની પાર સર્વનું એક કારણ માનવું જોઇએ." ક્લાર્ક મૅક્સ્વેલ આ કારણને પરમાણુનું સર્જક અને ચૈતન્યવિશિષ્ટ નિયામક માને છે. એ જ પ્રમાણે લૉર્ડ કેલ્વિન જડમાં પણ પરમાત્માના અસ્તિત્વની સાખ્ય જૂએ તો એમાં શું ખોટું? જો કે, જડ કરતાં ચેતન વધારે અદ્ભુત છે એમાં સંશય નહિ.

(૪) મિ. મૅલોકે લૉર્ડ કેલ્વિન સ્હામે જણાવ્યું કેઃ—

(क) કેલ્વિન માની લે છે કે મનુષ્યમાં સ્વતન્ત્ર કૃતિ-શક્તિ છે, પણ એમ માનવાને શું પ્રમાણ છે?

(ख) ચેતન કારણ સિદ્ધ કરવાથી બસ નથીઃ એ કારણ નીતિથી ભરપૂર છે એમ સિદ્ધ કરવું જોઇએ. વિશ્વતન્ત્રમાં જે ક્રૂરતા ટેનિસનને નજરે પડી હતી, એ કેલ્વિનને નજરે કેમ ન પડવી જોઈએ?

(૫) પ્રોફેસર રે લૅંકેસ્ટર નામના એક પ્રતિષ્ઠિત વિદ્વાને એક લાંબા પત્રમાં નીચેના તાત્પર્યવાળા વિચારો દર્શાવ્યાઃ—

(क) સાયન્સ અને ધર્મ વચ્ચે લૉર્ડ કેલ્વિન જે નિકટ સંબન્ધ બતાવે છે એ ભૂલભરેલો છેઃ એ બંને વચ્ચે પૂર્વે કાંઈ પણ સંબન્ધ જોવામાં આવતો હોય તો તે વિરોધનો છે.

(ख) સમસ્ત વિશ્વ—જડ અને ચેતન, મનુષ્ય પશુ અને ગૅસ સર્વ એક યન્ત્રવત્, સખ્ત કાર્યકારણના નિયમને અધીન છે. એના મુખ્ય મુખ્ય ગુણો અને વિગતો દિનપરદિન મનુષ્ય એની બુદ્ધિથી જાણતો આવે છે. પણ એ યન્ત્ર ક્યાંથી આવ્યું? શા માટે અસ્તિત્વમાં છે? કયી તરફ જાય છે? એની પાર આપણી ઇન્દ્રિયોથી અગ્રાહ્ય એવું શું છે અને શું નથી?—એ વિષે આપણે કાંઈ પણ જાણીએ છીએ, કે જાણવાની આશા રાખી શકીએ, કે જાણવાની શક્યતા સરખી પણ કલ્પી શકીએ એમ કોઈ પણ ડાહ્યો માણસ કહેશે નહિ. આનો ખુલાસો સાયન્સે કદી આપ્યો નથી, અને આપશે નહિ.

(ग) લૉર્ડ કેલ્વિને જડ અને ચેતનની ઉત્પત્તિનો ભેદ બતાવ્યો એ બાબત દલીલવાળા ખુલાસાની જરૂર છે.

(ઘ) ઈશ્વરે પ્રથમ જડ પરમાણુઓ ઉત્પન્ન કર્યાં, અને પરમાણુઓમાં સ્વયંચેતન ઊપજાવવાની શક્તિ ન હતી તે પોતે ઊપજાવી આપ્યું—અર્થાત્ ઈશ્વર એક ચિતારા જેવો છે, જે પ્રથમ રંગ બનાવે છે, અને એ રંગ પોતાની મેળે છબી ચીતરી શકતા નથી માટે પોતે એને યોગ્ય રીતે વ્યવસ્થિત કરી છબી ચીતરી લે છે. આ પ્રમાણે પરમાણુની સૃષ્ટિ અને એની વ્યવસ્થા કરનાર ઈશ્વરની કલ્પનામાં પ્રાચીન અનેકદેવવાદના લીસોટા આપણે જોઈએ છીએ.

(ङ) " જીવનતત્ત્વ " ની કલ્પના સાયન્સની અભિવૃદ્ધિમાં બહુ વિઘ્નકારક થઈ પડી છે. વિચારસંક્રમણ પ્રેતાવાહન વગેરે સંબન્ધી કલ્પના જેવી જ આ કલ્પના પણ નિર્મૂલ છે.

(૬) છેવટે પ્રસિદ્ધ મહાવિદ્વાન **સર આલીવર લૉજે** લૉર્ડ કેલ્વિનનો કેટલોક બચાવ કરતાં જણાવ્યું કે પાસા અને ચેતન વનસ્પતિ આદિ વચ્ચે આ ભેદ છે કે—સામાન્ય યાન્ત્રિક નિયમાનુસાર પાસો બન્ધાય છે, પણ વનસ્પતિ અને પ્રાણીના બન્ધારણ માટે કાંઈક વિશેષ જોઈએ છે. આ બન્ધારણનું નિયામક કાંઈક " જીવતત્ત્વ " (Life-germ) હોવું જોઈએ, જેનું સ્વરૂપ હું કે બીજો કોઈ પણ ભૌતિકપદાર્થતત્ત્વશાસ્ત્રી બિલકુલ સમજતા નથી. વિચારસંક્રમણ વગેરે બાબત લૉર્ડ કેલ્વિન, પ્રો॰ રે લૅંકેસ્ટર વગેરે તિરસ્કારી કાઢે છે એ હું જાણું છું—પણ એ બાબત નવી શોધાએલી હું માનું છું, અને ભવિષ્યમાં કોણ ખરૂં પડે છે એ આપણે જોઈશું! એ લખે છેઃ—

" As to the little parting shot at me about telepathy; it is true that I regard it as a recently discovered fact, opening a new and obscure chapter in science; it is also true that Lord Kelvin, Professor Ray Lankester, and nearly all biologists disagree contemptuously with this opinion. Well we shall see."

[વસન્ત, ભાદ્રપદ ૧૯૫૯]

૩

હિન્દુસ્તાનના યેાગી સંન્યાસી અને સાધુઓ

"The Mystics, Ascetics and Saints of India"
—(By J. C. Oman)

હિન્દુસ્તાનના 'યેાગી સંન્યાસી વેરાગી અને સાધુઓ' સંબન્ધી મિ. ઓમન નામના એક અંગ્રેજે આ પુસ્તક લખ્યું છે. મિ. ઓમન પૂર્વે લાહેારની સરકારી કૅાલેજમાં 'નૅચરલ સાયન્સ'ના પ્રેાફેસર હતા. અને એમણે આખા હિન્દુસ્તાનમાં ફરીને તેમ જ હિમાલય વગેરે સ્થાનમા કેટલેાક વખત કાઢીને આ વર્ગના લેાકની માહીતી મેળવી છે, તેઓની અદ્ભુત વાતેા સાંભળી છે, અને એક અંગ્રેજ આપણા લેાકનેા જેટલેા પરિચય મેળવી શકે તેટલેા મેળવીને આ પુસ્તક રચ્યું છે. પુસ્તકમાં અંગ્રેજ વાચકને વિનેાદ અને આશ્ચર્ય પમાડે એવા બાવાઓ અને ફકીરેાના ચિત્રેા આપ્યાં છે, અને ઘણી વાર્તાઓ લખી છે, જેમાં આપણા લેાકને તદ્દન નવુ જ જાણવાનું હેાય એવુ કાંઈ નથી, પણ વાંચતાં રસ ઊપજે એવી હકીકત ઘણી છે. શરૂઆતનું અને છેવટનુ—એ બે પ્રકરણ ખાસ વાંચવા જેવાં છે. પ્રથમ પ્રકરણમાં આપણી ત્યાગભાવનાના કારણ અને વિકાસ સબન્ધી ચર્ચા છે.

મિ. ઓમનનું એમ કહેવુ છે કે અન્ધાધુની જુલમ અને આપત્તિના વખતમાં માણસ સ્વાભાવિક રીતે આ દુનીઆથી નિરાશ થાય છે એટલે એનુ મન મરણ પછીની બીજી દુનીઆ શેાધવા તથા ઈશ્વર મેળવવા તરફ દેાડે છે. સપાટ દેશમા લેાક આળસુ અને નબળા થાય છે, અને રાજ્ય જુલમી થાય છે. લાબા વખત સુધી આ દેશમાં મ્હેાટાં વન પડેલા હતા, તાવ મરકી અને દુકાળ વારંવાર ચાલ્યાં કરતા, ન્હાનપણથી સ્ત્રી-પુરુષેામાં વિષયવાસનાઓ પેદા થતી એથી લેાક નિર્બળ થતા, અને નાત-જાતનાં બન્ધનેાને લીધે લેાકમાં હુન્નર કારીગરી પણ સંકડાઈ ગયાં હતાં. આ લેાકમાં ઇતિહાસ લખાયેા નથી, એનુ કારણ પણ એ જ છે કે જે પ્રજા આનન્દી સુખી અને બળવાન હેાય છે એને જ પેાતાનાં પરાક્રમેા નેાધવાનુ સૂઝે છે. વળી અત્રે મ્હેાટી સંખ્યા વનસ્પતિના ખેારાક ઉપર જીવે છે એથી પણ તેઓ નામર્દ અને આશાહીન થયા છે. તથા એમના મનના બન્ધારણમાં લાગણી અને કલ્પનાનું પ્રાધાન્ય હેાવાથી, તેઓ સ્વાભાવિક રીતે ધર્મ તરફ વળે છે. એમના શાસ્ત્રકારે પણ ચાર આશ્રમ બાધ્યા એમા પ્હેલેા ભીખનેા અને

છેલ્લો સંસાર છોડી જતા રહેવાનો; એમની કુટુમ્બભાવના અવિભકત રહેવાની—એ પણ આળસ અને નિરુદ્યોગની પોષક.

ઉમદામાં ઉમદા વસ્તુસ્થિતિનો પણ વિપરીત ગ્રહ કેવી રીતે થાય એના ઉદાહરણ રૂપે ઉપરની કલ્પના ઠીક છે. મિ. ઓમન ગયા જમાનાના સાયન્સના પ્રોફેસર હોય તો એમની પાસે ધર્મ સંબન્ધી યથાર્થ સમજણની આશા રાખવી વ્યર્થ છે. સુભાગ્યે બકલની રીતે હવા પાણી અને પૃથ્વી માત્રથી મનુષ્યના આન્તર સ્વરૂપનો ખુલાસો કરવાનો યત્ન હવે ખરો ગણાતો નથી, અને ધર્મ સંબન્ધી વિચારો તે રોગી હૃદયની કલ્પના જ નથી પણ સત્ય પરમાત્માનું દર્શન કરાવનાર આન્તર પ્રકાશ છે એ વાત પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનમાં હવે એટલી બધી સિદ્ધાન્તરૂપ થઈ ગઈ છે કે એથી વિરુદ્ધ મત ધરાવનારને માથે સઘળો પુરાવાનો બોજો રહે છે એમ કહીએ તો ચાલે. અસલ રાજ્યપદ્ધતિ જુલમી હતી એ વાતને સ્વયંપ્રકાશ સત્ય માનનાર પ્રતિ તો કાંઈ કહેવું રહેતું નથી, પણ જેઓનાં મન હજી આ સંબન્ધમાં વિચાર કરવાને તૈયાર છે એમને એટલું સ્મરણ આપવાનો અવકાશ છે કે—પ્રાચીન તેમ જ મધ્યયુગ સુદ્ધાંની રાજ્યપદ્ધતિમાં રાજાની સત્તા તદ્દન નિરર્ગલ હતી એમ માનવું ખોટું છે. પ્રાચીન સમયમાં રાજાની સત્તા ઉપર, લોકહિતાર્થે સ્વયં નિર્ધન રહી ઉમદા સલાહ આપવાનું કાર્ય વહનાર ગુરુઓ, તેમજ કાર્યદક્ષ મન્ત્રીઓ, તથા અનેક વર્ણના યોગ્ય અગ્રણીઓ એઓનો અંકુશ હતો. મિ. ઓમન જે વૈરાગ્યવૃત્તિને નિન્દે છે એ મેગૅસ્થિનીસના સમય પહેલાં સેંકડો વર્ષથી ચાલી આવતી હતી, છતાં એવા વખતમાં હિન્દુસ્થાનનું રાજ્યતન્ત્ર કેવું સન્તોષકારક હતું એ સુવિદિત છે. વળી જ્યારે આવા દોષદર્શકો રાજાના જુલમની વાત કરે છે ત્યારે તેઓ એક વાત ભૂલી જાય છે કે વ્યકિત ઉપરના જુલમના ભલે ઘણા દાખલા મળે, પણ જનસામાન્ય ઉપર જુલમ થયાના દાખલા તો થોડા જ જોવામાં આવશે. લઢાઈ વખતે પણ કોઈ ખેડૂતના ખેતરોને નુકશાન કરતુ નહિ એ મેગૅસ્થિનીસનું અવલોકન મધ્યયુગમાં પણ ઘણે ભાગે ખરૂં હતું. અને તેથી જ કરીને ગુજરાતનો એક ઇતિહાસકાર લખે છે તેમ, અત્રે રાજ્ય બદલાતાં છતાં લોક તો જાણે જાણતા જ નથી! વિશેષમાં એ ખૂબ યાદ રાખવા જેવું છે કે હિન્દુસ્તાનની બ્રિટિશ અમલ પહેલાંની રાજ્યનીતિ હમેશાં "Village communities"—ગ્રામસંસ્થા અને તે સાથે જોડાએલા સ્થાનિક સ્વરાજ્યના ધોરણ ઉપર રચાએલી હતી, અને તેથી હાલ કરતાં પણ એક રીતે લોકનું સ્વાતન્ત્ર્ય અધિક હતું. સ્વતન્ત્રતાનું અભિમાન ધરાવનાર ઇંગ્લંડ હજી દેશની

ભૂમિને લોકની ભૂમિ કહી શકતું નથી, અને હજી એનું સ્વામિત્વ થોડીક વ્યક્તિઓના હાથમાં રોકાઈ રહ્યું છે, અને એને પરિણામે નીચલા વર્ગની સ્થિતિ કેવી કરુણાજનક થઈ છે એ જાણીતું છે; આપણા દેશમાં ભૂમિ હમેશાં પ્રજાની જ ગણાતી. પ્રજા ખેતી કરે અને પાકે તેમાંથી અમુક હિસ્સો રાજાને આપે—પાકે તો જ આપે અને ન પાકે તો એનું કોઈ નામ પણ ન લે—દેશમાં દુકાળ પડે તો રાજા એમાં પોતાનું પાપ માને અને રાજા કોઈ વખત જુલમી થવા જાય તો પ્રજાના અગ્રણીઓની ફરજ કે એ જુલમ પોતાને માથે વ્હોરી લઇને પણ પ્રજાસામાન્યનું રક્ષણ કરવું.

ઓછામાં ઓછાં ત્રણ ચાર હજાર વર્ષથી આ દેશમાં વૈરાગ્યની સંસ્થાઓ ચાલી આવી છે; અને એટલો બધો વખત પ્રજાએ નીચે મોઢે રાજ્યનો જુલમ સહન કર્યા કર્યો એમ માનવામાં તો આ દેશના લોકને સ્વસંરક્ષણરૂપી સામાન્ય મનુષ્યસ્વભાવ તદ્દન નિષેધવામાં આવે છે. આ કલ્પનામા બધી ભૂલ ધર્મ સંબન્ધી ખોટી સમજણમાંથી જ ઉપજી છે: ખરી વાત એ છે કે સંસાર કરતાં પણ મનુષ્યસ્વભાવને વધારે પ્રિય થઈ પડે એવો પર પદાર્થ છે, એ પદાર્થની શોધમાં કેટલાક વિરલ પુરુષો પોતાની ઉચ્ચ સ્વભાવિક મનુષ્યતાથી દોરાય છે, અને એ શોધથી પોતાનું તેમજ જગત્‌નું કલ્યાણ કરે છે; જેઓને આ શોધમાં કાંઈ અર્થ જણાતો નથી, અને જેઓ પર પદાર્થને માત્ર ઝાંઝવાનુ પાણી જ સમજે છે, તેઓ મનુષ્ય સ્વભાવની આ વૃત્તિનો હવા પાણી વગેરે બાહ્ય આગન્તુક કારણોથી ખુલાસો કરવાનો યત્ન કરે છે. જેઓ પરમાત્માને સત્ય પદાર્થ માને છે અને જુએ છે, તેઓને એકવાર એમ કહેશો કે રાજ્યના જુલમથી તમારા મનમાં આ કલ્પના ઊઠી છે, તો તેઓ આ વાત નિષેધશે, અને તમે દુરાગ્રહથી તમારા નિદાનને વળગી રહેશો તો તેનો એટલો જ ઉત્તર આપશે કે 'એવો રાજ્યનો જુલમ સદા સર્વદા હો! અમે તો પરમાત્માને જોઇએ છીએ, અમને એ સંસાર કરતાં વધારે પ્રિય લાગે છે અને તેથી અમે એને તનમનથી ભજીએ છીએ; રાજકીય જુલમને અમારા વલણના કારણરૂપે બતાવવાથી પણ અમારી શોધ ખરા પદાર્થ માટે છે એ વાત મટતી નથી. ટૂંકામાં જ્યાં સુધી એ પદાર્થ શોધવા જેવો છે ત્યાં સુધી અમારો પંથ પણ એ સાથે જડાએલો છે. જે દિવસે ઈશ્વર નથી એવો સિદ્ધાન્ત જગત્‌માં માન્ય થશે, તે દહાડે અમારા પન્થની **ઉપયોગિતા** વિષે પ્રશ્ન કરજો. હાલ તો, અમે **સત્ય**ના ઉપાસક છીએ, એની ઉપાસનામાં અમારૂં જીવન ગાળીએ છીએ, અને અમને જે

જડે છે તે અમે જગતને આપીએ છીએ—એટલેા જ ઉત્તર આપી બેશી રહીએ તેા તેમ કરવાનેા અમારેા હક છે.'

અમુક કાર્ય અમુક કારણથી ઊપજે છે એટલુ બતાવવાથી એ કાર્યની નિરર્થકતા સ્વતઃસિદ્ધ થઈ જતી નથી. આ ઉપર્યુક્ત ઉત્તરમાં મિ. એામનના કથનનેા ઉત્તર થઈ જાય છે છતાં, એમણે બતાવેલાં બીજાં કારણેા ઉપર પણ સામાન્ય નજર ફેરવીએ.

પૂર્વે તાવ મરકી અને દુકાળથી લેાકમાં સંન્યાસવૃત્તિ ઉત્પન્ન થઈ છે એ નિદાનપ્રદર્શનનેા ઉપરના જવાબમાં ઉત્તર થઈ ગયેાઃ વિશેષમાં આશ્ચર્ય એટલું ઊપજે છે કે ત્રણ હજાર વર્ષ સુધી જે દેશમાં તાવ મરકી અને દુકાળે સતત વાસ કર્યો હશે એ દેશમાં ત્રીસ કરેાડની વસ્તી શી રીતે થઈ હશે ? પ્રસંગેાપાત્ત, પૂર્વોક્ત મ્હેાટાં વન સંબન્ધી વિષયાન્તરના બે શબ્દેા કહેવાનું મન થઈ આવે છેઃ આ સંબન્ધમાં થેાડાક વખત ઉપર પ્રિન્સિપાલ સેલ્બીએ ટાઇમ્સ ઑફ઼ ઇન્ડિયામાં એક પત્ર લખ્યેા હતેા એમાં ઘણી નહેરેાથી જમીનને નુકશાન બતાવી જંગલેા વધારવાની ભલામણ કરી હતી એનું અત્યારે અમને સ્મરણ થાય છે.

ઉપહાસ સાથે હિન્દુસ્તાન પરત્વે ઘણીવાર કહેવામાં આવે છે કે 'જે પ્રજામાં ઇતિહાસ નથી એ ખરેખર સુખી છે !' અમને લાગે છે કે જે પ્રજા હજાર બે હજાર વર્ષ ઉપર જંગલી દશા ભેાગવતી હતી અને અત્યારે જેને એ વાતનું વિસ્મરણ થઈ ગયું છે એ એ કરતાં પણ વધારે સુખી છે ! વ્યવહાર અને પરમાર્થ ઉભય વિષયમાં ગ્રીસ ઇજિપ્ત પૅલેસ્ટાઇન અને અરબસ્તાન દ્વારા હિન્દુસ્થાનને ગુરુ કર્યા પછી, હવે એ વાતનેા ઉપકાર માનવાની જરૂર રહી નથી એ વિસ્મરણશક્તિનું થેાડું સુખ નથી ! જે લેાકને ઇતિહાસના અભાવ માટે નિન્દવામાં આવે છે એ લેાકે ઇતિહાસના બદલામાં જગતને શું શું આપ્યુ છે, વિશ્વમાં મનુષ્યના સ્થાન સંબન્ધી કેવી કેવી ભાવના જગતને ઉપદેશી છે, એ પાશ્ચાત્ય ઇતિહાસકારેા પેાતાના ઇતિહાસમાં નેાંધે તેા બસ છે. આ પ્રજા એક વખત કેવી આનન્દી સુખી અને બલવાન હતી એ વાત અત્રેના સાહિત્યાદિકના પુરાવા ઉપરથી સહજ સિદ્ધ થશેઃ છતાં અત્રેની અને પશ્ચિમની પ્રજાના આનન્દ તથા સુખના સ્વરૂપમાં અન્યત્ર તત્ત્વજ્ઞાનને પરિણામે કાંઈ ભેદ જણાતેા હેાય તેા એમાં સમજવાનું એટલું જ કે મનુષ્યજ્ઞાનનુ બાળકપણું મટી જાય અને વિશ્વમાં મનુષ્યનુ શું સ્થાન છે એ વિચારવા જેટલી પ્રૌઢતા આવે, ત્યારે પૂર્વને

આનન્દ ક્ષણવાર જઈ, વિચારગ્રસ્તતા પ્રાપ્ત થઈ, છેવટે કોઈક ગંભીર આનન્દ જ ઊપજવા લાગે તેા તે સ્વાભાવિક છે. આપણા આનન્દના સ્વરૂપમાં કોઇને કાંઈ વિલક્ષણતા પ્રતીત થતી હોય તેા તેનેા આ ખુલાસેા છે.

વનસ્પતિના ખેારાકથી પ્રજા નામર્દ થાય છે કે કેમ એ પ્રશ્ન દેહ અને આત્માને સંપૂર્ણ રીતે એક ગણી વૈદ્યકશાસ્ત્રાંતર્ગત માત્ર આહારશાસ્ત્રથી જ નક્કી થઈ શકે એમ નથી. તેમ, અમુક પ્રજા વનસ્પતિભક્ષક છે અને તે નિર્બળ છે એટલા દર્શનથી પણ વનસ્પતિભક્ષણ અને નિર્બળતા વચ્ચે અબાધ્ય કાર્યકારણભાવ સ્થાપવેા મુશ્કેલ છે. છતાં, આપણે ક્ષણવાર આ વાત માની લઇએ. પરંતુ એ ઉપરથી અમને પ્રશ્ન એ થાય છે કે—ઇંગ્લાંડના લેાક હાલમાં એના વ્યાપાર હુન્નર આદિ સુધારાને લઈ લઢાઇને માટે ઓછા લાયક થાય છે અને લશ્કરખાતામાં જોઇતાં માણસેા મળવાં પણ કઠણ પડે છે, ત્યારે ઇંગ્લંડ વ્યાપારહુન્નરાદિ સુધારાને અનિષ્ટ ગણી ત્યજે એ ઠીક મનાશે? અમને લાગે છે કે વ્યાપાર અને શૈાર્ય ઉભય જાળવી રાખવાનેા પ્રયત્ન કરવેા પડશે; અને તદનુસાર પ્રકૃત વિષયમાં પણ ખેારાકમાં દયાની ભાવના સાથે જ પ્રજા તરીકેનું બળ જોડવું પડશે; મનુષ્યસુધારાના ક્રમમાં એકવાર આગળ ભરેલું પગલું પાછું ભરવું એ યેાગ્ય નહિ ગણાય.

મિ. ઓામન કહે છે કે હિન્દુસ્તાનમાં ન્હાનપણથી સ્ત્રી–પુરુષેામાં જે વિષયવાસનાએા પેદા થાય છે તેથી નિર્બળતા થાય છે, અને તેથી નિવૃત્તિમાર્ગ સૂઝે છે. નિવૃત્તિમાર્ગને હૃદયનેા રેાગ માનનારને આ કલ્પના સહજ છે. પણ જેઓ એ માર્ગને સત્યાન્વેષણનેા અને આત્મબળનેા સમજે છે તેઓ તેા આનેા ઉત્તર એટલેા જ આપશે કે નિવૃત્તિમાર્ગ એ વિષયવાસનાનું પરિણામ નથી, પણ ઔષધ છે. વળી, નાતજાતનાં બન્ધનેાથી બીજાં ગમે તેટલાં અનિષ્ટ ફળ ઊપજતાં હેાય, પણ એથી લેાકમાં હુન્નર કારીગરીને કેવળ નુકશાન જ થયું છે એ પ્રતિપાદન તેા બહુ સાહસ ભરેલુ છેઃ અમુક માણસ અમુક જ ધન્ધેા કરે એ નિયમથી હિન્દુસ્તાનમાં ઉદ્યોગ સંકડાઈ ગયેા એમ વિચાર કરનારા તે સાથે રહેલી એક ઐતિહાસિક વસ્તુસ્થિતિ ભૂલી જાય છે કે ધન્ધાએાને જીવતા રાખનાર અને વંશપરંપરા નિપુણતા વિસ્તારનાર સંસ્થા પણ પૂર્વોક્ત નિયમ જ.+ હાલમાં સરકારે

+ છેલ્લામાં છેલ્લો પ્રતિષ્ઠિત અભિપ્રાયઃ—

"The Hindu Village System is based upon division of labour quite as much as upon hereditary caste. The weaver, the potter, the blacksmith, the brazier, the oil-presser are each

ટેક્નિકલ કેળવણી સંબન્ધી વિચાર કરવાને એક કમિટિ નીમી હતી એણે પણ તે તે વર્ગની પોતપોતાના ધન્ધામાં સવિશેષ નિપુણતા જોઈ સિદ્ધાન્ત એ કર્યો કે દરેક વર્ગને પોતાના બાપદાદાનો જ ધન્ધો શીખવવો. વળી ‘ નિરર્ગલ સ્પર્ધા ’થી પ્રજાનાં અવયવોને કેટલું કષ્ટ થાય છે, બળવાનને લાભ થઈ નિર્બળને આત્મસંરક્ષણ કેવું અશક્ય થઈ પડે છે એ સુવિદિત છે. પ્રકૃતિની આ ક્રૂરતા દૂર કરવી એમાં મનુષ્યનું મનુષ્યત્વ રહેલું છે, અને તે જ કારણથી ઇંગ્લંડમાં પણ મજુર વર્ગનાં મહાજનો બંધાયાં છે. તાત્પર્ય કે ઉદ્યોગ ઉપર જ્ઞાતિસંસ્થાની કેવળ માઠી જ અસર થઈ છે એમ કહેવામાં અતિશયોક્તિ છે. નિવૃત્તિમાર્ગની ઉત્પત્તિ અન્ય સ્વતન્ત્ર કારણથી જ છે એ વાત તો અમે ઉપર અનેકવાર બતાવી ગયા છીએ.

અવિભક્ત કુટુમ્બભાવના આળસ અને નિરુદ્યોગની પોષક હોય, તો વિભક્તકુટુમ્બભાવના પણ સ્વાર્થ અને દ્રોહની પોષક છે, અને આશ્રયને અભાવે ઘણી અમૂલ્ય શક્તિ બીજ રૂપે જ રહી જાય છે, ઘણી સુન્દર અને અમૃત સરખી વેલો જમીન ઉપર વગર પાંગર્યે નષ્ટ થઈ જાય છે, એ વસ્તુ પણ સ્મરણ બહાર જવા દેવી જોઇતી નથી—અને તે સાથે એ વિચારવાનું છે કે—જનમંડળની ભાવના પ્રબળ રાક્ષસો ઉપજાવવામાં સિદ્ધ થાય છે કે યોગ્ય બળ સાથે પ્રેમભાવ વિસ્તારનાર ભગવાનની વિભૂતિ પ્રકટાવવામાં સિદ્ધ થાય છે ? જીવનનો હેતુ જ જેઓ આપણાથી ઉલટો કલ્પે છે તેમનાથી આપણી ભાવનાની ઉચ્ચતા કદી પણ સમજી ન શકાય એમાં અમને આશ્ચર્ય લાગતું નથી. પણ જ્યારે આપણી આશ્રમવ્યવસ્થા—જેની એકે અવાજે ઘણા પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનો પણ પ્રશંસા કરે છે—એમાં પણ મિ. ઓમનને પહેલે અને છેડે ભીખ અને કાયરતા જ લાગે, ત્યારે તેના આ અભિપ્રાયને આશ્ચર્યચિહ્ન (!) થી અંકવાનો અમને હક છે. ગયા વર્ષના એક અંકમાં

---

members of a community as well as inheritors of family occupation. On the one hand, they have secure market for their wares, and on the other, their employers have guarantee that their trades shall be well learned. Simplicity of life and permanence of employment are here happily combined with a high degree of excellence in design and honesty of execution."

(એનસાઇક્લોપીડિયા બ્રિટૅનિકાની નવમી આવૃત્તિના દ્વિતીય મુદ્રણની પરિપૂર્તિમાંથી)

અમે વાચકને આ સંબન્ધી કેટલુંક કહી ગયા છીએ—એટલે આ સ્થળે હાલ કાંઈ કહેવાની જરૂર જણાતી નથી.

મિ. ઓમને કરેલી નિવૃત્તિમાર્ગની નિદાનકલ્પનાએ આપણને ઘણા રેાકયા. હવે આપણે એમના ફલચિન્તન—નિવૃત્તિમાર્ગે આ દેશ ઉપર કરેલી સારી ખેાટી અસરના નિરૂપણ—ઉપર આવીએ. આ ભાગમાં મિ. ઓમનના પહેલા પ્રકરણનું કેટલેક અંશે પ્રાયશ્ચિત્ત થઈ જાય છે. અત્રત્ય નિવૃત્તિમાર્ગના ધાર્મિક લાભમાં મિ. ઓમન ત્રણ ગણાવે છે: એથી લેાકની દૃષ્ટિ આગળ વિશુદ્ધિ સંયમ અને ક્ષુદ્ર સંસારવ્યવહારની બેદરકારી એની ભાવના ઉપસ્થિત રહી છે, ગરીબને દાન કરવા તરફ ગૃહસ્થવર્ગમાં વૃત્તિ પ્રેરાઈ છે, અને અનેક પન્થેા ઉત્પન્ન થઈ પરસ્પર સહનતા આવી છે. સામાજિક મ્હેાટા લાભ એ થયેા છે કે જ્ઞાતિબન્ધનથી ઉચ્ચ નીચના જે વિચાર ઉત્પન્ન થાય છે, એમાં ઘટાડેા થઈ મનુષ્ય માત્રની સમતા તરફ લેાકની દૃષ્ટિ ગઈ છે. રાજકીય દૃષ્ટિએ સાધુઓએ એક લાભ કર્યો છે અને એક નુકશાન કર્યું છે: તેઓ સદા આખા હિન્દુસ્તાનમાં ભટકતા રહે છે, અને તેથી આખા દેશની એકતા લેાકની નજર આગળ આવે છે; પણ તેઓ આ જગતને મિથ્યા ઠરાવે છે તેથી રાજકીય દૃષ્ટિમાં અતિઆવશ્યક એવું જે સ્વદેશાભિમાન તેનેા નાશ થાય છે. (આ મિથ્યાદૃષ્ટિનું પરિણામ છે કે કેમ, અને એ મિથ્યાદૃષ્ટિ સાથે પણ સ્વદેશાભિમાન કેવું સંગત કરી શકાય છે એ એક જુદેા પ્રશ્ન છે અને તે બીજે કેાઈક વખતે ચર્ચવા જેવેા છે.) વળી, મનુષ્યબુદ્ધિના વિકાસમાં આ માર્ગે નુકસાન કર્યું છે: એ પ્રકૃતિનેા અભ્યાસ નિરર્થક ગણી કાઢી નાખે છે, અને ધ્યાન વગેરે અશાસ્ત્રીય સાધનેાની મૃગતૃષ્ણા ઉત્તેજે છે. ઉદ્યોગની બાબતમાં, નિવૃત્તિમાર્ગે હિન્દુસ્તાનમાં કાયમ આળસુપણાનાં તત્ત્વજ્ઞાન અને કલા ઊપજાવ્યાં છે ! એક પાદરીની ગણતરી પ્રમાણે હિન્દુસ્તાનમાં વસ્તીનેા આઠમેા ભાગ ભીખ માગવાનેા ધન્ધેા કરે છે. મિ. ઓમન આ ગણતરીના વિષમાંથી કેટલેાક ઘટાડેા કરે છે—તે કહે છે કે ઈંગ્લંડ જેવા દેશમાં પણ કેટલેાક ગરીબ વર્ગ એવેા હેાય છે જેનેા સરકારી તીજોરીમાંથી એટલે કે દેશના પૈસામાંથી નિર્વાહ કરવેા પડે છે—અત્રે સાધુઓનેા ખાનગી દાનથી નિર્વાહ થાય છે, માટે અમુક સંખ્યા તેા ભીખ માગનારાઓની આવશ્યક ગણી બાદ કરવી જોઈએ. વળી દરેક દેશમાં ધર્મોપદેશકેા પણ કાંઈક કરે છે, અને તે પ્રમાણે અત્રે સાધુઓની કેટલીક સંખ્યા લેાકને ધર્મ ઉપદેશવાનું કામ કરે છે, એટલે તેટલી સંખ્યાને

છેક નિરર્થક ગણવી ન જોઈએ. વળી દરેક દેશમાં કેટલાક સત્પુરુષો એવા હોય છે કે જેઓ "બિશપ ક્રૂટન એક સ્થળે કહે છે તેમ સ્વર્ગમાં સોના જેવા કિમતી ગણાય, પણ આ પૃથ્વી ઉપર નકામા:" આવા સત્ત્વગુણી અને શાન્ત પુરુષો હિન્દુસ્તાનના સાધુઓમાં પણ કેટલાક હોય છે. વળી બીજા દેશમાં, કેટલાક નિરુદ્યમી લોકો એવા દુષ્ટ નીવડે છે કે તેવા તો આ દેશમાં હોતા જ નથી. એકન્દર ધાર્મિક દષ્ટિએ મિ. ઓમન સાધુઓને ઉચ્ચ ભાવનાના પ્રેરક અને કેટલેક અંશે ઉપયોગી માને છે. અને આ પ્રકરણ વાંચતા તો લગભગ એમ થાય છે કે સાધુઓ વિષે આવો નિષ્પક્ષપાત વિચાર બાંધનારા થોડા હશે. તેઓ ઉપર દયા લાવી મિ. ઓમન લખે છે કે—

"Sadhus are not more fortunate; for whatever merits or their claims may be they are looked down upon with contemptuous indifference by the ruling race, the new *twice borns* of the Indian world, now in effect the *predominate caste,* exhibiting all the virtues and the vices of its peculiar position, privileges, and pretensions."

આ વાંક્ય અમને રાજકીય ચર્ચામાં ખેંચે છે, પણ તેમ થવા દેતાં પ્રકૃત લેખ બહુ લંબાઈ જશે અને વિષયાન્તર પણ બહુ થશે—માટે આટલેથી જ અટકીશું.

છેવટે એટલું જણાવીશું કે ઉપરના અવલોકનમાં યદ્યપિ અમે નિવૃત્તિમાર્ગની હિમાયત કરી છે, તથાપિ એનો અર્થ એવો નથી* કે આજ

---

* કલિયુગમાં નિવૃત્તિમાર્ગ કેવું સ્વરૂપ ધારણ કરશે એ સબન્ધી શ્રીમદ્ભાગવતમાં દક્ષ પ્રજાપતિના યજ્ઞને પ્રસંગે એક ભવિષ્યવાણી છે એનું અત્રે અમને સ્મરણ થાય છે. દક્ષ પ્રજાપતિના યજ્ઞમાંથી શિવને અપમાન કરીને કાઢી મૂકવામાં આવ્યા તે વખતે શિવના ગણ નન્દીશ્વરે કર્મમાર્ગી બ્રાહ્મણો કલિમાં કેવા થશે એ વિષે, અને તે સ્હામે બ્રાહ્મણોના અગ્રણી ભૃગુઋષિએ નિવૃત્તિમાર્ગી બાવાઓ કેવા થશે તે વિષે, પરસ્પર શાપરૂપ ઉદ્ગારો કાઢ્યા હતા.

નન્દીશ્વરે દીધેલો શાપ

"વિષયસુખની લાલસાથી કપટથી ભરેલા ઘરસંસારમાં બંધાઈ રહેલો વેદનાં રોચક વચનોથી બુદ્ધિહીન થએલો જે દક્ષ કર્મો કર્યા કરેછે, તે, દેહને જ આત્મા માનનારી બુદ્ધિને લીધે આત્મસ્વરૂપને વીસરી ગયેલો પશુના

કાલ કહેવાતા વેરાગીઓ સંન્યાસીઓ અને સાધુઓનું જીવન અમે પસન્દ

સમાન દક્ષ સ્ત્રી ઉપર અત્યંત આસક્તિ રાખનારેા થજો અને થેાડા સમયમાં તેનું મુખ બેાકડાનુ થજો; કારણ કે એ દક્ષપ્રજાપતિ કર્મ કરવારૂપી અજ્ઞાનને જ્ઞાન માનનારેા જડ છે. વળી જેએા અત્રે શંકરનું અપમાન કરનારા એ દક્ષને અનુસરનારા હેાય તેઓ પણ આ સંસારમાં જન્મ મરણ પામ્યા કરેા. જેમા પુષ્પની પેઠે મનને પ્રસન્ન કરનારા ઘણા અર્થવાદેા રહેલા છે, એવી વેદવાણીના મધના ગંધની પેઠે મનને મેાહ કરનારાં ઘણાં વાક્યથી મૂઢ મનવાળા, શકરના દ્વેષી લેાકેા કર્મમા જ આસક્ત રહેજો. સર્વ વસ્તુનુ ભક્ષણ કરનારા, આજીવિકા માટે વિદ્યા, તપ અને વ્રતેાને ધારણ કરનારા તથા ધન વિષે, દેહ વિષે અને ઇંદ્રિયેા વિષે, આનદ માનનારા તે બ્રાહ્મણેા આ જગતમાં યાચક થઈને ફર્યા કરજો."

ભૃગુઋષિએ દીધેલેા શાપ

"જેએા શંકરના વ્રતને ધારણ કરે છે તથા જેએા તેઓને અનુસરે છે, તેઓ પાખંડી તથા સારા શાસ્ત્રના શત્રુ હજો. વળી તેઓ પવિત્રતા વિનાના, મૂઢ બુદ્ધિવાળા, તથા જટા, ભસ્મ અને હાડકાંને ધારણ કરનારા થજો, અને શિવની દીક્ષામાં પ્રવેશ કરજો કે જે દીક્ષામા મદિરા તથા તાડી, દેવના જેવી પૂજાય છે. વળી, તમે વર્ણાશ્રમના આચારેાનું રક્ષણ કરનારા મર્યાદારૂપ વેદની તથા બ્રાહ્મણેાની નિંદા કરેા છેા, માટે પાખડનેા આશ્રય કરનારા થજો. લેાકેાનુ કલ્યાણ કરનારેા સનાતન માર્ગ આ વેદ જ છે; જે માર્ગને પ્રાચીન ઋષિએ અનુસરતા હતા, અને જે માર્ગ ભગવાને પ્રવર્તાવેલેા છે; તે પરમ શુદ્ધ અને સત્પુરુષેાનેા સનાતન કાળનેા જે વેદ, તેની તમે નિંદા કરેા છેા, માટે તમે પાખડી માર્ગમા જાઓ, કે જે માર્ગમાં ભૂતપ્રેતનેા રાજા તમારેા દેવ છે."

ઉપરના બે ખંડેા એકબીજા સાથે મેળવીને વાંચવાથી કર્મમાર્ગ અને નિવૃત્તિમાર્ગ બન્નેના ગુણદેાષ સમજાશે. અને તેમાથી ચાલતા પ્રશ્નના સંબન્ધમાં, નિવૃત્તિમાર્ગે મૂળ ઉપજાવેલી અભેદબુદ્ધિ અને સાકડા વેદેાક્ત કર્મમાર્ગની ખામી અને વિશાળ જ્ઞાનમાર્ગની ઉચ્ચતા ધ્યાનમાં આવશે. તે જ સાથે, નિવૃત્તિમાર્ગ એની અધમ સ્થિતિમાં કેવુ સ્વરૂપ ધારણ કરે છે તે પણ સમજાશે. દક્ષ (દક્ષ=કુશળ, કર્મકાડમા કુશળ) એ કર્મમાર્ગની મૂર્તિ છે. અને પરમહસ શિવ એ કલ્યાણ માર્ગની મૂર્તિ છે. બે બેં કરતા બેાકડાનુ મુખ—'અજા'નું મુખ—એ પશુરૂપ 'અજા' કહેતા માયા એનું રૂપ છે.

કરીએ છીએ. હમણાં થોડાક વખત ઉપર, લાલા બૈજનાથ નામે ઉત્તર હિન્દુસ્તાનનાં એક નામીચા ગૃહસ્થે હરિદ્વારના મેળાના પોતાના અનુભવ ઉપરથી એક લેખ લખ્યો છે, એમાં આ વર્ગના લોકો ખરો નિવૃત્તિમાર્ગ કેવા વીસરી બેઠા છે એ બહુ સારી રીતે બતાવ્યું છેઃ કેટલાક ધનાઢ્ય હોય છે, ઘણા મૂર્ખ અને કલહપ્રિય હોય છે, અને માત્ર થોડાક જ શાન્ત, વિદ્વાન અને ખરી સાધુતાનાં લક્ષણવાળા હોય છે. તેઓ કહે છે કે એ મેળામાં સો હૃષ્ટપુષ્ટ જુવાન છોકરાઓને સવારમાં જનોઈ દીધું, અને સાંઝે સર્વને સંન્યાસી કરી છોડી મૂક્યા ! આ વાત જેમ એક તરફથી હાસ્ય ઉપજાવનારી છે, તેમ બીજી તરફથી આપણને નીચું જોવડાવનારી છે. અને એની યથાર્થતા માટે લેશભાર પણ શંકા લેવાનું કારણ નથી. લાલા બૈજનાથને એ વર્ગ માટે મમતા હતી, અને એમનો હિન્દુસ્તાનના હિતાર્થે કાંઈ સદુપયોગ થઈ શકે તો કરવો એ ઇરાદાથી તેઓ ત્યાં ગયા હતા, અને છેવટે નિરાશ થયા. થોરીઆમાંથી કેળ ઉપજાવવાનો શ્રમ વૃથા છે. લોહમાંથી સુવર્ણ કાઢવું અશક્ય છે. લોહને સુવર્ણ બનાવવા માટે અલૌકિક પારસમણિનો સ્પર્શ જોઇએ. એક નવો જ સન્યાસી અને સાધુઓનો વર્ગ ઉપજાવવાની જરૂર છે. જો નિવૃત્તિમાર્ગ ખરો છે, તો ઉત્તમ મગજ અને હૃદયવાળા જગહિતૈષી હિન્દનિવાસીઓએ જ્ઞાન ભક્તિ અને વૈરાગ્ય મૂર્તિરૂપ થઈ સર્વત્ર વિચરવું જોઇએ. આવા પરમદયાળુ મહાત્માઓ, જેમનો અવતાર પૃથ્વીને કૃતાર્થ કરવા માટે જ છે, એમના નામની પરંપરા અત્યારે સ્મરણમાં આવી અમારા હૃદયને પાવન કરી રહી છે—

“ यं प्रव्रजन्तमनुपेतमपेतकृत्यं
द्वैपायनो विरहकातर आजुहाव ।
पुत्रेति तन्मयतया तरवोभिनेदु:
तं सर्व भूतहृदयं मुनिमानतोऽस्मि ॥ ”

જેને કાંઈપણ કર્મો કરવાં બાકી રહ્યાં ન હતાં, તથા જેને હજી ઉપનયનસંસ્કાર પણ થયો નહતો એવા શુકદેવજી વનમાં ચાલી નીકળ્યા, તે સમયે વિરહથી વિકલ થએલા એમના પિતા વેદવ્યાસ દ્વૈપાયન મુનિ એમણે એમની પાછળ દોડી “હે, પુત્ર !” એમ ઉદ્‌ગાર કર્યો. તે વખતે આસપાસનાં વૃક્ષોએ, શુકદેવજીરૂપ હોઈ, ઉત્તર વાળ્યો ! એવા સર્વ ભૂત માત્રના હૃદયરૂપ શુકમુનિને હું પ્રણામ કરૂં છું.

[વસન્ત, પોષ, સંવત ૧૯૬૧]

૪

શ્રી મહાભારતનું ઉપદેશરહસ્ય

શ્રી મહાભારત અસંખ્ય ન્હાનાં મ્હોટાં આખ્યાનોથી ભરેલું છે. કેટલાક વાચકોને એ આખ્યાનો રૂપી વૃક્ષોથી ભરેલુ એક જગલ દીસે છે; કેટલાકને એ આખ્યાનોમાં કિમતી ઉપદેશો નજરે પડે છે, અને તેથી તેઓની દૃષ્ટિ પ્રમાણે આ પુસ્તક અમુલ્ય ઉપદેશરત્નોની ખાણ જેવું, અને એ આખ્યાનો પાછળથી સંગ્રહવામા આવ્યાં છે એમ માનીએ તો ઉપદેશરત્નોના સંગ્રહસ્થાન જેવું છે. આ ત્રણે ઉપમાઓમાં કાંઇને કાંઈ સત્ય તો સમાએલું છે જ. મહાભારતના આખ્યાનોમા ભમતા બેશક એક ભવ્ય અને સ્વયભૂ જંગલનું ભાન થાય છે—એમા જગલ જેવી જ વિવિધતા, વિષમતા, અકૃત્રિમતા, અને નિરન્તતા પ્રતીત થાય છે; એટલું જ નહિ, પણ એમા મનુજહૃદયની વૃત્તિઓ રૂપી વિવિધ પશુપંખીઓનો કોલાહલ, તથા પરમાત્મારૂપી અદૃશ્ય વાયુનુ ક્વચિત્ મધુર ગાન, ક્વચિત્ ઘોર સુસવાટ, અને ક્વચિત્ તરુવરોને મૂળમાથી ઉખેડી નાખતો પ્રચંડ વેગ—એ જગલની ઉપમાને યોગ્ય બનાવે છે. ખાણની ઉપમા પણ એ મહાન ગ્રન્થમા કેવા ઊંડા કિમતી સત્યો રહેલા છે એ સૂચવે છેઃ જેમ જેમ એ ગ્રન્થના મનનમા ઊંડા ગેતરતા જઇએ છીએ તેમ તેમ તેમા સત્યના ઊંડાં ને ઊંડા પડો માલમ પડતાં જાય છે, અને એનાં અખૂટ રત્નો કદી પણ પૂરેપૂરાં બહાર આવશે કે કેમ એની શકા રહે છે. વળી હાલનુ મહાભારત તે અનેક શતકોમા બનેલા વાર્તાલકારનુ વ્યાસજીએ રચેલુ સંગ્રહસ્થાન છે એમ કહેવામા પણ કેટલુક સત્ય છેઃ કારણ, યદ્યપિ જૂની વાર્તાઓ એકઠી કરીને પ્રસિદ્ધ કરવા પૂરતો જ વ્યાસજીનો ઉપકાર નથી, ઘણી વ્યાસજીની પોતાની પ્રતિભા છે, તથા જૂની વાર્તાઓની અત્રે કરેલી રચનામાં પણ ઘણી બુદ્ધિમત્તા પ્રતીત થાય છે—તથાપિ-એટલું તો ખરૂ જ કે મહાભારતમા એવી ઘણી વાર્તાઓ આવે છે કે જે સ્પષ્ટ રીતે વ્યાસના પહેલાની હોઈ વ્યાસે આ ગ્રન્થમાં સંગ્રહેલી છે. આમ યદ્યપિ પૂર્વોક્ત ત્રણે ઉપમાઓમા કાંઈક કાઈક તો સત્ય છે જ, તથાપિ એમાં એક અગત્યની બાબત સૂચવવી રહી જાય છે. શું મહાભારત તે પણ જંગલ ખાણ કે સગ્રહસ્થાન જેવો માત્ર અસંખ્ય ઉપદેશોનો સમુદાય જ છે? તે તે પ્રસંગોમાથી તે તે ઉપદેશો તારવ્યા પછી, કોઈ એવો ઉપદેશ રહેતો નથી કે જેમાં સમસ્ત ગ્રન્થ—સૂત્રમાં મણિગણની

માફક—પરોવાઈ રહેલો હોય? આ પ્રશ્ન ઉપર મનન કરતાં, એક પરમ ગંભીર ઉપદેશ પ્રતીત થાય છે; એ ઉપદેશ તે મહાભારતનું રહસ્યભૂત સૂત્ર છે—એ સૂત્ર બે તન્તુઓનું વણાએલું છે, અને એ બે તન્તુઓનો સ્વરૂપ-નિર્દેશ કરવાનો આજનો યત્ન છે.

૧ મહાભારતની વાર્તામાંથી નીકળતો એક સામાન્ય ઉપદેશ શો?—એમ પ્રશ્ન થતાની સાથે જ એક ઉત્તર તો મહાભારતકારના પોતાના જ શબ્દોમાં આપણી સમક્ષ ઉપસ્થિત થાય છે; અને તે એ કેઃ—

"यतः कृष्णस्ततो धर्मः यतो धर्मस्ततो जयः"

જ્યાં કૃષ્ણ ત્યાં ધર્મ, જ્યાં ધર્મ ત્યાં જય! સંસારમાં પરમાત્માનો અવતાર છે એમ સમજી, પરમાત્માને ઓળખી એની સહાયતા પામવી, અને એના સારથિપણાથી ચાલતા આ જીવનરૂપી રથમાં આરૂઢ થઈ આસુરી સંપત્ સામે લઢવું, એ ધર્મ—અને જ્યાં આ પ્રકારનો ધર્મ ત્યાં જ જય. પરમાત્મા આ સંસારમાં દેખાય છે તેટલો જ નથીઃ સંસારમાં તો એનું માત્ર એક પગલું જ પડેલું છે. બલ્કે આ સંસાર એ જ એનું એક પગલુ, યાને ચરણારવિન્દ છે—અને અખિલ અનન્ત પુરુષ તો એ કરતાં ઘણો અધિક છે, આમ છતાં જેઓ એને સંસારની પેલી પાર રહેલો સમજે છે, અને એ રીતે સંસારથી આવૃત થતો માને છે, અને એમ શંકા ઉઠાવે છે કે 'પરમાત્માનો વળી અવતાર કેવો?'—તેઓ પરમાત્માની અનન્તતા વીસરી જાય છે, અને સમજતા નથી કે પરમાત્માનો અવતાર તો આ વિશ્વમાં નિત્ય નિરન્તર બન્યો જ રહે છે. પરમાત્માનો 'અવતાર' એટલે પરમાત્મા પોતે આકાશમાંથી નીચે પૃથ્વી ઉપર ઊતરી આવે છે કે પોતે આકાશમાં બેઠો રહી અહીં એક બીજું સ્વરૂપ ધારણ કરી માણસ બને છે એમ સમજવાનું નથી; પણ પરમાત્માનો 'અવતાર' તે પરમાત્માનું પોતાનુ જ જગત્‌ના અનુગ્રહાર્થે થતું પ્રાકટ્ય છે. અને તેથી પરમાત્માને જગત્‌ની પાર શોધવા જવું પડે એમ નથી; તથા એ આપણી બહાર—મ્હારી સ્હામે તમે ઊભા છો એમ—એક બીજો પુરુષ છે એમ પણ નથીઃ જગત્‌માં એ પ્રકટ થાય છે અને આપણા સર્વની અંન્તરમાં નિકટ રહેલો છે, અને તેથી જ—

"**મીરાં** ભક્તિ કરત હૈ **પ્રકટકી, નાથ** તુમ જાનત હો સબ ઘટકી."

એ પ્રાકટ્ય 'અસત્'માથી 'સત્'માં જવા, 'તમસ્'માંથી 'જ્યોતિર્'માં જવા, જીવાત્માને તેમ જ જગત્‌ને આવશ્યક છે. યદ્યપિ એ પ્રાકટ્ય નિત્ય નિરંતર થયાં જ કરે છે, તથાપિ જેમ અન્ધકારમાં દીપ

સવિશેષ ભાસે છે તેમ ધર્મગ્લાનિના સમયમાં એ ખાસ દૃષ્ટિગોચર થાય છે. એવે સમયે, અમુક પુણ્યશાળી આત્માઓને એનું ઓળખાણ પડે છે, અને એ ઓળખાણ પડતાંની સાથે, અધર્મનો સંહાર કરવામાં તેઓ સાધન બને છે. પ્રકૃતિના જે ખંડમાં પરમાત્માનું પ્રાકટ્ય તેઓ નિહાળે છે અને જ્યાંથી તેઓ ધાર્મિક ઉત્સાહ પામે છે, જેનાં નેત્રથી તેઓ જગત્ જુવે છે અને જેની આસપાસ તેઓ એકતા પ્રાપ્ત કરે છે,—એ સુભગ પ્રકૃતિખંડ તે ભગવાનના અવતારનું શરીર છે. જેમ કોઈ પણ આત્મવાદી દેહને આત્મા માનતો નથી તેમ કોઈ પણ ખરો કૃષ્ણભક્ત કૃષ્ણના શરીરને જ કૃષ્ણ માનતો નથી. એ શરીરમાં જે પરમાત્માનું પ્રાકટ્ય હતું તેના અમે ભક્તો છીએ; અપ્રકટના નથી, કારણ કે અપ્રકટની ભક્તિ જ સંભવતી નથી; તેમ શરીરના પણ નથી, કેમકે એ શરીર પ્રભાસકાંઠે કયારનુંએ વિલય પામી ગયું છે એ અમે સારી રીતે જાણીએ છીએ. તથાપિ જેમ પ્રિયા ઉપરનો પ્રેમ એના નિત્ય આત્માને અવલંબે છે, એના નશ્વર શરીરનો લોપ થયા પછી પણ એવો જ જાજ્વલ્યમાન રહે છે, અને છતાં એની કલ્પના તો શરીરવિશિષ્ટરૂપે જ થાય છે—તેમ કૃષ્ણપરમાત્માના ભક્તો પણ એના પરમાત્મતત્ત્વના ભક્તો હોવા છતાં, એની મનુજઆકૃતિ વિલય પામ્યા પછી પણ, એ જ અલૌકિક છબિનું ધ્યાન ધરે છે. આવું અવતારભક્તિનું રહસ્ય છે. માટે મહાભારતકારે માત્ર પરમાત્માનો નિર્દેશ ન કરતાં, "**યતઃ કૃષ્ણઃ**" એમ શ્રી કૃષ્ણનો નિર્દેશ કર્યો છે તે યોગ્ય જ છે.

વળી જ્યાં કૃષ્ણ છે ત્યાં જ ધર્મ—અર્થાત્ આચારવિચારની સઘળી સદ્ભાવના જેમ એક પાસ જીવ થકી કે જગત્ થકી નિર્મિત નથી, તેમ બીજી પાસ જીવ અને જગત્ બંનેની બહાર વસતા પરમાત્માની પણ કરેલી નથી. આ સર્વ વાત વર્તમાન સમયમાં આપણા દેશના લોકે ખૂબ મનનપૂર્વક ધ્યાનમાં લેવાની છે. જીવને ધર્મનું નિદાન માનવું—અર્થાત્ પોતપોતાને ફાવે તે નીતિ એ સમજણ, જનસમાજને છિન્નભિન્ન કરી નાંખે છે; આટલી ચેતવણી કેટલીવાર 'અન્તર્દીપ'ને નામે મિથ્યાભિમાન અને દુરાગ્રહને પૂજનારા કેટલાક સુધારાવાળાઓએ લક્ષ્યમાં રાખવા જેવી છે. જગત્ ઉપર નીતિને સ્થાપવી—અર્થાત્ દુનીઆદારીના ડહાપણને અને લોકલાજને વળગીને ચાલવું એ નિયમ—જનસમાજને જડ અને નિર્જીવ પત્થર જેવો કરી મૂકે છે; આ બાબત 'સ્વદેશાભિમાન'ને નામે વર્તમાન દોષોનો બચાવ કરનાર 'પ્રાચીનો'એ લક્ષમાં લેવાની છે. જગત્ અને જીવ ઉભયથી ભિન્ન એવા

ઈશ્વરે જે આજ્ઞા કરી મૂકી એ નીતિ, એ સમજણ પણ ખોટી છે; કારણ કે જે આજ્ઞાની યથાર્થતા જગત્‌ના વ્યાપારમાં અત્યારે પ્રતીત ન થાય, અને જેની યથાર્થતામાં આપણું મન સાક્ષી ન પૂરે એ માનવાથી ઈશ્વરને આપણે દૂર રાખીએ છીએ. આટલા માટે પરમાત્માની આજ્ઞાને વર્તમાન હિન્દુસ્તાનમાં જાતથી અનુભવવી—દેશકાલાનુસાર પ્રાચીન વાક્યોને વર્તમાન યુગને અનુકૂલ કરવાં, તથા એ વાક્યોનું રહસ્ય સમજવું, એ આપણું કામ છે. પાંડવો સ્વચ્છન્દાચારી થયા ન હતા; લોકમતરૂપી આંધળાની લાકડીનો પણ આશ્રય લીધો ન હતો; કે કર્તવ્યના નિર્ણય અર્થે કાલાતીત પુસ્તકોનું પણ શરણ લેતા ન હતાઃ તેઓ કૃષ્ણ પરમાત્માને અધીન થયા હતા, એનાં નેત્રે જોતા હતા, અને એણે ઉપદેશેલા સમયધર્મનું પરિપાલન કરતા હતા. જ્યાં આવો જીવંત ધર્મ છે ત્યાં જ જય છે—અને જય છે એ પણ નક્કી જ છે, આટલું સત્ય જો આપણે હૃદયમાં સારી રીતે સ્થાપી રાખીએ તો આપણી સ્વદેશહિતાર્થે થતી પ્રવૃત્તિમાં ઘણા વિવાદો, ઘણી નિરાશાઓ, ઘણા મિથ્યા પ્રયત્નો થતા અટકે—અને અડગ ધૈર્ય તથા ઉત્સાહ પ્રાપ્ત થવાની સાથે ઉન્નતિનો ખરો—સુનિશ્ચિત અને સીધો—માર્ગ હાથ લાગે.

૨ પૂર્વોક્ત ઉપદેશ સાથે વર્ણવાએલો બીજો ઉપદેશ તે ધૃતરાષ્ટ્રના પાત્રદ્વારા મહાભારતકારે સૂચવેલો બોધ છે. ધૃતરાષ્ટ્ર અન્તરમાંથી દુષ્ટ નથી—પાંડવો ઉપર એને ઘણો સ્નેહ છે, તેઓ પ્રતિ વડીલ તરીકે પોતાનું કશું કર્તવ્ય કરવાની એનામાં હિમત અને દૃઢતા નથી. દુર્યોધને જ્યારે યુધિષ્ઠિરને ફસાવવા માટે દ્યૂત રમવાની યોજના કરી ત્યારે ધૃતરાષ્ટ્રે એને ઘણી સારી શીખામણ દીધી, પણ જે દૃઢતાથી એને એ દુષ્ટ કૃત્ય કરતો અટકાવવો જોઇએ તે ન દાખવતાં, એણે આત્મવંચન (મન ફોસલામણી)-ના વચલા માર્ગ કાઢવા માંડ્યા. પણ કર્તવ્યનો માર્ગ તો ડુંગરની કરાડે આવેલી સાંકડી પગથી જેવો છેઃ એના ઉપરથી ખસ્યા પછી અડધે ડુંગરે પડીને અટકાતું નથી; ત્યાંથી ખશેલાનો અધઃપાત તો છેવટે ઊંડી ખીણમાં જ થાય છે. ધૃતરાષ્ટ્ર દુર્યોધનને દ્યૂત રમવાની ના પાડી શક્યો નહિ ત્યારે તેણે પોતાના આત્માને છેતરીને એમ ઠરાવ્યું કે ભીષ્મની દેખરેખ નીચે દ્યૂત રમાશે તો હરકત નથી! આ વચલો માર્ગ કેવો મિથ્યા નીવડ્યો એ આપણે સારી રીતે જાણીએ છીએ.

કાર્યાકાર્યના વિવેકવાળી અને ધર્મ (નીતિ) ઉપર અચલ નિષ્ઠાવાળી ક્ષત્રિયમાતા ગાન્ધારી, પોતાના છોકરાની દુર્બુદ્ધિ કેટલે દૂર પહોંચી છે એ

સારી રીતે સમજીને, માતાના સ્નેહ જેવો સ્નેહપાશ પણ ધર્મ ખાતર છોડીને જે વારે ધૃતરાષ્ટ્રને સલાહ આપે છે કે દુર્યોધન જેવો પુત્ર ઉપદેશથી માને એમ નથી ("न शास्त्रं शास्ति दुर्बुद्धिं") માટે કુળના કલ્યાણ ખાતર ભલે એ ન હોય—તે વારે ધૃતરાષ્ટ્ર કહે છે:—

"अन्तः कामं कुलस्यास्तु न शक्नोमि निवारितुम्"

(=ભલે કુલનો નાશ થાઓ; હું એને અટકાવી શકતો નથી.)

કેટલી નિર્બળતા! પણ આ નિર્બળતા માટે ધૃતરાષ્ટ્ર ખેદ કરતો હોત તો પણ કાંઈક ઠીક હતું: કારણ કે, તેથી હૃદયમાં બળ લાવી, આવી કાર્પણ્યની સ્થિતિમાંથી ઉદ્ધરવાનો એને કોઈક દિવસ પણ માર્ગ સૂઝત. પણ તેમ ન કરતાં, એ પગલે પગલે નસીબ ભણી આંગળી કરે છે!

"दिष्टमेव परं मन्ये पौरुषं चाप्यनर्थकम्"

(=નસીબ એ જ મ્હોટી વાત છે; પુરુષાર્થ નકામો છે.)

—આ શબ્દો, અને એ જ તાત્પર્યના થોડાક ફેરફારવાળા શબ્દો, ધૃતરાષ્ટ્ર વખતો વખત ઉચ્ચારે છે, અને પોતાની નિર્બળતાનો બચાવ કરે છે. જેમ જેમ એના કુળ ઉપર વિનાશ ધસતો આવે છે તેમ તેમ એમાંથી શીખામણ લેવાને બદલે એ સઘળી ભાવિની રમત સમજે છે, અને આ સમજણને પરિણામે એ ક્રમે ક્રમે વધારે ને વધારે નિર્બળતામાં ડૂબતો જાય છે. જ્યારે મહાભારતનું યુદ્ધ પૂર્ણ વેગથી ચાલી રહ્યું છે અને હજારો ક્ષત્રિયોનો—ધૃતરાષ્ટ્રનાં પોતાનાં સન્તાનો સુદ્ધાંતનો—સંહાર થવા માંડ્યો છે, તે વારે ધૃતરાષ્ટ્ર સંજયને પૂછે છે કે મ્હારા પુત્રો મરે છે અને પાંડવો મરતા નથી એ શું? આખરે એનો હમેશનો નિર્બળતા ભર્યો અસત્ સિદ્ધાન્ત અવલંબી દિલાસો પામે છે કે—

"अथवा भाव्यमेव हि संजयैतेन सर्वथा।
पुरा धात्रा यथा सृष्टं तत्तथा नैतदन्यथा"

(="અથવા સંજય' ગમે તે રીતે પણ એ થવાનું જ હશે; વિધાતાએ જેવું પ્રથમથી નિર્માણ કરી મૂકયું હોય છે તેમ જ થયાં કરે છે; એમાં બીજું કાંઈ જ થઈ શકતું નથી.")

પાંડવના જયમાં ધર્મનું માહાત્મ્ય સમજવાને બદલે આમ નસીબને દોષ દેનાર ધૃતરાષ્ટ્રનું વચન સાંભળી સંજયથી ગાજી ઉઠ્યા વિના રહેવાતું નથી કે—

शृणु राजन्नवहितः श्रुत्वाचैवावधारय ।
नैव मन्त्रकृतं किंचिन्नैव माया तथाविदाम् ॥
न वै बिभीषिकां कांचिद्राजन् कुर्वन्ति पाण्डवाः ।
युध्यन्ति ते यथान्यायं शक्तिमन्तश्च संयुगे
आत्मदोषात् त्वया राजन् प्राप्तं व्यसनमीदृशम् ॥

... ...

आत्मनैव कृतं कर्म आत्मनैवोपभुज्यते ।
इह च प्रेत्य वा राजंस्त्वया प्राप्तं यथातथम् ॥ "

" હે રાજન! લક્ષ દઈ સાંભળ; અને સાંભળીને મનમાં આટલી વાત ઊતાર—કે પાંડવો કોઈ પણ પ્રકારના મન્ત્રના બળથી, કે છળથી, કે ડરામણી બતાવીને લઢતા નથીઃ ન્યાયપુરઃસર લઢે છે, અને યુદ્ધમાં શક્તિવાળા છે."

"હે રાજા! તું તારા પોતાના જ દોષથી આ દુઃખ પામ્યો છે... પોતે કરેલું પોતે જ જીવીને અને મરીને અર્થાત્ આ લોકમાં અને પરલોકમાં ભોગવવું પડે છે. તને જે પ્રાપ્ત થયું છે તે બરોબર જ છે."

સંજયનું આ વાક્ય એ મહાભારતનો બીજો મુખ્ય સિદ્ધાન્ત છે. એ સિદ્ધાન્તમાંથી વર્તમાનકાળે આપણી પ્રજાએ બહુ બોધ લેવાનો છે. આપણી વર્તમાન દુર્દશા માટે, વિશુદ્ધ પુરુષાર્થને અવગણી, ભાગ્યનો દોષ કાઢવો એ અન્ધ ધૃતરાષ્ટ્રની રીતિ છે; પ્રતિપક્ષીમાં છળ આદિ દોષની મિથ્યા સંભાવના ન કરતાં, તથા ભાગ્યનો દોષ ન કાઢતાં, મનુષ્યે પોતાની જવાબદારી સ્વીકારી અને (यतो धर्मस्ततो जयः) એ સમજણથી પ્રજાના અસ્તોદય જોવા એ દિવ્ય નેત્ર પામેલા સંજયની દૃષ્ટિ છે.

[વસન્ત, પૌષ સંવત્ ૧૯૬૩]

૫

હિન્દુ ધર્મનું હાર્દ

કેટલાક મિત્રો મને પૂછે છેઃ ' તમને સર નારાયણ ચંદાવરકરના 'The Heart of Hinduism ' ઉપરના લેખો કેવા લાગ્યા ? "

'Fry's Cocoa ' (કોકો)ની પેઠે આને માટે એમ તો ન કહી શકાય કે " There is nothing to throw away "=" આમા કાંઈ જ ફેંકી દેવા જેવું નથી." કયી મનુષ્યકૃતિને માટે એમ કહી શકાય છે ?—પણ મારો એવો તો મત ખરો કે સર નારાયણ ચંદાવરકરે હિન્દુ ધર્મના હૃદય ઉપર 'સ્ટેથેાસ્કોપ' ઠીક મૂક્યું છે. જેઓ આ લેખોમા હિન્દુ ધર્મના મગજના ઝબકારા જોવા માગતા હશે તેમને તો અસન્તોષ થશે. પણ દાક્તર તમને હૃદયના ધબકારા સંભળાવે તે વખતે 'ના મારે તો મગજ જોવું છે' એમ આગ્રહ કરવાનો તમારો શો અધિકાર છે ? તમારો અધિકાર માત્ર એટલુ જ જોવાનો કે દાકતર જેને હૃદય કહે છે તે ખરેખર હૃદય જ છે કે શરીરનો કોઈ અન્ય—'સ્પ્લીન' (પ્લીહ—બરોળ) જેવો નકામો ભાગ છે ? મને તો લાગે છે કે એ હૃદય જ છે, અને એના થોડાક ધબકારા સર નારાયણે બરાબર સાંભળ્યા છે, અને આપણને બરાબર સંભળાવ્યા છે. બીજું આપણામાં હજી જુદા જુદા પ્રસંગને વાસ્તે જુદી જુદી ભાષાશૈલી અને જુદી જુદી નિરૂપણપદ્ધતિ જોઈએ એ વાત સુજ્ઞાત નથી. એવી વિવિધ શૈલી અને વિવિધ નિરૂપણપદ્ધતિ હજી આપણી ભાષામાં ખીલી જ નથી એમ કહીએ તો ચાલે. અને તેથી કેટલીક વાર એક મહાન પુસ્તકનુ ગૌરવ એક ન્યૂઝપેપર આર્ટિકલમા પણ આવે એમ આપણે આશા રાખીએ છીએ. પરંતુ એ ભૂલ છે, અને તેથી આ ગૌરવને અભાવે કોઈને સર નારાયણના લેખો નાપસંદ પડતા હોય તો ભલે—મને તો આ અંશમાં પણ એ લેખો ગમ્યા છે. કેટલીક વખત, એક બાળકને કાને સ્ટેથેાસ્કોપ ધર્યું હોય અને એમાં હૃદયના ધબકારા સાંભળી એ જેમ આશ્ચર્યચકિત થાય, તેમ સર નારાયણરાવના મુખ ઉપર નવીન શોધનો વિસ્મય છાઈ રહેલો દેખાય છે. પણ હું ધારૂં છુ કે સર નારાયણરાવ આ વિષયમા બાળક નહિ હોય; વર્ડ્ઝવર્થનાં નેત્ર આગળ સૃષ્ટિ હમેશાં નૂતનતા ધારી - રહેતી, તેમ એમનાં નેત્ર આગળ કદાચ આવા વિષયો હમેશાં મનોહર નૂતનતાથી જ ભરેલા રહેતા હશે—

આ વર્ડ્ઝ્વર્થનું નામ દેતાં જ, **સર નારાયણ** વર્ડ્ઝ્વર્થની કવિતાના સારા અભ્યાસી અને પ્રેમી છે એ વાત સાંભરી આવે છે. અને તેની સાથે જ, **સર નારાયણ**ના "The Heart of Hinduism" માં સ્વીકારાએલા દૃષ્ટિબિન્દુના પ્રકારનો ખુલાસો થઈ જાય છે. વર્ડ્ઝ્વર્થના વાચકોને સારી પેઠે જાણીતું છે કે એ મહાન અંગ્રેજ કવિ સામાન્ય મનુષ્યજીવનમાં—બાળકોમાં અને ખેડૂતોમાં—દૈવી પ્રભા જોતો, અને મ્હોટી વયના અને સંસ્કાર પામેલા જનોએ પણ એમને ગુરુ કરી બોધ લેવા જેવો છે એમ પ્રતિપાદન કરતો. આ દૃષ્ટિબિન્દુ ગમે તેટલું અપૂર્ણ હશે, પણ એ વડે મનુષ્યહૃદયની એક અદ્‌ભુત બાજુ—એની મનોહર સાદાઈ—દૃષ્ટિગોચર કરી શકાય છે એમાં સંશય નથી. વળી તે સાદાઈ તે વસ્તુનું પહેલું પડ નથી પણ ઊંડું પડ છે, ઉપલી છાલ નથી પણ અંદરનો ગર્ભ છે. અને એનો મહિમા જેમ અંગ્રેજ કવિ વર્ડ્ઝ્વર્થે જોયો છે, તેમ આપણે ત્યાં **ભાગવતકારે** પણ જોયો છે—અને તે પણ **સર નારાયણ**ની પેઠે જ, ધર્મના વિષયમાં. **ભાગવતકારે** કૃષ્ણની પૂર્ણ મૂર્તિ ક્યાં રમતી જોઈ? ભરવાડણોના રાસમાં; ઋષિઓના યજ્ઞમાં નહિ. તેમ **સર નારાયણ** પણ "હિન્દુ ધર્મનું હાર્દ" 'મલ્હારી ધ મહાર' ('મલ્હારી—ઢેડ') અને 'હરિ ધ હાઉસહોલ્ડર (હરિબા—ગૃહસ્થ)' માં શોધે છે અને જુવે છે—એમાં એ આપણા પ્રાચીન ભાગવત ધર્મને જ અનુસરે છે,

સર નારાયણરાવે આ લેખમાં હિન્દુ ધર્મને લગતી કેટલીક બાબતો બહુ સારી રીતે તારવી બતાવી છે.

(૧) એમનું એક એમ કહેવું છે અને તે યથાર્થ છે કે—હિન્દુ ધર્મશાસ્ત્રોમાં વૈરાગ્ય અને સંન્યાસનો ઉપદેશ કરનારાં સેંકડો વચનો છે, પણ એ સર્વની પાર ગૃહસ્થાશ્રમનો મહિમા પણ થોડો ગાયો નથી—અને તે માત્ર શાસ્ત્રનાં વચનોમાં જ સમાઈ રહેલો નથી, પણ વાસ્તવિક હિન્દુ જીવનમાં નજરે પડે છે. આ વાત એમની રસિક કલમથી, હિન્દુ ગૃહસ્થાશ્રમીઓનાં સાદાં વર્ડ્ઝ્વર્થીઅન ઉદાહરણો લઇને વર્ણવી છે, અને એ વર્ણન એવાં તાદૃશ કર્યાં છે કે હિન્દુ જનસમાજનાં મહાર અને ખેડૂત વર્ગનાં—અજ્ઞાન પણ જ્ઞાનીઓ કરતાં પ્રભુની અધિક સમીપ એવાં—સ્ત્રીપુરુષોનાં જોડાં આપણી નજર આગળ તરે છે. હિન્દુ જનસમાજમાં સ્ત્રી પુરુષથી કચરાઈ ગએલી કહેવાય છે, અને એમાં કેટલેક અંશે સત્ય પણ છે, પણ તે જ સાથે ગૃહવ્યવહારમાં સ્ત્રીનું પુરુષ ઉપર કેવું રાજ્ય છે—એક સાદી ખરીદી

આવેલો પતિ કદાચ 'ઘરવાળાં'ને એ ધ્યાનમાં નહિ આવે એ ભયથી કેવો થરથરે છે! ઇત્યાદિ રમુજી પણ બોધક રીતે બહુ સારૂં બતાવ્યું છે. પણ હિન્દુ સ્ત્રીનું જોર આમ સાડીઓ અને ઘરેણાં પહેરવાના અધિકારમાં જ રહેલું નથી; ભાવનાના પ્રદેશમાં પણ એનો અધિકાર પહોંચે છે, અને ત્યાં એની પદવી બહુ ઊંચી છે. "સ્ત્રી વિના ઘર નહિ"; "સ્ત્રી વિના સ્વર્ગ નહિ." આ વચન માત્ર શાસ્ત્રોનાં નથી, પણ અભણ મહારનાં છે!—એ હિન્દુ ધર્મની ઊંડી અસર બતાવી આપે છે. આ ઉદ્ગાર કેવળ સાદા મનુષ્ય ભાવના હોઈ, હિન્દુ ધર્મ સાથે એને કાંઈ લેવા દેવા નથી એમ ધારવું નહિ. યાજ્ઞવલ્કયાદિક અનેક સ્મૃતિકારોના આ ઉદ્ગાર છે અને તે હિન્દુ જનસમાજમાં મહાર પર્યન્ત ઊતર્યા છે.

(૨) બીજી એક વાત **સર નારાયણરાવે** એ સારી બતાવી છે કે—હિન્દુ જનસમાજમાં અત્યારે અસંખ્ય ભીખારીઓ જોવામાં આવે છે તેથી હિન્દુ ધર્મના હૃદયમાં આત્મમાનનો વાસ નથી એમ ન સમજવું. પોતે એક ગામડા પાસે ફરવા નીકળ્યા હતા ત્યાં આપણે રસ્તામાં થોડાંક સ્ત્રી–પુરુષ–અને છોકરાં ગાડામાં બેસી જતાં જોયાં. ચોમાસું માથે આવ્યું હતું અને ખેતીનો વખત થયો હતો, તેથી શહેરમાં આઠ મહિના મજૂરી કરી, હવે પોતાને ગામ પોતાનું ખેતર વાવવા તેઓ જતાં હતાં. સૌ ગાડીમાંથી ઊતર્યાં અને ગામને ગાંદરે ઝાડ નીચે વાસો કર્યો. ગાડામાંથી સામાન ઊતારાતો હતો, અને રાધવાની તૈયારી થવાની હતી, એટલામાં એક છોકરૂં—ભૂખ્યું થવાથી—રોવા લાગ્યું, એને રોતું જોઈ **સર નારાયણરાવને** દયા આવી અને એમણે ગામને નાકે એક જણ કેરી વેચતો હતો ત્યાથી કેરી લાવી આપવા એની માને કહ્યું, અને બે ચાર પૈસા આગળ ધર્યા. મા છોકરાના કળકળાટથી ગભરાઈ છોકરાને ધમકાવતી હતી તે એકદમ **સર નારાયણરાવને** સંબોધીને બોલીઃ "તું તારા ઘરનો બાજીરાવ! અમે ભીખારી નથી કે તારા પૈસા લઇએ." એટલામાં એના ધણીએ આગળ આવી વધારે શાન્ત વાણીમાં કહ્યુંઃ "મહારાજ! આ મારી ઘરવાળી કહે છે એ ખરૂં છે. અમે માંગણ જાત નથી કે દાન લઈએ. અમે તો મજૂરી કરી ચાર પૈસા કમાઇએ છીએ અને ગુજરાન ચલાવીએ છીએ. દાન લેવું એ નીચું છે." **સર નારાયણ** ચકિત થઈ ગયા, અંતે લાખો આળસુ ભીખારીથી ભરપૂર આ દેશમાં હજી ગૃહસ્થાશ્રમનું આત્મમાન લુપ્ત થયુ નથી એમ એમને ખાતરી થઈ.

(૩) એક ત્રીજી મહત્ત્વની વાત **સર નારાયણરાવે** આ બતાવી છે કે—હિન્દુ ધર્મશાસ્ત્રકારો મનુષ્યજીવનને બહુ ગંભીર રીતે વિચારે છે, અને

આત્માના ચિન્તનમાં એ દેહને અવગણે છે એમ જે કેટલાકનું ધારવું છે તે ખોટું છે. શાસ્ત્રકારોએ ધર્મ—અર્થ—કામ—અને મોક્ષ એમ ચાર ભાગમાં પુરુષાર્થ વહેંચ્યો છે (અર્થાત્ અર્થ અને કામનો પણ એમાં સમાવેશ કર્યો છે.) અને મનુષ્યનું આયુષ્ય ઓછામાં ઓછું શીત્તેર વર્ષનું તો થવું જ જોઇએ એમ દેહસંરક્ષણ પરત્વે આગ્રહ દર્શાવ્યો છે. લોકના આરોગ્ય અર્થે કરવામાં આવતા દાનની પુરાણાદિકમાં પ્રશંસા કરેલી છે. વૃદ્ધતા માટે પણ તેઓને એવું તો માન છે કે અમુક ઉમ્મર ઉપરના શૂદ્રને બ્રાહ્મણવત્ માન આપવાની આજ્ઞા કરી છે. અને આ સર્વ બાબત ઉપર હિન્દુ શાસ્ત્રકારોએ એટલું બધુ લક્ષ આપ્યું છે કે એઓએ જીવનની એક કલા ('Art of life') રચી મૂકી છે એમ કહીએ તો ચાલે. દંતધાવનથી માંડી દિવસના સઘળા વ્યવહારમાં શારીરિક સ્વચ્છતા જાળવવાના નિયમો મૂક્યા છે એમાં અતિશય પડતું થઈ જતુ હશે, પણ વર્તમાન સમયની "કલબ અને જીમખાનાની લાઇફ"માં એટલુ સ્મરણમાં રાખવા જેવું છે કે—"Health means holiness"—તન્દુરસ્તી એ એકલી તન્દુરસ્તી જ નથી પણ પવિત્રતા પણ છે. માટે પ્રાચીન " સદાચાર " નું સેવન કરો—એ સદાચારના બાહ્ય સ્વરૂપને વળગવાની જરૂર નથી, પણ એના આન્તર સ્વરૂપને ખૂબ સમજો અને આચરો.

પણ આ સર્વ વિગતો કરતાં પણ સર નારાયણરાવે પ્રકટ કરેલી બે બાબતો મને ખાસ કરીને ગમે છે:

(૧) એક તો એમણે પહેલા જ આર્ટિકલમાં હિન્દુ ધર્મનાં લક્ષણ પરત્વે બહુ ઉત્તમ વિચાર પ્રતિપાદન કર્યો છે: જો બ્રહ્મનું લક્ષણ શકય હોય તો હિન્દુ ધર્મનું લક્ષણ શકય છે. આ વિચાર આ જ આકારે હુ ઘણા વખતથી ધરાવું છું, અને હિન્દુ ધર્મનુ લક્ષણ શું એ પ્રશ્ન કોઈ ઠેકાણે પૂછાએલો હું વાચું છું* કે તુરત મારા મનમાં પહેલો વિચાર આ આવે છે કે—'આ પ્રશ્ન કરનારને ધર્મ એટલે શું એની ખબર હશે ખરી? શું ધર્મ એ પરમાત્મવિષયક નથી? અને પરમાત્મા કદી પણ લક્ષણથી બાંધી શકાય છે ખરો? અને નથી બાંધી શકાતો તો એના પ્રત્યેની વૃત્તિ પણ લક્ષણથી કેમ બાંધી શકાય? અને જો ધર્મનું લક્ષણ ન બાંધી શકાય, તો હિન્દુ ધર્મ—

* દાખલા તરીકે, ગયે વર્ષે મેં વસન્ત પત્રમા કેટલાક ધર્મ સંબન્ધી લેખો લખ્યા હતા. તે વખતે એમાંના એક લેખનુ અવલોકન કરતાં 'ગુજરાતી'માં કોઈક ગૃહસ્થે આ પ્રશ્ન પૂછેલો.

જો એ વાસ્તવિક રીતે ધર્મ હોય તો—એનું લક્ષણ પણ કેમ બાંધી શકાય?' માટે—સર નારાયણરાવનો પૂર્વોક્ત સિદ્ધાન્ત ખરો છે, અને હિન્દુ ધર્મના હાર્દનું, બલ્કે ધર્મના હાર્દનું, એમને સાચું જ્ઞાન છે એમ લાગે છે.'

(૨) એક બીજી ધ્યાન ખેંચનારી બાબત એમણે એ બતાવી કે હિન્દુ ધર્મનું રહસ્ય જાણવું હોય તો હિન્દુઓના જીવનમાં જુવો—અને તે જીવન પરદેશી વિદ્યાથી રૂપાન્તર પામી ગએલા કે શહેરના એશઆરામથી વિકાર પામેલા હિન્દુ જીવનમાં નહિ જણાય—એ માટે તમારે અભણ અને ગરીબ લોકોનાં ઝૂંપડાંમાં જઈ ત્યાંનું જીવન જોવું જોઇશે—અને તે પણ બહારનાં પડ ઊતારીને અંદર દૃષ્ટિ નાંખવાથી જ જણાશે. જેમને આ દૃષ્ટિબિન્દુ પૂર્વે સૂઝયું ન હોય તેમને મારી વિનંતિ છે કે તે ઉપર સ્થિર ચિત્તે મનન કરવું, અને તેમ થશે તો મને ખાતરી છે કે કીટ્સ આગળ ચૅપમનના 'હોમર' જેવી—હિન્દુ ધર્મની એક નવી જ પોથી એમની નજર આગળ ઊઘડેલી દેખાશે. અને એ જોઈ એમને મુખેથી,—શાસ્ત્રવ્યસની અને તર્કવ્યસની પંડિતોને મુખેથી–કીટ્સને મળતા ઉદ્દ્ગાર નીકળ્યા વિના નહિ રહે કે—

"Much have I travelled in the realms of gold,
And many goodly states and kingdoms seen;
Round many western islands have I been
Which bards in fealty to Apollo hold.
Oft of one wide expanse had I been told
That deep-browed Homer ruled as his demesne;
Yet did I never breathe its pure serene;
Till I heard Chapman speak out loud and bold;
Then felt I like some watcher of the skies—
When a new planet swims into his ken!"

[વસન્ત, શ્રાવણ ૧૯૬૮]

૬

હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ

"A History of Indian Philosophy"—હિંદના તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ મિ. દાસગુપ્ત નામે એક બંગાળી ગૃહસ્થે લખવા માંડ્યો છે, અને એનો પ્રથમ ભાગ કેટલાક માસથી પ્રસિદ્ધ પણ થઈ ચૂક્યો છે. પુસ્તક મ્હોટું છે (પૃ. ૪૯૪). એમાં નવીન કલ્પના કે નવીન દૃષ્ટિબિન્દુ કે નવીન જ્ઞાન ભાગ્યે જ જોવામાં આવે છે, પણ આવો વિગતભર્યો ઇતિહાસ આ પહેલવહેલો જ પ્રકટ થયો છે, અને તેથી આ ગ્રન્થકારને એમના ગ્રથન માટે પુષ્કળ ધન્યવાદ ઘટે છે.

પરંતુ આ વિચારમાધુકરીમાં એ ગ્રન્થનું અવલોકન કરવાનો પ્રસંગ નથી. એનું એક અવલોકન (બીજાં ઘણાં થઈ ગયાં છે.) હમણાં જ—જાન્યુઆરીના Mind પત્રમાં—પ્રો. મૅકેન્ઝી નામના એક પ્રૌઢ પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનના વિદ્વાને લખ્યું છે. એમાંના થોડાક વિચારો અત્રે નોંધી એ ઉપર બે શબ્દો કહીને અટકીશું.

હિન્દના અને યૂરોપના તત્ત્વજ્ઞાન વચ્ચે ભેદ એ બતાવવામાં આવ્યો છે કે યૂરોપનો ઇતિહાસ એક સળંગ સાંકળમાં સંકલિત કરી શકાય છે તેમ હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનનું નથી. યૂરોપમાં એક તત્ત્વજ્ઞ એના પહેલાંના તત્ત્વજ્ઞનું તત્ત્વજ્ઞાન લઈ એનું ખંડન વા પરિષ્કાર કરે છે, અને આ રીતે ત્યાંના ઇતિહાસમાં અનુક્રમે પ્રકટ થએલા સઘળા તત્ત્વજ્ઞાનના વિચારો એક સાંકળની કડીઓ યાને એક સીડીના પગથિયાંની માફક રહેલા બતાવી શકાય છે. અને તે એટલે સુધી કે હેગલે ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞાનના સમયથી માંડી યૂરોપના તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસને એક સળંગ વિચારરૂપે પ્રતિપાદન કર્યો છે—અને મારી મચડીને, ક્વચિત્ કાલિક અનુક્રમ ઉલટાવી નાંખીને પણ, એ ઇતિહાસને એની વિચારત્રિપદી (Dialectic) ના ચોકઠામાં બંધ બેસતો કર્યો છે. મિ. દાસગુપ્ત અને એમના અવલોકનકારને અહીંના તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસની આવી કોઈ પણ રીતની સંકલના પ્રતીત થતી નથી.

મને લાગે છે કે આપણાં દર્શનોને મૂળ આન્તર વિચારના સંબન્ધથી સારી રીતે સાંકળી શકાય એમ છે—જુવો વસન્ત માર્ગશીર્ષ ૧૯૭૦; 'આપણોધર્મ' 'ષડ્દર્શનની સંકલના.' પરંતુ અહીના તત્ત્વજ્ઞાનનો સંપૂર્ણ ઇતિહાસ એ એ રીતે સાંકળી શકાતો નથી એમ જે દેખાય છે તેનું કારણ એ છે કે

સાંકળની કડીઓ ઓળખવામાં ભૂલ થાય છે. અત્રે સમસ્ત તત્ત્વજ્ઞાનની એક સાંકળ નથી, પણ વિવિધ દર્શનોના જુદા જુદા પ્રવાહ છે—અને જો કે પ્રત્યેક દર્શનનો ઇતિહાસ હેગલે માનેલા કલ્પિત ચોકઠામાં ગોઠવાતો નથી, તો પણ પ્રત્યેક દર્શનના ઇતિહાસમાં એક અખંડ ધારા જોઈ શકાય છે. તેમાં ઇતિહાસકારની એ ફરજ છે કે પ્રત્યેક ગ્રન્થકારનો એના પૂર્વજ સાથે સંબન્ધ બતાવવો, અને તત્તત્કાલીન દર્શનાન્તરના પ્રતિપાદકથી એના ઉપર થએલી સ્વીકાર યા વિરોધરૂપ અસર પણ નજરે પડે તો તે પણ પ્રકટ કરવી. આ કર્તવ્ય કરવામાં આવે તો જ તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ વર્ણનાત્મક થઈ ન રહેતાં ચિન્તનાત્મક થાય. ભવિષ્યનો કોઈ ઈતિહાસકાર એ દૃષ્ટિબિન્દુથી લખશે તો તે એક મોટી સેવા ગણાશે.

પ્રો. મૅકેન્ઝી કહે છે કે હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં જો કે એક સળંગ પ્રવાહ (Continuity) નજરે પડતો નથી, તોપણ એમાં એક જાતની કાંઈક એકતા તો છે જ: અને તે એકતા એ છે કે હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનનો સદા ધર્મ સાથે સંબન્ધ જોવામાં આવે છે. આથી આ તત્ત્વજ્ઞાનમાં ડાહ્યું ઠરેલપણું (Sobriety) આવેલું છે. પ્રો. દાસ-ગુપ્ત કહે છે તેમ,—હિન્દનાં દર્શનો માત્ર વિચારની તરંગી વૃત્તિ થકી જ જન્મેલાં નહોતાં, પણ જીવનનો ધાર્મિક ઉદ્દેશ સિદ્ધ કરવા માટે મનુષ્ય-હૃદયમાં જે ઊંડી ભૂખ રહેલી છે તે સન્તોષવા માટે એ ઉત્પન્ન થયાં હતાં. અને તેથી કર્મ અને પુનર્જન્મ આદિ નૈતિક જીવનને પોષનાર સિદ્ધાન્તો લગભગ સર્વ દર્શનો સ્વીકારે છે.

પ્રો. મૅકેન્ઝી હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનના મ્હોટા ભાગમાં એક દોષ એ બતાવે છે કે—એમાં 'નિરાકાર અને શબ્દાતીત'નું શરણ લેવામાં આવે છે! આ પણ એક દોષ? ગ્રીસના આરંભકાળના તત્ત્વજ્ઞાન પરત્વે પ્રો. બર્નેટ કહે છે કે એમાં આકારનું (form) ગ્રહણ એટલું બધું છે કે એની કાગળ ઉપર આકૃતિ દોરીને સમઝી શકાય. આ પ્રમાણે આપણા તત્ત્વ-જ્ઞાનમાં થઈ શકતું નથી એ એક મ્હોટી ખામી! કેટલાક વર્તમાન વેદા-ન્તીઓને કાગળ ઉપર આકૃતિ દોરીને બ્રહ્મ માયા જીવ સત્ત્વ રજસ્ તમસ્ મન્ બુદ્ધિ અહંકાર આદિ તત્ત્વજ્ઞાનના પદાર્થોને સમઝણમાં ઊતારતા જોઈને અમને હસવું આવ્યું છે—ત્યાં પ્રો. બર્નેટ તત્ત્વજ્ઞાનમાં આકારનું પ્રતિપાદન માગે છે! 'નામ–રૂપ' થી મુક્ત નિર્વિશેષ બ્રહ્મનું પ્રતિપાદન કરતાં શંકરાચાર્યે એક ગુરુ–શિષ્યનો સંવાદ ટાંકયો છે તેમાં શિષ્ય (બાહ્વ)–ના પ્રશ્નનો ઉત્તર ગુરુ (બાષ્કલિ) મૌન વડે આપે છે. શિષ્ય મૌનનું

તાત્પર્ય ન સમઝીને બીજીવાર ત્રીજીવાર પ્રશ્ન કરે છે ત્યારે ગુરુ કહે છે: "**ब्रूमः खलु त्वं तु न विज्ञानासि उपशान्तोऽयमात्मा**"—"હું તો ઉત્તર આપું છું, પણ તું સમઝતો નથી: આ આત્મા ઉપશાન્ત છે. (અને તેથી કેવલ મૌન વડે જ નિર્દેશ્ય છે.)" પ્રો. મૅકેન્ઝી '**नेति नेति**'—થી મૂંઝાય છે. અમને આ મૂંઝવણનું કારણ સમઝાતું નથી—કોઈ પણ આકારવાદી એવો અમારા જોવામાં આવ્યો નથી કે જે પરમાત્માની અચિન્ત્યતાનો સ્વીકાર કરતો ન હોય. ગ્રીસના તત્ત્વજ્ઞાનમાં જે ખૂબી બતાવવામાં આવી છે એમાં જ એની ખામીનું બીજ રહેલું છે: આરંભકાળના ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞો જગત્‌નું કારણ શોધતાં ચાર મહાભૂતો (પૃથ્વી, જળ, તેજ, વાયુ) ની પાર જઇ શક્યા નહોતા. એમાંના માત્ર એકને જ જગત્‌ની ઘટનામાં બુદ્ધિનું દર્શન થયું હતું. એ પછીના કાળમાં સૉક્રેટિસનું તત્ત્વજ્ઞાન પણ નીતિવિષયક અને ઐહિક દૃષ્ટિબિન્દુથી રચાએલું હતું. તે પછી પ્લેટોને બાદ કરીને એરિસ્ટોટલના તત્ત્વજ્ઞાન ઉપર આવીએ તો તે તો ઐહિકતાથી ભરપૂર હતો. ઇશ્વરના સ્વરૂપ વિષેનો વિચાર તો તે પછીના યુગમાં યૂરોપે ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞાનમાં નહિ પણ ક્રિશ્ચયન ધર્મમાં શોધ્યો છે. પણ એ મધ્યયુગ વીતી ગયો અને ડેકાર્ટથી શરૂ થએલું અર્વાચીન યૂરોપનું તત્ત્વજ્ઞાન (સ્પિનોઝા વગેરે કેટલાક તત્ત્વજ્ઞોના વિચારને બાદ કરતાં) ધર્મથી વિખૂટું પડેલું છે. પરંતુ જ્યાં ધાર્મિક દૃષ્ટિ હશે ત્યાં પરમાત્માને જગત્‌ની અન્તર્ માન્યા છતાં જગત્‌ની પર—અને તેથી અચિન્ત્ય—માન્યા શિવાય ચાલશે જ નહિ. અને એ જ અચિન્ત્યતામાંથી નિર્વિશેષવાદના '**नेति नेति**' નો ઉદ્‌ભવ છે.

છેવટનું પ્રો. મૅકેન્ઝીએ કરેલું એક દોષારોપણ તો અદ્‌ભુત છે. એ કહે છે કે હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનમાં પૂર્વોક્ત કારણને લીધે વિશદતા (Clearness)—યાને સ્પષ્ટતા—નિશ્ચિતતાનો અભાવ છે: અને તેથી બૌદ્ધ તત્ત્વજ્ઞાન નિરીશ્વરવાદી તરીકે પ્રસિદ્ધ છતાં, એ નિરીશ્વરવાદી નથી કિન્તુ ઇશ્વર પરત્વે એ માત્ર મૌન જ ધારણ કરે છે, એમ મિ. હોમ્સ નામે એક વિદ્વાન પ્રતિપાદન કરી શક્યા છે. પરંતુ, વસ્તુતઃ આવી સ્થિતિ જગત્‌ના ઘણા મ્હોટા 'તત્ત્વજ્ઞાનીઓમાં જોવામાં આવી છે—યૂરોપના અર્વાચીન યુગના મ્હોટામાં મ્હોટા તત્ત્વવેત્તા કાન્ટનું જ ઉદાહરણ આ વિષયમાં બસ છે.

[વસન્ત, માઘ સંવત્ ૧૯૭૯]

७

धम्मपद

મૂળ, અનુવાદ, ટિપ્પણી, પ્રસ્તાવના વગેરે સાથે આ ગ્રન્થરત્નને ગૂજરાતી વાચક આગળ મૂકવા માટે સમસ્ત ગૂજરાત 'ગૂજરાત પુરાતત્ત્વ મન્દિર'નુ, અને એના અધ્યાપક પ્રસિદ્ધ પાલિવિદ્વાન ધર્માનન્દ કોસમ્બી અને અ૦ રામનારાયણ પાઠકનુ આભારી છે. ઇ. સ. ૧૮૫૪ મા એટલે કે પોણી શતાબ્દી ઉપર યુરોપીય પંડિત ફૌસબોલે લૅટિન ભાષામાં આનું ભાષાન્તર કર્યું ત્યારથી માંડી અત્યાર સુધી ગુજરાતીમા આપણા દેશના આ અમૂલ્ય ગ્રન્થનુ ભાષાન્તર થયુ નહિ એ થોડી લજ્જા અને ખેદનુ કારણ નહોતુ. પરંતુ આખરે પૂર્વોક્ત સંસ્થાએ આ ખોટ પૂરી પાડી તે માટે અમે એ સસ્થાને અને એના વિદ્વાન દેશસેવાપરાયણ અધ્યાપકોને કૃતજ્ઞતાપૂર્વક ધન્યવાદ આપીએ છીએ. અધ્યાપક કોસમ્બી પાલિભાષાના બહુશ્રુત અને પ્રતિષ્ઠિત વિદ્વાન છે એટલુ જ આ પુસ્તકના સંસ્કરણની શુદ્ધિ માટે કહેવું બસ છે.

પ્રસ્તાવનામાં બૌદ્ધ સૂત્રો વિષે ટૂંકી હકીકત આપીને એમાં ધમ્મ-પદનુ સ્થાન ક્યાં છે એ જણાવ્યું છે. ખુદ્દક નિકાયમાં પડતા આ ગ્રન્થની ગાથાઓનો અંગુત્તર વગેરે અન્ય નિકાયો સાથે સબન્ધ બતાવ્યો છે, તથા બુદ્ધઘોષાચાર્યને આરોપાતી ધમ્મપદ-અટ્ઠકથામાં આપેલા ધમ્મપદની ગાથાના પ્રસંગો સાથે એનો કેવો વિસંવાદ છે એ બતાવ્યું છે, અને એમાંથી નીકળતું સ્વાભાવિક અનુમાન તારવ્યુ છે. આગળ જતાં, 'ધમ્મ-પદ'—અન્તર્ગત 'પદ' શબ્દના અર્થની ચર્ચા કરી છે.-'પદ' શબ્દનો અર્થ પથ, માર્ગ થાય છે, અને શબ્દ, વચન, વાક્ય પણ થાય છે. પ્રો. મૅક્સમૂલરે પહેલો અર્થ સ્વીકાર્યો છે. અ૦ કૉસમ્બી બીજો અર્થ માન્ય રાખે છે. બીજા અર્થના પક્ષનાં કારણો પ્રો. મૅક્સમૂલરે તપાસ્યાં છે, અને એમની ચર્ચાને અંતે યોગ્ય રીતે ફલિત થતો નિર્ણય જો કે અનેકાન્ત યાને સંદિગ્ધ દશા છે, તથાપિ એમણે પૂર્વોક્ત 'માર્ગ' અર્થ જ પસંદ કર્યો છે. અ૦ કૉસમ્બીએ 'માર્ગ' અર્થના કારણોને જવાબ ન આપતાં, બીજા અર્થ—ધર્મ વાક્યોનો સંગ્રહ—ની પુષ્ટિમાં ધમ્મપદની ૧૦૦—૧૦૧ ગાથાઓ ટાંકી છે. એ બે કરતાં પણ વધારે નિર્ણાયક ૧૦૨ અને ૪૪ અંકવાળી ગાથાઓમા '**को धम्मपदं सुदेसितं**' '**सेखो धम्मपदं सुदेसितं**' '**पक्कं धम्मपदं सेय्यो**' એમ **धम्मपदं** શબ્દનો પ્રયોગ અમે બતાવીએ

છીએ. પરંતુ આ વિરુદ્ધ એમને પોતાને એક કલ્પના સ્ફુરે છે તે એ કે ધમ્મપદના પ્રથમ વર્ગની પ્રથમ કથામાં જ 'ધમ્મ' અને 'પદ' શબ્દ આવે છે એને અનુસરતું જ ગ્રન્થનું નામ નહિ પડયું હોય? અને એમ હોય તો ત્યાં તો 'પદ' શબ્દનો અર્થ માર્ગ જ છે. આમ ઉભયપક્ષી વસ્તુસ્થિતિ વિચારતાં—ગ્રન્થકારે ઉભયાર્થક શબ્દ બુદ્ધિપુરઃસર પ્રયોજ્યો હોય તો પ્રાચીનોની રીત જોતાં આશ્ચર્ય નહિ. 'ધર્મ'—શબ્દના અર્થનો વિચાર વધારે ઉપયોગી હતો, પરંતુ અ૦ કૉસમ્બીએ એ કર્યો નથી. 'ધર્મ'—શબ્દનો અર્થ પાલિમાં, પ્રસિદ્ધ સંસ્કૃત અર્થ ઉપરાંત પદાર્થ એવો વિશેષ થાય છે. પ્રથમ (યમક) વર્ગની પ્રથમ ગાથામાં **मनोपुब्बङ्गमा धम्मा** ઇત્યાદિમાં 'ધમ્મ' શબ્દનો અર્થ ભાષાન્તરકારે પદાર્થ કર્યો છે. પણ એ જ શબ્દનો બીજો અર્થ જે સંસ્કૃતમાં જાણીતો છે તે પણ પાલિમાં, નથી થતો એમ નથી—ધમ્મપદનું જ ઉદાહરણ ગાથા ૨૦ માં જુઓ અને ૧ લી ગાથામાં પણ એ જ અર્થ અભીષ્ટ હોય તો આશ્ચર્ય નહિ. આ રીતે **धम्म** અને **पद** બંને શબ્દને અમે બે અર્થમાં લેવું યોગ્ય ધારીએ છીએ.

અંગુત્તર નિકાયના પંચકનિપાતમાં બુદ્ધ ભગવાને ધીમે ધીમે પ્રવાસ કરવામાં પાંચ ગુણો બતાવેલા છે તેમાં '**अस्सुतं सुणाति**' એમ એક વચન છે એમાંથી પ્રસ્તાવનાકારે એવો અર્થ કાઢયો છે કે "આમાં પોતાના શ્રાવકો બીજા પંથોના શ્રમણ બ્રાહ્મણો પાસેથી જ્ઞાન-સંગ્રહ કરે એવો બુદ્ધ ભગવાનનો હેતુ સ્પષ્ટ રીતે દેખાય છે." અમને આ અર્થ ઘટે તે કરતાં વધારે ખેંચી કાઢેલો જણાય છે. કારણ કે 'જે ધર્મવાક્ય સાંભળ્યું ન હોય તે સંભળાય છે' એમાં જે ધર્મવાક્યનો નિર્દેશ છે તે પરધર્મના વાક્યનો છે એમ માનવાને કાંઈ ખાસ કારણ નથી. જો કાંઈ કારણ હોય તો તે બુદ્ધ ભગવાનના પોતાના ઉદાર સ્વભાવમાં જ રહેલું કલ્પી શકાય, પૂર્વોક્ત 'અશ્રુત' પદ કે જેમાં પારકા તેમ જ પોતાના બંને ધર્મનાં વાકયોનો સમાવેશ થઈ શકે તેમાં રહેલું નથી. ભાષાન્તરમાં મૂળનો કોઈ શબ્દ છૂટી ગયો હોય અથવા કોઈ શબ્દાર્થ દુર્ગ્રાહ્ય હોય તો તે બીજી આવૃત્તિમાં સુધારી વધારી લેવા ભાષાન્તરકારને વિનંતિ છે; આવાં કોઈ કોઇ સ્થળ અમારી નજરે આવ્યાં છેઃ ૨૦ મી ગાથામાં **धम्मस्स** શબ્દ ભાષાન્તરમાં ઊતર્યો નથી. ૨૦૯ મી ગાથામાં "અર્થ છોડી દઇને પ્રિયનું ગ્રહણ કરનાર આત્માનુયોગીની સ્પૃહા કરે છે."—અહીં શબ્દાર્થ ભ્રાન્તિજનક તેમ જ દુર્ગ્રાહ્ય છે, કારણ કે પાલિનો **पिहे=**

સં.—स्पृह् ધાતુનો અર્થ ગૂજરાતી ' સ્પૃહા કરે છે. ' માં ખોટો થાય છે, તેમ જ ' આત્માનુયોગી ' નો અર્થ પણ સમઝાતો નથી.

પરંતુ આ જૂજ દોષ કરતાં કેટલાક મહત્ત્વના જરૂરી ઉમેરા તરફ અમે કર્તાનું વિશેષ ધ્યાન ખેંચવા ઇચ્છીએ છીએ. ' પુરાતત્ત્વ મન્દિર ' એ અત્યારે ગૂજરાતમાં પુરાતત્ત્વ સંબન્ધી શાસ્ત્રીય રીતે વિદ્યા પ્રસારવાની મહાન શાલા છે. અને એ શાલામાં ઉચ્ચ પંક્તિની વિદ્વત્તા ધરાવનાર વિદ્વાનો જોડાયા છે તો આપણે એમના તરફથી એટલી આશા રાખી શકીએ કે જે વિદ્યા એ હાથમા લે એનો સારી રીતે પ્રજામાં એ પ્રચાર કરે. પાલિભાષાનો આ મહાન ગ્રન્થ—**धम्मपद**—એ ગૂજરાતી વાચક આગળ મૂકે છે, તો એ ગ્રન્થદ્વારા પાલિભાષાનું તથા બૌદ્ધ ધર્મના ઇતિહાસનું પણ એ વાચકને જ્ઞાન આપે એમ આપણે ઇચ્છીએ. એવું જ્ઞાન આપવા માટે **धम्मपद** બહુ અનુકૂળ પડતો ગ્રન્થ છે. સ્વ૦ કાશીનાથ ત્ર્યંબક તેલંગે જેમ પોતાના ભગવદ્ગીતાના ભાષાન્તરમાં (S. B. E.) બૌદ્ધ ધર્મના ગ્રન્થોમાંથી સમાનાર્થક વાક્યો ટિપ્પણમાં આપ્યાં છે, તેમ આ મહાન પાલિ ગ્રન્થના ભાષાન્તરકારે તેવા જ ઊતારા બ્રાહ્મણ અને જૈન ગ્રન્થોમાંથી આપ્યા હોત તો મ્હોટો લાભ થાત. પ્રસંગોપાત્ત પ્રસ્તાવનામાં અ૦ કોસમ્બીએ ધમ્મપદને મળતી જૈન ધર્મનાં પુસ્તકોમાંથી (પાલિ અને જૈન પ્રાકૃતના ભેદવાળી) બે ત્રણ ગાથાઓ ટાંકી છે તે ઉપરથી જણાય છે કે એક ગ્રન્થકારે બીજા ગ્રન્થમાંથી એ ચોરી લીધી એમ માનવાનું કારણ નથી તો એક જ પ્રકારના અનેક ધાર્મિક વિચારો તે સમયના હિન્દુસ્થાનની સર્વ ધર્મશાખાઓમાં પ્રવર્તતા હતા. બીજો આ પણ એક વિચારવા જેવો મહાપ્રશ્ન છે કે આ ગ્રન્થમાં સંગ્રહેલાં વચનામૃતો બૌદ્ધ ધર્મના ઇતિહાસમાં શું સ્થાન ભોગવે છે ? બૌદ્ધ ધર્મના સિદ્ધાન્તો સાથે એ સઘળાં સંગત છે કે કેમ ? જેમકે **धम्मपद** નાં આત્મા સંબંધી વચનો બૌદ્ધધર્મના અનાત્મવાદ સાથે બંધ બેસતાં થશે ? અને તે બંધ બેસતાં હોય તો બૌદ્ધધર્મના આત્મા સંબન્ધી મૂળ વિચાર ઉપર એ શો પ્રકાશ પાડે છે ? અને એ પ્રકાશમાં આપણે મૂળનો ઉપદેશ વાંચીએ તો તે યોગ્ય છે કે કેમ ?

બીજી આવૃત્તિમાં આ બે ઊમેરા કરવાનું અમે સૂચવીએ છીએ તે કૃતજ્ઞતાના અભાવે નહિ, પણ ગૂજરાતી વાઙ્મયની સમૃદ્ધિ જોવા ઉત્સુક એવા ગૂજરાતી વાચકની દૃષ્ટિએ.

[વસંત માઘ સંવત ૧૯૮૧]

૮

ભગવદ્‌ગીતા—વિવરણ

(એક અપૂર્વ ગ્રન્થ)

"Bhagavadgita—An Exposition"—"ભગવદ્ગીતાવિવરણ:"

કર્તા ડૉ. વસંત. ગં. રેળે.

ડૉકટર રેળે મુંબાઈના એક સારા જાણીતા અને વિશાળ ધંધો ભોગવતા દાક્તર છે. વગર ફુરસદે પણ ફુરસદ કાઢી એમણે ભગવદ્ગીતા ઉપર આ વિવરણ અંગ્રેજીમાં લખ્યું છે. વિવરણ ખરેખર અપૂર્વ છે અને એનાથી આકર્ષાઈ રા. નર્મદાશંકર મહેતાએ એનો ઉપોદ્‌ઘાત લખી આપ્યો છે, અને રા. બ. ચિન્તામણ વિનાયક વૈદ્ય તો ડૉ. રેળેએ કરેલા કેટલાક અપૂર્વ અર્થથી ચકિત થઈ ત્યાં સુધી કહ્યુ છે કે—આ વિવરણ શંકર, રામાનુજ, મધ્વ, અને ટિળકના ભાષ્યની સમકક્ષામાં વિરાજશે. આવું પુસ્તક ભગવદ્ગીતાના અભ્યાસીએ જરૂર વાચવું જોઇએ. સ્થળસંકોચના કારણથી અમે દિલગીર છીએ કે એનું સંતોષકારક અવલોકન અત્રે કરીશું નહિ. માત્ર એનાં થોડાંક લાક્ષણિક વિવરણ જ અત્રે નોંધી શકાશે.

ગ્રન્થકર્તાએ આરંભમાં મહાભારતના યુદ્ધનો પ્રસંગ આપ્યો છે, તથા પ્રત્યેક પાંડવનું લાક્ષણિક સ્વરૂપ બતાવ્યું છે. યુધિષ્ઠિર ધર્માત્મા છે, અર્જુન ઉપર બાહ્ય જગત્ અસર કરે છે પણ એના સંસ્કાર (વાસના)ને અધ્યાત્મ-દીપના પ્રકાશાનુસાર નિયમવાનું એનું સામર્થ્ય છે. આથી એના મનમાં સ્વાભાવિક વૃત્તિ અને ધર્મબુદ્ધિ વચ્ચે વિગ્રહ ઉપસ્થિત થાય છે. ભીમ બહારના સંસ્કારને જ વશ છે, એને અધ્યાત્મદીપ યાને અન્તર્યામી મૂંઝવણમાં નાંખતો જ નથી. નકુલ અને સહદેવમાં સ્વતન્ત્ર બુદ્ધિ વિકસી જ નથી, અન્યની આજ્ઞાને વશ રહી વર્તવું એ જ તેઓ જાણે છે. મ્હારું ગીતાનું વ્યાખ્યાન જેમણે વાચ્યું કે સાંભળ્યુ હશે તેને સ્મરણ હશે કે મ્હારા મત પ્રમાણે પણ અર્જુન અને કૃષ્ણ બે સખા, તે નર અને નારાયણ, નર એટલે પોતાને દોરી શકે એવો સામાન્ય મનુજ આત્મા અને નારાયણ એવા મનુજ આત્મા માત્રનું ગન્તવ્યસ્થાન એવો પરમાત્મા; અને એ નર અને નારાયણ તે શ્રુતિમાં પ્રતિપાદન કરેલા **"द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया."** આ અર્જુન ધર્મરાજ યુધિષ્ઠિર જેવો દેવ નથી, તેમ દુઃશાસનનું રુધિર પીવાની પ્રતિજ્ઞા કરનાર ક્રોધમૂર્તિ ભીમ જેવો—પશુ—નથી. એ મનુષ્ય છે. અને મનન કરી જાણે તે મનુષ્ય. એનાં સગાં સંબન્ધી ગુરુ અને

વૃદ્ધ જનને જોઈ એમને મારતાં એ અચકાય છે; એનું હૃદય ધર્મસંકટની વૃત્તિઓથી વ્હલોવાય છે. વસ્તુતઃ આવી માનસિક સ્થિતિ ઉચ્ચ આત્માની જ થાય છે. જે 'રુધિરે ખરડ્યા ભોગ' ભોગવવા રાજી નથી અને તે **"अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते"** ત્રણ લોકનું રાજ્ય મળે તો પણ નહિ તો આ પૃથ્વીની વાત જ શી?—એવા ઉદાર જીવો જ "**तस्माद्युध्यस्व भारत**" એવા ભગવદ્ગીતાના ઉપદેશના અધિકારી છે. આ સ્થિતિને અમે ઉચ્ચ અભિલષણીય માનસિક દશા માનીએ છીએ, ડૉ. રૅળે માને છે તેમ એક માનસિક રોગની દશા માની શકતા નથી.

ડૉ. રૅળે મૂળ ગ્રન્થના અધ્યાયને ક્રમે એનું વિવરણ કરતા નથી. પણ પોતાના વિવરણને અનુકૂળ પડતી રીતે ગીતાના જુદા જુદા અધ્યાય લે છે. આમાં કાંઈ ખોટું નથી. દ્વિતીય અધ્યાયથી—અર્થાત્ સૂત્રાધ્યાયથી—આરંભ થઈ શકત, પણ એમણે તેરમા ક્ષેત્ર-ક્ષેત્રજ્ઞવિભાગના અધ્યાયથી પાયો નાંખ્યો છે. એમાં આત્મા-અનાત્માનું સ્વરૂપ વધારે વિગતથી અને ચોખ્ખી રીતે જણાવ્યું છે, એટલે એ પાયા તરીકે વધારે ઠીક પડે એવો અધ્યાય છે. ગીતાના ઉપદેશનો સાર ટૂંકામાં ડૉ. રૅળેએ આ પ્રમાણે બતાવ્યો છેઃ—

"This Ego (Kshetrajna) or soul sees watches and feels the various activities of the subjective mind and its attributes (Avyakta) and also of the objective mind (Buddhi) and its attributes—(Ahamkara), which are collectively called the "mind". In the metaphysical teachings of the Gita, this condition of "awareness" of the various activities of the mind in the physical field is shown to have three aspects,—objective subjective and super-subjective or absolute. The Ego with its super-subjective or absolute aspect discerns its relationship with the universe; absolute is the object to be known (Jneyam), and this knowledge is immortality, for the Absolute is the supreme Brahma having no beginning, who is neither being nor nonbeing (XIII, 3). In its subjective aspect the

Ego knows what is taking place within himself, that is, in the vast field of individuality. This knowledge is called wisdom (Adhyatma-Jnyana). In its objective aspect the Ego knows what is taking place in its immediate external world and gets the Adhi-bhautic knowledge. It is this aspect of the Ego that knows facts, and reasons in the immediate present, and governs all the voluntary actions of the body.

The Ego in its absolute aspect works in the field of the super-conscious; in its subjective aspect, in that of the sub-conscious; while in its objective aspect it occupies the field of the conscious (Ahamkara) and becomes the living soul in the world of life.

× × ×

To awaken this divine consciousness and bring it into the fore-front of the mind, to remind us of its qualities and to free us from the web of impressions gathered in past and present lives, is the aim of the teachings of the Gita."

ગીતાના ઉપદેશનો સાર ડૉ. રેળેએ ટૂંકામાં આ રીતે બતાવ્યો છે;–

આત્માનાં ત્રણ સ્વરૂપ છે. જેમાંના એક (બુદ્ધિ અહંકારાદિક) ને બીજા (પ્રમાતા–પુરુષ–અવ્યક્ત) માં ઊતારી, બીજાનો ત્રીજા (પરમાત્મા) સાથે યોગ કરવો અર્થાત્ આત્માનું પરમાત્મસ્વરૂપ, પુરુષનું પુરુષોત્તમ સ્વરૂપ અનુભવવું. એ સાધ્યનાં વિવિધ સાધન ગીતામાં બતાવ્યાં છે અને તે ઉપર જણાવેલા સિદ્ધાન્તને અનુરૂપ રીતે ડૉ. રેળેએ સમઝાવ્યાં છે.

ડૉ. રેળે પંદરમા અધ્યાયના अश्वत्थ રૂપકનો નવો જ અર્થ કરે છે:

" The trunk of the tree is the spinal cord, which descends through the spinal column; its branches in the form of big nerves (Sakhas) are spread upwards and downwards in the body. These branches are

nourished by nerve fibres (Guna) which have organic functions; and these are again nourished by finer never-buds or terminals (Pravalah) that receive impressions from surrounding objects, and are intertwined below (Adhah) that is on the skin of the human organism, which organism is the result of past lives (XV. 1; 2).

× × ×

એ "અશ્વત્થ" તે સંસારવૃક્ષ એવો સાંપ્રદાયિક અર્થ નથી લેતા, પણ અશ્વત્થ તે મનુષ્યની "nervous system" છે એમ કહે છે, અને શાખા પર્ણ સોમ ઓષધિ આદિ સઘળી વિગત એમના દાક્તરી જ્ઞાનથી બંધબેસતી કરે છે. ટીકાના સંપ્રદાયને ત્યજવો એવી એમની પ્રતિજ્ઞા છે, એમાં અમારો વાંધો નથી, પણ તે સાથે ગીતાના સંપ્રદાયને પણ અવગણવો એ અમને વાજબી લાગતું નથી. શંકરાચાર્યે પુરાણમાંથી 'સંસાર'અર્થનું વચન ટાંક્યું છે. અને રા. નર્મદાશંકરે મહાભારતના આશ્વમેધિક પર્વના એક અધ્યાયનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. એ બંનેનું ગીતાસાથેનું પૌર્વાપર્ય અનિશ્ચિત લેખાય, પણ ઉપનિષદ્‌ના એક વાક્યનો ભણકાર તો ગીતાના આ રૂપકમાં સ્પષ્ટ સંભળાય છે. "**ऊर्ध्वमूल अर्वाक्शाख एषोऽश्वत्थः सनातनः । तदेव शुक्लं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते । तस्मिन् लोकाः श्रिता सर्वे तदुनात्येति कश्चन ॥** આ વર્ણન અમે "nervous system" સાથે બંધ બેસાડી શકતા નથી. **छन्दांसि** એટલે ઇચ્છાઓ, **अव्ययम्** અવયવ ઇત્યાદિ સ્પષ્ટ ભૂલો છે. આ જ પ્રમાણે 'ઉત્તરાયણ' 'દક્ષિણાયન'–'**शुक्लकृष्णगती**'—પણ એમના દાક્તરી જ્ઞાનથી એ અપૂર્વ રીતે સમઝાવે છેઃ—

A Hatha Yogi, desirous of reaching the Supreme Brahma is able after six months' practice to direct the white flame of Kundalini, along the conscious Uttarayana path and reach the eternal, never to return to the created world, while a Hatha Yogi who has no definite aim allows the black smoke of the smouldering Kundalini to go along the Dakshinayana path and in six months reaches the region of the

moon, that is the moon-shaped cavity in the brain, where Udana Prana which controls the incoming and outgoing impulses is located. Having reached that he returns to his former self.

શુક્લ યાને ઉત્તરાયણ તે Nervious system cerebro-spinal ભાગ અને કૃષ્ણ યાને દક્ષિણાયન તે autonomic nervous system : તેમાંનો પહેલો ભાગ પ્રયત્નજન્ય હોઈ નિયમાય છે, બીજો સ્વાભાવિક હોઈ નિયમનની બહાર છે. આ અર્થ પણ બૃહદારણ્યક વગેરેથી ગીતામાં ઊતરી આવેલા પ્રાચીન સંપ્રદાયને અનુસરતો નથી.

વળી "**મહર્ષયઃ સપ્ત પૂર્વે ચત્વારો મનવસ્તથા**—" એનો અર્થ પણ બહુ ચાતુરી ભર્યો છે. ડૉ. રેળેએ કરેલો એમના વિવરણ પ્રમાણે આનો અર્થ સાત ઋષિ, ચાર પૂર્વના, અને ચૌદ મનુ મળી પચીસઃ એ સાંખ્યનાં પચીસ તત્ત્વો. "ચાર પૂર્વનાં" તે જન્મતાં પહેલાં પણ રહેલાં એવાં નિત્ય તત્ત્વો છે; તેમાંનાં બે 'ક્ષેત્રજ્ઞ' અને 'પરાપ્રકૃતિ', તે આધ્યાત્મિક, અને બીજાં બે વાયુ અને આકાશ તે આધિભૌતિક, એમને ગતિ આપનાર બ્રહ્માંડશક્તિ બ્રહ્મ. બ્રહ્મની પ્રેરણાથી જીવમાં પ્રાણ પ્રકટ થાય છે. એ પ્રાણ અહંકાર બુદ્ધિ અને મન એ ત્રણને ઉત્પન્ન કરે છે. 'સાત ઋષિ' તે બે આંખ, બે કાન, બે નસકોરાં અને સાતમું મ્હોં—એને પણ પ્રાણ વર્તાવે છે. પૂર્વોક્ત "ચારપૂર્વ" પૈકી વાયુ અને આકાશ તે પૃથ્વી જળ અને તેજ ઉત્પન્ન કરે છે. અહંકાર બુદ્ધિ અને મન, પૃથ્વી, જળ અને તેજ—એ છનો પ્રેરક જીવ છે. 'ચૌદ મનુ' તે જીવનું કર્મ, પ્રાણ, અહંકાર, બુદ્ધિ અને મન, પૃથ્વી, જળ અને તેજ, પાંચ કર્મેન્દ્રિય અને ત્વગિન્દ્રિય.

વાચકે જોયું હશે કે ડૉ. રેળેના અર્થનું લાક્ષણિક સ્વરૂપ એ છે કે ગીતાનાં ઘણાં પ્રતિપાદન એમણે બ્રહ્માંડને બદલે પિંડને લાગુ પાડ્યાં છે. એમણે એમના દાક્તરી જ્ઞાનનો ઉપયોગ કર્યો છે, અને આ અંશમાં ગીતાનાં અત્યાર સુધી થએલાં વિવરણમાં એની અપૂર્વતા છે. ગ્રંથકર્તાએ વસ્તુમાં ઊંડા ઊતરીને સમજવાનો યત્ન કર્યો છે, અને ગીતાના દરેક અભ્યાસીને એ વાંચવા અમારી ભલામણ છે. એમના દાક્તરી અર્થમાં જેઓ નહિ સંમત થાય તેમને પણ એમના તત્ત્વજ્ઞાનમાં ઘણું વિચારવાનું મળશે.

[વસન્ત, જ્યેષ્ઠ, સંવત્ ૧૯૮૪]

૯

અનાસક્તિયોગ

શ્રીમદ્‌ભગવદ્‌ગીતાનો અનુવાદ—કર્તા મોહનલાલ કરમચંદ ગાંધી: નવજીવન પ્રકાશન મંદિર, અમદાવાદ. કિ. બે આના.

યથાશક્તિ નિષ્પક્ષપાત રીતે વિચારતા અમને લાગે છે કે જગત્‌નાં સર્વ ધર્મપુસ્તકોમા શ્રીમદ્‌ભગવદ્‌ગીતાનું સ્થાન પહેલું છે, એટલુ જ નહિ પણ એના અને એની પછીના પુસ્તક વચ્ચે પણ અંતર ઘણું છે. એમાં પ્રતિપાદન કરેલો પ્રત્યેક સિદ્ધાન્ત લેતાં, એ સિદ્ધાન્ત પૂરતાં હિન્દુધર્મમાં તેમ જ અન્ય ધર્મમાં એ કરતાં ચઢીઆતાં પુસ્તકો મળી આવશે, પણ ધર્મનું સમગ્ર તત્ત્વ જગત્‌ના કોઈ પણ ધર્મપુસ્તકમાં આવી રીતે પ્રતિપાદન થએલું નથી. એમાં ધર્મનાં અનેક તત્ત્વ છૂટક છૂટક ઉપદેશીને એનો સરવાળો કરેલો નથી; પણ એ તત્ત્વ એના સમગ્ર નામ અખંડ રૂપમાં મૂકેલું છે. કોઈ પણ સત્ય અખંડ રૂપમાં મૂકવું એ મનુષ્યવાણી માટે કઠિન—લગભગ અશક્ય—છે, અને તેથી આ ગીતા તે ભગવદ્‌વાણી મનાય એમાં આશ્ચર્ય નથી. આ સમગ્રતાના કારણથી, અન્ધગજ (આંધળાનો હાથી) ન્યાયે પાછળના સર્વ ભાષ્યકારોએ સમગ્ર સત્યના માત્ર ટુકડા જ જોયા છે, અને એને ગીતાના તાત્પર્ય તરીકે માન્યા છે—પરંતુ વસ્તુતઃ શ્રીમદ્‌ભગવદ્‌ગીતાનુ તાત્પર્ય એના સમગ્ર રૂપમા મનવાણીને અગોચર છે એમ અમારૂં માનવુ છે. એનું સમગ્ર સ્વરૂપ—પરમાત્માની પેઠે કેવલ અનુભવગોચર છે, તર્ક કે વાણી એને નિરૂપી શકતી નથી.

શંકરાચાર્ય પહેલાં ગીતાના ટીકાકાર અનેક થઈ ગયા છે, અને પછી પણ રામાનુજાચાર્ય આદિ આચાર્યોએ વિવરણ લખ્યાં છે તથા ગીતાના તાત્પર્યનો નિર્ણય કરવા યત્ન કર્યો છે—અને વર્તમાન સમયમાં લોકમાન્ય બાળ ગંગાધર ટિળકનુ 'ગીતા રહસ્ય' પણ એ જ માળાનો મણકો છે. વિદ્વત્તાવાળી અને કોઈ કોઈ દૃષ્ટિબિન્દુથી ખાસ ઉપયોગી એવી ટીકાઓ બીજી છે, પરંતુ 'આકર ગ્રન્થ' ગણી શકાય એવા ગ્રન્થો બે જ છેઃ શ્રી શંકરાચાર્યનું "ગીતાભાષ્ય" અને ટિળક મહારાજનું "ગીતારહસ્ય". સર્વના જુદા જુદા તાત્પર્યનિર્ણય સુપ્રસિદ્ધ છેઃ શ્રી શંકરાચાર્ય ગીતાભાષ્યમાં પણ અદ્વૈતવાદી છે, અને જ્ઞાન તથા સંન્યાસમાં ગીતાનું અન્તિમ તાત્પર્ય છે એમ માને છે. રામાનુજાચાર્ય વિશિષ્ટાદ્વૈતવાદી

છે, અને ભક્તિને સાધ્ય, અને કર્મ અને જ્ઞાનનો સમુચ્ચય એનું સાધન એમ માને છે. લોકમાન્ય કર્મયોગને જ ગીતાના ઉપદેશનું કેન્દ્ર ગણે છે. અને સામાન્ય રીતે આ કર્મયોગપ્રધાન યુગમાં સહુ કોઈ ગીતાનું તાત્પર્ય કર્મ-યોગમાં જ રહેલું જુવે છે. આ સ્થિતિમાં મહાત્મા શ્રી ગાંધીજી તરફથી સંક્ષિપ્ત ઉપોદ્‌ઘાત, પ્રત્યેક અધ્યાયનું તાત્પર્ય, અને સ્થળે સ્થળે આવશ્યક નોંધ એટલાં અંગથી સમન્વિત આ લઘુ પુસ્તક બહાર પડયું છે એને ગૂજ-રાતી વાચક પ્રેમ અને આદરથી વધાવી લેશે.

ગાંધીજી વિનયપૂર્વક "મારૂં સંસ્કૃત જ્ઞાન અલ્પ, ગુજરાતીનું જ્ઞાન જરાય સાક્ષરી નહિ" એમ આ અનુવાદ માટે પોતાની અયોગ્યતા દર્શાવે છે. પરંતુ જેમણે ગુજરાતી ભાષામાં એક નવીન શૈલી ઉત્પન્ન કરી છે એમનું ગુજરાતી જ્ઞાન "સાક્ષરી" નહિ એ વાત સ્વીકારીએ તો "સાક્ષરી"નો અર્થ કાંઈક જુદો જ કરવો પડે. પણ આ અનુવાદ કરવા માટે ગાંધીજીનો મુખ્ય અધિકાર પોતે કહે છે તેમ "આ અનુવાદની પાછળ આડત્રીસ વર્ષના આચારના પ્રયત્નનો દાવો છે." આ અધિકાર અમે માનથી સ્વીકારીએ છીએ કારણ કે અમે ઉપર કહ્યું તેમ ગીતાનું ખરૂં તાત્પર્ય કેવળ અનુ-ભવગોચર છે.

ગાંધીજી ગીતાનો પ્રસંગ મહાભારતનું ભૌતિક યુદ્ધ માનતા નથી. એમને મતે એમાં "પ્રત્યેક મનુષ્યના હૃદયની અંદર નિરંતર ચાલતા દ્વન્દ્વ યુદ્ધનું જ વર્ણન છે; માનુષી યોદ્ધાઓની રચના હૃદયગત યુદ્ધને રસિક બનાવવાને સારૂ ઘડેલી કલ્પના છે. તદનુસાર ગીતાના પ્રથમ શ્લોકના અર્થને અન્તે પોતે નોંધ કરે છે કેઃ "આ શરીર રૂપી ક્ષેત્ર એ ધર્મક્ષેત્ર છે; કેમકે એ મોક્ષનુ દ્વાર થઈ શકે છે. પાપમાં તેની ઉત્પત્તિ છે અને પાપનું એ ભાજન થઈ રહે છે; તેથી તે કુરુક્ષેત્ર છે. કૌરવ એટલે આસુરી વૃત્તિઓ. પ્રત્યેક શરીરમાં સારી અને નઠારી વૃત્તિઓ વચ્ચે યુદ્ધ ચાલ્યા જ કરે છે એમ કોણ નથી અનુભવતું?"

આના સમર્થનમાં ગાંધીજી એક દિગ્‌દર્શન એ કરાવે છે કે "મહા-ભારતકારે ભૌતિક યુદ્ધની આવશ્યકતા સિદ્ધ નથી કરી, તેની નિરર્થકતા સિદ્ધ કરી છે. વિજેતાની પાસે રુદન કરાવ્યું છે, પશ્ચાત્તાપ કરાવ્યો છે, ને દુઃખ સિવાય બીજું કંઈ રહેવા નથી દીધું." મહાભારતનાં નિર્વહણ (Denouement) સાન્ધનું આ સ્વરૂપ ગાંધીજીએ યથાર્થ પકડી લીધું છે.

અને એ દૃષ્ટિએ જોતાં યુદ્ધની નિષ્ફળતા બતાવીને, ધર્મનેા જય કરાવીને પણ પરિણામ નિર્વેદ—વૈરાગ્યમાં આણ્યું છે; અને નિર્વેદ એ શાન્ત રસનેા સ્થાયિભાવ હેાઈ મહાભારત શાન્તરસનું કાવ્ય છે એમ ધ્વન્યાલેાકકારે કરેલેા સિદ્ધાન્ત યથાર્થ ઠરે છે.

પરંતુ મહાભારતના અન્તિમ તાત્પર્યની દૃષ્ટિએ ગીતાનેા અર્થ કરતાં ગીતાનું પર્યવસાન વૈરાગ્યના ઉપદેશમાં જ આવી ઠરે. પરંતુ વસ્તુતઃ ગીતા વૈરાગ્યનેા નહિ પણ કર્મયેાગનેા ઉપદેશ કરે છે એ સર્વમાન્ય છે એટલે ગીતાના ઉપદેશને મહાભારતના પૂર્વોક્ત તાત્પર્ય સાથે ઘટાવવેા કઠિન છે. પરંતુ ધારેા કે ગાંધીજી કહે છે તેમ ગીતાના યુદ્ધને મનુષ્યહૃદયમાં થતું દૈવી અને આસુરી સંપદ્નું યુદ્ધ માનીએ. પરંતુ એમ માનીને એને મહાભારતના અન્તિમ નિર્વેદ સાથે જોડીએ તેા એનેા અર્થ એમ થાય કે મનુષ્યહૃદયમાં થતુ આ સૂક્ષ્મ યુદ્ધ પણ નિષ્ફળ છે! ગીતાનું આ તાત્પર્ય લઇએ તેા અત્યારે ગીતા કર્મયેાગનું સ્વરૂપ બતાવીને આપણી કર્તવ્યબુદ્ધિને જે જગાડી રહી છે એ મિથ્યા ઠરે. તે માટે ગીતાનેા અર્થ ગીતામાંથી જ કાઢવેા, અથવા તેા જે ઉપનિષદ્ધર્મ ઉપર એની રચના છે એનેા પ્રકાશ કામે લેવેા એ ઠીક છે, પણ મહાભારતના અન્તિમ તાત્પર્ય સાથે ગીતાના ઉપદેશને જોડવેા એ ઠીક નથી.

ગીતાનેા સ્થૂલ યુદ્ધ સાથે સંબન્ધ નથી એનું બીજું પ્રમાણ ગાંધીજીએ એ બતાવ્યું છે કે "બીજો અધ્યાય ભૌતિક યુદ્ધવ્યવહાર શીખવવાને બદલે સ્થિતપ્રજ્ઞનાં લક્ષણ શીખવે છે. સ્થિતપ્રજ્ઞને ઐહિક યુદ્ધની સાથે સંબન્ધ ન હેાય એવુ તેનાં લક્ષણમાં જ છે એમ મને તેા ભાસ્યુ છે. સામાન્ય કૌટુમ્બિક ઝગડાની યેાગ્યતા-અયેાગ્યતાનેા નિર્ણય કરવાને સારુ ગીતા જેવું પુસ્તક ન સંભવે."

વસ્તુતઃ જેએા ગીતાનેા પ્રસંગ સામાન્ય યુદ્ધનેા માને છે તેએા સ્થિતપ્રજ્ઞના પ્રકરણનું પ્રયેાજન એ પ્રસંગ જ છે એમ કહે છે. અર્થાત્, એએાને મતે જીવનના સર્વ વ્યવહારમાં—યુદ્ધ સુદ્ધાંતમાં—મનુષ્ય સ્થિતપ્રજ્ઞતાથી વ્યવહરી શકે છે એ બતાવવાનું ગીતાનું તાત્પર્ય છે. આ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે ગીતાનેા પ્રસંગ "સામાન્ય કૌટુમ્બિક ઝગડાની યેાગ્યતા અયેાગ્યતાનેા" નહેાતેા રહ્યોઃ શ્રીકૃષ્ણે પાંડવેા તરફથી કૌરવેા સાથે સન્ધિ કરવાનેા પ્રયત્ન કર્યોઃ પાંચ ગામ લઈને પણ સમાધાન કરવા યત્ન કર્યો; અને એ પણ દુર્યોધનની દુષ્ટતાથી નિષ્ફળ ગયેા, પછી યુદ્ધનાં મંડાણ મંડાયાં, અને

ક્ષાત્રધર્મ શરૂ થયો. સકલ ભારતવર્ષ બે પક્ષમાં વ્હેંચાઈ ગયું: કૌરવ પક્ષ અને પાંડવ પક્ષ. લાખો જનોએ પાંડવો ઉપર વિશ્વાસ રાખીને પાંડવોનો પક્ષ લીધો અને દુર્યોધનની શત્રુતા વ્હોરી. વળી દ્રૌપદી આદિને કરેલાં અપમાનના ઘા એ ક્ષત્રિયાણીના હૃદયમાંથી રૂઝાયા નહોતા. આવી સ્થિતિમાં યુદ્ધ કરવું એ ક્ષત્રિયોનો ધર્મ ઠર્યો, અને સ્થિતપ્રજ્ઞ રહીને આ ધર્મનો નિર્વાહ થઈ શકે છે એ ગીતાનો ઉપદેશ છે. બેશક, યુદ્ધ અને પ્રજ્ઞાનો સમન્વય એ કર્મ અને જ્ઞાનના સમન્વયનો કઠિનમાં કઠિન પ્રયોગ છે, અને સામાન્ય મનુષ્યને એ અશક્ય છે એ પણ ખુલ્લું છે. અને તેથી જ મહાભારતકારે ક્ષાત્રધર્મની દુષ્ટતા યુધિષ્ઠિરના 'નરો વા કુંજરો વા'*વગેરે અનેક પ્રસંગથી અને સ્પષ્ટ વચનો વડે દર્શાવી છે. અને આ રીતે ક્ષાત્રધર્મ એ જીવનનો સર્વોત્કૃષ્ટ ધર્મ નથી એમ પણ સૂચવ્યુ છે. શંકરાચાર્ય ગીતાના કર્મયોગરૂપી ખુલ્લા ઉપદેશને પરમ સિદ્ધાન્ત માનતા નથી તેમાં પણ આ જ કારણ છે, અને હિન્દુ ધર્મના ઇતિહાસમાં ગીતાના કર્મયોગને માન આપીને પણ સંન્યાસની મહત્તા બહુ ભાગે મનાતી આવી છે તે પણ આને જ લીધે. અર્જુન સ્વભાવથી ક્ષાત્રધર્મનો જ અધિકારી હતો—શંકરાચાર્ય એને મધ્ય અધિકારી કહે છે—પછી ભલે એ 'પ્રજ્ઞાવાદ' બોલતો હોય—એ ધ્યાનમાં રાખીને જ કૃષ્ણે ઉપદેશ કર્યો છે, અને અર્જુનનો તે પછીનો વૃત્તાન્ત જોતાં કૃષ્ણની સમઝણ ખરી સિદ્ધ થાય છે. આપણે—બલ્કે સામાન્ય જગત્—હજી અર્જુનના અધિકાર કરતાં આગળ વધ્યું નથી, અને હજી મનુજસંસ્કૃતિ એટલી સાત્ત્વિક નથી થઈ કે જેમાં યુદ્ધ કાલાતીત વા અસ્થાને થઈ પડે. આ સમઝણને આધારે જ ક્ષાત્રધર્મને અંગે 'ધર્મ્યયુદ્ધ'ની પરિગણના કરવામાં આવી છે. બાકી, ક્ષાત્રધર્મના જે સ્વાભાવિક દોષો છે એ મહાભારતકારને કે ગીતાકારને અજાણ્યા નહોતા: મહાભારતકારે એ ધર્મને અંદરખાનેથી નિન્દ્યો છે એમ પણ મહાભારતના કેટલાક પ્રસંગો અને એનું છેવટનુ નિર્વહણ (denouement) જોતાં કહી શકાય, અને ગીતાકારે એને અનિવાર્ય ગણી એના પ્રતિકારરૂપે સ્થિતપ્રજ્ઞતા, કર્મફલત્યાગ, ભગવદ્ભક્તિ, ભગવત્શરણગમન એ ઉપાયો બતાવ્યા છે.

ગાંધીજીએ શ્રીકૃષ્ણના સ્વરૂપ પરત્વે જે કહ્યું છે તે સર્વથા સત્ય છે. એ લખે છે: "ગીતાના કૃષ્ણ મૂર્તિમંત શુદ્ધ સંપૂર્ણ જ્ઞાન છે, પણ કાલ્પનિક છે. અહીં કૃષ્ણ નામે અવતારી પુરુષનો નિષેધ નથી. માત્ર સંપૂર્ણ કૃષ્ણ

* મૂળમાં કાંઇક જુદું છે. પણ એ ભેદ અહીં મુદ્દાનો નથી.

કાલ્પનિક છે, સંપૂર્ણાવતારનું પાછળથી થયેલું આરોપણ છે." અમે પણ આ જ રીતે ઐતિહાસિક કૃષ્ણ અને આધ્યાત્મિક કૃષ્ણ એવાં કૃષ્ણનાં બે સ્વરૂપ માનીએ છીએ. કૃષ્ણ તેમ જ કૌરવ પાંડવો ઐતિહાસિક વ્યક્તિ હતા. એ મહાભારતનું સ્વરૂપ, એનું આખું વાતાવરણ, જોતાં સ્પષ્ટ છે, પરંતુ તે સાથે કલ્પનાનું પણ સંમિશ્રણ છે એના અનેક પુરાવા છે. મહાભારતના મંગલાચરણમાં જ જે 'નર' અને 'નારાયણ'નો ઉલ્લેખ છે, અને જે અર્જુન અને કૃષ્ણના સખ્યરૂપે મહાભારતકારે આગળ વિસ્તાર્યો છે એનું બીજ ઉપનિષદ્‌ના જીવાત્મા–પરમાત્માનાં સંબન્ધદર્શક "**द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया०**" ઇત્યાદિ વાક્યમાં છે. એટલું જ નહિ પણ કૃષ્ણ અને એમની ગાયો વગેરે વર્ણન, જેને પાછળની પૌરાણિક કલ્પના માનવાનો ચાલ પડી ગયો છે, તેનું મૂળ પણ છેક "**विष्णुर्गोपा अदाभ्यः**" "**यत्र गावो भूरिशृङ्गा अयास्यः**" ઇત્યાદિ ઋગ્વેદસંહિતાના મન્ત્રોમાં છે. તેથી **ગાંધી**જીનો ઉપર કહેલો વિચાર કોઈ પણ વિચારશીલ વિચારક પ્રતિષેધી શકે એમ નથી. કૃષ્ણ પરમાત્માનો અવતાર છે એ હિન્દુ માન્યતાનું વિવરણ કરતાં **ગાંધીજી** યથાર્થ લખે છે કેઃ "અવતાર એટલે શરીરધારી પુરુષવિશેષ. જીવમાત્ર ઈશ્વરનો અવતાર છે. આમાં મને કંઈ દોષ નથી લાગતો; એમાં નથી ઈશ્વરની મોટાઈને ઝાંખપ, નથી એમાં સત્યને આઘાત. 'આદમકુ ખુદા મત કહો, આદમ ખુદા નહિ, લેકિન ખુદા કે નૂરસે આદમ જુદા નહિ.' જેનામાં ધર્મજાગૃતિ પોતાના યુગમાં સહુથી વધારે છે તે વિશેષાવતાર છે. એ વિચારશ્રેણીએ કૃષ્ણરૂપી સંપૂર્ણાવતાર આજે હિંદુધર્મમાં સામ્રાજ્ય ભોગવે છે." અને આમ તત્ત્વજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ અવતારવાદની યથાર્થતા બતાવીને માનસશાસ્ત્ર (Psychlogy) ની દૃષ્ટિએ એનો ખુલાસો કરતાં **ગાંધીજી** ઉમેરે છે કે "આ દૃશ્ય મનુષ્યની અંતિમ રૂડી અભિલાષાનું સૂચક છે. મનુષ્યને ઈશ્વર થયા વિના સખ વળતું નથી, શાન્તિ થતી નથી."

તે પછી ગીતાના મુખ્ય ઉપદેશનું વિવરણ કરતાં **ગાંધીજી** કહે છેઃ "ઈશ્વરરૂપ થવાના પ્રયત્નનું નામ ખરો અને એક જ પુરુષાર્થ. અને આ જ આત્મદર્શન......આત્માર્થીને આત્મદર્શન કરવાને, અદ્વિતીય ઉપાય બતાવવાનો ગીતાનો આશય છે...એ અદ્વિતીય ઉપાય છે કર્મફલત્યાગ. આ મધ્યબિન્દુની આસપાસ ગીતાની બધી કુલગૂંથણી છે. ભક્તિ, જ્ઞાન ઇત્યાદિ તેની આસપાસ તારામંડળરૂપે ગોઠવાઈ ગયાં છે. દેહ છે ત્યાં કર્મ તો છે જ, તેમાંથી કોઈ મુક્ત નથી. છતાં દેહને પ્રભુનું મન્દિર કરી તે દ્વારા

મુક્તિ મળે છે એમ સર્વ ધર્મોએ પ્રતિપાદન કર્યું છે. પણ કર્મમાત્રમાં કંઈક દોષ તો છે જ. મુક્તિ તો નિર્દોષને જ હોય. ત્યારે કર્મબંધનમાંથી એટલે દોષસ્પર્શમાંથી કેમ છૂટાય? આનો જવાબ ગીતાજીએ નિશ્ચયાત્મક શબ્દોમાં આપ્યો: નિષ્કામ કર્મથી, યજ્ઞાર્થે કર્મ કરીને, કર્મફલત્યાગ કરીને, બધાં કર્મો કૃષ્ણાર્પણ કરીને એટલે મન, વચન કાયાને ઈશ્વરમાં હોમી દઈને. પણ નિષ્કામતા, કર્મફલત્યાગ, કહેવા માત્રથી નથી થતો. એ કેવળ બુદ્ધિનો પ્રયોગ નથી. એ હૃદયમંથનથી જ ઉત્પન્ન થાય છે. એ ત્યાગશક્તિ ઉત્પન્ન કરવાને સારુ જ્ઞાન જોઈએ. જ્ઞાનનો અતિરેક શુષ્ક પાંડિત્ય રૂપે ન થાય, તેથી ગીતાકારે જ્ઞાનની સાથે ભક્તિને ભેળવી અને તેને પ્રથમ સ્થાન આપ્યું...પણ ભક્તિ એ 'શીષતણું સાટું' છે. તેથી ગીતાકારે ભક્તનાં લક્ષણ સ્થિતપ્રજ્ઞનાં જેવાં વર્ણવ્યાં છે."

"એમાંથી આપણે જોઈએ છીએ કે જ્ઞાન પામવું, ભક્ત થવું એ જ આત્મદર્શન. આત્મદર્શન એ તેનાથી ભિન્ન વસ્તુ નથી. જેમ એક રૂપિયો દઈને ઝેર લાવી શકાય ને અમૃત પણ લાવી શકાય, તેમ જ્ઞાનને કે ભક્તિને બદલે બંધન પણ લાવી શકાય અને મોક્ષ પણ લાવી શકાય એમ નથી. અહીં તો સાધન અને સાધ્ય સાવ એક જ નહિ તો લગભગ એક જ વસ્તુ છે. સાધનની પરાકાષ્ઠા તે જ મોક્ષ. અને ગીતાનો મોક્ષ એટલે પરમ શાન્તિ." "પણ આવા જ્ઞાને અને ભક્તિએ કર્મફલત્યાગની કસોટીએ ચડવાનું રહ્યું..." "કર્મ છોડે તે પડે. કર્મ કરતો છતો તેનાં ફળ છોડે તે ચડે."

અમે અમારા અનેક વ્યાખ્યાનોમાં બતાવ્યું છે કે જ્ઞાન કર્મ અને ભક્તિ એટલે કે Intellect, Will અને Emotion જે ત્રણ મળી આત્મા (Spirit) નું વૃત્તિરૂપ સ્વરૂપ બંધાય છે, એ આત્માની સહજ વૃત્તિઓ છે. પરંતુ એ સહજવૃત્તિઓને જ્યારે એમના લૌકિક વિષયોમાંથી ખસેડીને, અથવા તો ગીતાના મર્મની વાણીમાં કહીએ તો એ વિષયોમાં રાખીને પણ એ વિષયોની પાર વિરાજતા પરમાત્માની સાથે જોડીએ ત્યારે એ ત્રણ ક્રમવાર 'જ્ઞાનયોગ,' 'કર્મયોગ' અને 'ભક્તિયોગ' બને છે. આમાં ગાંધીજીએ એક યોગ ઉમેર્યો છે તે 'અનાસક્તિયોગ'. આ 'અનાસક્તિયોગ' એ વસ્તુતઃ પૂર્વોક્ત ત્રણે યોગનું અન્તર્ગત રૂપ છે—એટલે કે ત્રણે યોગ એના વિના સિદ્ધ થતા નથી. પૂર્વોક્ત રીતે વિષયમાંથી વૃત્તિઓને અળગી કરવી, અથવા તો વધારે ચોક્કસ ભાષામાં બોલીએ તો, એમાં રાખીને પણ એથી અસંગ રાખવી એનું નામ 'અનાસક્તિયોગ.'

ગીતા મૂળ ભક્તિગ્રન્થ હોઈ પછી એમાં સાંખ્ય ઉમેરાયું છે એમ એક મત છે; મૂળ સાંખ્યગ્રન્થ હોઈ પછી એમાં ભક્તિ ઉમેરાઈ છે એમ બીજો મત છે; મૂળ વેદાન્તગ્રન્થ હોઈ પછી સાંખ્યની પરિભાષામાં ઉતર્યો છે એમ ત્રીજો મત છે; અને મૂળ સાંખ્ય તે વેદાન્તમાં પરિણમ્યું છે એ ચોથો મત છે. વસ્તુતઃ અમે ઉપર કહ્યું તેમ અન્ધ-ગજ ન્યાયે આ વિવિધ મત સ્ફુર્યા છે. ખરી વાત એ છે કે મૂળ વેદાન્તનું જ્ઞાન ભક્તિથી જુદું ન હતું, અને મૂળ સાંખ્ય એ વેદાન્તથી જુદું ન હતું. જે ભ્રાન્તિ થાય છે તે પાછળના સાંખ્ય અને વેદાન્તના વિરોધને ગીતાકાળમાં ખેંચી જવાથી થાય છે. પાછળથી સાંખ્યે પ્રકૃતિ-પુરૂષનું દ્વૈત એને પરમ સત્ય માન્યું; પુરુષને પ્રકૃતિથી અલગ કરવો એને મોક્ષ કહ્યો, એને એ બે તત્ત્વોનો વિવેક એને મોક્ષનું સાધન બતાવ્યું. આ વેદાન્તના પરમ સત્યનું અભાવાત્મક (negative) પાસું છેઃ અને અભાવાત્મક પાસા ઉપર ધ્યાન દેતાં કેટલીક વાર એનું ભાવાત્મક (positive) પાસું ભૂલાઈ જાય છે એ એનો દોષ છે. 'અનાસક્તિ'ને ગીતાનું મર્મ માનવામાં પણ આ જ દોષ છે કે—વિષયમાંથી મન ખસેડવું પણ તે કયાં ચોંટાડવું એનું એમાં સૂચન થતું નથી* પરંતુ આ દોષનો કાંઈક પ્રતિકાર 'યોગ' શબ્દ ઉમેરવાથી થઈ જાય છેઃ 'અનાસક્તિયોગ' એટલે વિષયમાં અનાસક્ત રહી પરમાત્મા સાથે વૃત્તિઓનો યોગ કરવો, વૃત્તિઓને જોડવી. આમાંથી ગાંધીજીએ આ 'સુવર્ણ નિયમ' તારવ્યો છે કે "જે કર્મ આસક્તિ વિના થઈ જ ન શકે એવાં હોય તે બધાં ત્યાજ્ય છે." અને ખુલાસામાં ઉમેર્યું છે કે "આ અભિપ્રાય પ્રમાણે ખૂન, જૂઠું, વ્યભિચાર ઇત્યાદિ કર્મો સહેજે ત્યાજ્ય થઈ જાય છે. મનુષ્યજીવન સરળ થાય છે. ને સરળતાથી શાન્તિ ઉદ્ભવે છે." (આ છેવટના વાક્યને વાચક સહજે ગાંધીજીના જીવનની વિશિષ્ટતા બતાવનાર અનુભવવાક્ય તરીકે ઓળખી લેશે.)

આ વિચારશ્રેણીમાંથી ગાંધીજી પોતાનો ખાસ સિદ્ધાન્ત—સત્ય અને અહિંસાનું પાલન—ફલિત કરે છેઃ જો કે પોતે સ્વીકારે છે કે "અહિંસાનું પ્રતિપાદન ગીતાનો વિષય નથી." અહિસાને ગીતાના જ ઉપદેશમાંથી ફલિત કરવા જતાં એક મુશ્કેલી એ નડે છે કે "જો ગીતાને અહિસા માન્ય હતી અથવા અનાસક્તિમાં અહિંસા સહેજે આવી જાય છે તો ગીતાકારે ભૌતિક યુદ્ધને ઉદાહરણ રૂપે પણ કેમ લીધું." એનો ઉત્તર પોતે આ પ્રમાણે આપે

* ભાવાત્મક (positive) એક જ યોગમાં ગીતાનું તાત્પર્ય સમાવવું હોય તો અમે એને 'પ્રપત્તિયોગ' કહીએ.

છે: "ગીતાયુગમાં અહિંસાધર્મ, માનતાં છતાં ભૌતિક યુદ્ધ સર્વમાન્ય વસ્તુ હોઈ ગીતાકારને એવા ધર્મનું ઉદાહરણ લેતાં સંકોચ ન થયો, ન થાય." અમે ઉપર બતાવ્યું છે તેમ વ્યવહારના જે અનિવાર્ય દોષો છે એનું વિષ કેવી રીતે કાઢી નાંખવું—ઢોંગથી નહિ, પણ વાસ્તવિક રીતે—એ ગીતાના ઉપદેશનું તાત્પર્ય છે. યુદ્ધને મનુષ્યસંસ્કૃતિમાંથી નષ્ટ કરી દેવાય તો તેમ કરવાની ગીતાજીની ના નથી. વ્યક્તિવિશેષને માટે એ શક્ય છે અને તેથી એ ઊંચી ભાવના સિદ્ધ કરનારને શાસ્ત્રે ઉત્તમાધિકારી માન્યા છે. પણ ગીતાનો ઉપદેશ 'નર'ને અર્થાત્ સામાન્ય મનુષ્યને, નહિ angel (દેવ)ને નહિ brute (પશુ)ને, કરેલો છે એટલે એમાં યુદ્ધની આવશ્યકતા માની લઈને એવા દોષનો પરિહાર શી રીતે થઈ શકે એ બતાવવાનો ગીતાજીએ ઉદ્દેશ રાખ્યો છે. આ માટે શંકરાચાર્યે ગીતાના સીધા અર્થને હાનિ પહોંચાડ્યા વગર, અર્જુનને મધ્યમાધિકારી માનીને એના તાત્પર્યનો ખુલાસો કર્યો છે: તે સાથે એમાં ઉત્તમાધિકારીને માટે પણ વિચાર અને આચારની શ્રેણિ ખુલ્લી રાખી છે; બલ્કે આંગળીથી નિર્દેશી છે એટલું જ નહિ પણ વાણીથી વર્ણવી છે અને ઉપદેશી છે. ગાંધીજીને ગીતાજીના ક્ષાત્રધર્મ કરતાં વધારે ઊંચા તાત્પર્યની જે પ્રતીતિ થઈ છે તે આ જાતના વાક્યોમાંથી અને શંકરાચાર્યને પણ તે જ પ્રમાણે.

અન્તે, કાંઈક ગીતાજીમાં રહીને પણ એના શબ્દાર્થની પાર જવાની સૂચના ગાંધીજીએ કરી છે એમાં અમારી સંપૂર્ણ સંમતિ છે. એ કહે છે: "કવિ મહત્ત્વના સિદ્ધાન્તો જગત્ આગળ મૂકે છે; તેથી તે હંમેશાં પોતે આપેલા સિદ્ધાન્તોનું મહત્ત્વ સંપૂર્ણતાએ ઓળખે છે, અથવા ઓળખ્યા પછી બધું ભાષામાં મૂકી શકે છે, એમ નથી હોતું. એમાં કાવ્યનો અને કવિનો મહિમા છે. કવિના અર્થનો અંત જ નથી. જેમ મનુષ્યનો તેમ જ મહાવાક્યોના અર્થનો વિકાસ થયા જ કરે છે." આ અમારો પોતાનો કવિનાં કાવ્ય વાંચવાની પદ્ધતિ પરત્વે પ્રિય સિદ્ધાન્ત છે: જેનું ઉદાહરણ પશ્ચિમના સાહિત્યમાં જોવું હોય તો બાઇબલ ઉપર રચાએલાં વ્યાખ્યાનોમાં અને શેક્સપિયરની ટીકાઓમાં પુષ્કળ મળશે. આ જ કારણથી યૂરોપના વિદ્વાનોએ સ્વીકારેલી વેદાદિકના અર્થ કરવાની પદ્ધતિ અમને મૂળમાં જ ખોટી લાગેલી છે.

હવે પ્રકૃતમાં આવીએ. ગાંધીજી ગીતા પરત્વે છેવટે ઉપસંહાર કરતાં કહે છે:

"ગીતા સૂત્રગ્રન્થ નથી. ગીતા એક મહાન ધર્મ-કાવ્ય છે. તેમાં જેમ

ઊંડા ઉતરો તેમ તેમાંથી નવા અને સુન્દર અર્થો મેળવો. ગીતા જનસમાજના સારૂ હોઈ તેમાં એક જ વસ્તુને ઘણી રીતે કહી દીધી છે. એટલે ગીતામાં આવેલા મહાશબ્દોનો અર્થ યુગે યુગે બદલાશે ને વિસ્તાર પામશે.

ગીતાનો મૂળ મન્ત્ર કદી નહિ બદલાય. એ મન્ત્રને જે રીતે શોધી શકાય તે રીતે જિજ્ઞાસુ ગમે તે અર્થ કરે."

પ્રસ્તાવનાનું અમે વિસ્તારથી અવલોકન કર્યું. આ લઘુ પુસ્તકમાં ગીતાના પ્રત્યેક અધ્યાયનું અધ્યાયને આરંભે સ્વરૂપ આલેખ્યું છે. અને શ્લોકના અર્થ આપી જ્યાં જ્યાં યોગ્ય લાગ્યું ત્યાં ટૂંકી પણ અર્થગંભીર નોંધ કરી છે. એ વાચકને સ્વયં વાંચી એનું મનન કરવા વિનંતિ છે.

[વસન્ત, ફાલ્ગુન, સંવત્ ૧૯૮૬]

૧૦

"હિન્દુસ્થાનની સંસ્કૃતિમાં ઇસ્લામનો ફાળો"

રા. રા. ભાઈ ન્હાનાલાલ ચ. મહેતા, આઈ. સી. એસ. સંયુક્ત પ્રાન્તમાં કલેક્ટર છે, અને ત્યાં એક કુશળ અમલદાર તરીકે જાણીતા છે. એઓ અમલદારી ઉપરાંત લોકહિતના પ્રશ્નોમાં, તેમ જ દેશની સંસ્કૃતિમાં બહુ રસ લે છે અને એ રસના આવિષ્કારમાં એમણે હિન્દુસ્થાનની ચિત્રકળા ઉપર એક વિસ્તૃત અને સુન્દર આકરગ્રન્થ લખ્યો છે. હાલમાં " Contribution of Islam to Indian Culture " યાને "હિન્દુસ્થાનની સંસ્કૃતિમાં ઇસ્લામનો ફાળો " એ મથાળા નીચે એમણે સંયુક્ત પ્રાન્તના પ્રતિષ્ઠિત "લીડર" પત્રમાં એક લેખ લખ્યો છે, અને કેટલાક મુસલ્માનભાઇઓના આગ્રહથી એમણે છૂટો છપાવ્યો છે. લેખ વાંચવા જેવો છે.

હિન્દુ-મુસલમાનના ખાટા થઈ ગએલા સંબન્ધમાં મીઠાશ ભરવાનો રા. નાનાલાલનો ઉદ્દેશ હોય એમ લાગે છે, અને એ ઉદ્દેશની દૃષ્ટિએ રા. ન્હાનાલાલે સારી સેવા કરી છે. જે પ્રાન્તોમાં મુસલમાનની વસ્તી થોડી છે, અથવા તો જ્યાં વસ્તી સારી હોવા છતાં બે કોમો વચ્ચે વિરોધ થયો નથી—જેમકે આપણા ભાગ્યશાળી ગૂજરાતમાં—તેઓને આ જાતની સેવાનું ગૌરવ પૂર્ણ રૂપે સમઝાશે નહિ. પણ સંયુક્ત પ્રાન્ત પંજાબ વગેરે પ્રદેશો કે જ્યાં મોહરમ, બકરી ઇદ, રામલીલા વગેરે દિનોમાં દૈનિક વર્તમાનપત્રમાં

પ્રથમ જોવાની હકીકત એ જ હોય કે—કોઈ ઠેકાણે હિન્દુમુસલ્માનનો ઝઘડો તો થયો નથી ? ત્યાં જ આ જાતની સેવાનું ગૌરવ ઠીક ઠીક સમજી શકાય છે.

પરંતુ આ ઉદ્દેશની દૃષ્ટિએ જોવું તે એક વાત છે, ઐતિહાસિક યથાર્થતાની દૃષ્ટિએ જોવું તે બીજી વાત છે. આ બીજી દૃષ્ટિએ જોતાં, રા. ન્હાનાલાલના કથનમાં અમને કેટલીક મહત્ત્વની અયથાર્થતા દેખાય છે એ ટૂંકામાં અત્રે નોંધવાની અમે છૂટ લઈશું. પરંતુ તેમ કરતાં પહેલાં, હિન્દુ હોઈ ઇસ્લામના ગુણ પ્રત્યે અમે અન્ધ છીએ એ ભ્રાન્તિ નિવારવા, રા. ન્હાનાલાલના નિબન્ધના પાયામાં રહેલી એક હકીકત—**ઇસ્લામના વિજયનું કારણ** એમાં અમારી બનતી સંમતિ પ્રકટ કરીશું: કારણ કે વસ્તુતઃ અમે એક હિન્દુ તરીકે નહિ, પણ ઇતિહાસના અભ્યાસી તરીકે રા. ન્હાનાલાલનો આ નિબન્ધ અવલોકીએ છીએ, અને તેથી ઇસ્લામમાં તેમ હિન્દુધર્મમાં સમય સમયના ગુણ અને દોષ બંને જોઇએ છીએ. અમને કાર્લાઈલે કરેલી હઝરત મહમ્મદ પયગમ્બરની કદર માન્ય છે; અને આરબોના મહારાજ્યના ત્વરિત વિસ્તારનો ખુલાસો કરતાં, મિ. વેલ્સે એમની "જગતના ઇતિહાસની રૂપરેખા"માં જે લખ્યું છે, અને જેમાંથી થોડાક શબ્દો રા. ન્હાનાલાલે સૂત્રરૂપે ટાંક્યા છે, એ પણ માન્ય છે. મિ. વેલ્સે લખ્યું છે:

"It prevailed because everywhere it found politically apathetic peoples, robbed, oppressed, bullied, uneducated, and unorganised and it found selfish and unsound governments out of touch with any people at all. It was the broadest, freshest, and cleanest political idea, that had yet come into actual activity in the world, and it offered better terms than any other to the mass of mankind. The Capitalistic and slave-holding system of the Roman Empire and the literature and social tradition of Europe had altogether decayed and broken down before Islam arose; it was only when mankind lost faith in the sincerity of its representatives that Islam too began to decay."

ઇસ્લામના ઉદય પછી લગભગ ચાર સૈકા હિન્દુસ્થાનમાં મુસલ્માનો—વચ્ચે એક વખત થોડોક પ્રવેશ કર્યા છતાં—વધારે વિસ્તારમાં જામી

શકયા નહિ, એનું શું કારણ ?—ઇતિહાસના વિદ્વાનોમાં આ હજી એક ચર્ચાનો વિષય છે, અને જેમ કેટલાક માને છે કે મુસલ્માનો યૂરોપ જીતવામાં ગૂંથાએલા હોઈ હિન્દુસ્થાન સામે પોતાનું સઘળું બળ વાળી શકયા ન હતા, તેમ બીજા માને છે કે જેમ હૂણોને હિન્દુઓએ એક વખત ખાળ્યા હતા તેમ જ મુસલમાનોને પણ તેઓએ ચાર સૈકા સુધી મ્હોટે ભાગે બહાર ને બહાર રાખ્યા. આ પ્રશ્નનું છેવટનું નિરાકરણ કરવા માટે ઇ. સ. સાતમા સૈકાથી અગીયારમા સૈકા સુધીનો રાજપૂત રાજ્યોના ઇતિહાસનો વધારે ઝીણો અને ઊંડો અભ્યાસ થવાની જરૂર છે. પણ અમુક કારણોથી તે સમયે મુસલ્માનો વિજયી નીવડ્યા, અને અમુક કારણોથી હિન્દુઓ પરાભવ પામ્યા એમાં મુસલ્માનોની સંસ્કૃતિની અપૂર્ણતા અને હિન્દુઓની સંસ્કૃતિની અતિપૂર્ણતા અમે કારણભૂત માનીએ છીએ. મિ. વેલ્સ ઠીક સ્મરણ આપે છે કે મુસલ્માનો પોતે શ્રદ્ધાહીન થયા તે સાથે જગતની પણ એમનામાંથી શ્રદ્ધા ગઈ, અને મુસલ્માનોની પડતી થઈ. પ્રજાનાં ઉદયાસ્તનો આ એક સામાન્ય નિયમ છે. અને કોઈ પ્રજા એ નિયમમાંથી મુક્ત નથી.

મુસલમાનોએ અમુક સૈકામાં હિન્દુસ્થાનમાં પ્રવેશ કર્યો તે પછીનો સઘળો ઇતિહાસ સ્થળે સ્થળે મુસલ્માન ધર્મને કે મુસલ્માન કૉમને જ આભારી છે એમ માનવામાં પૂર્વાપરભાવને કાર્યકારણભાવ તરીકે ગણી નાંખવાની ભૂલ થાય છે. ઉદાહરણ તરીકે રા. ન્હાનાલાલ એ સમયમાં ભાષાયુગ પ્રવર્ત્યો એ પણ મુસલમાનની સર્વસમાનતાની ભાવનાનુ ફળ છે એમ કહે છે. પરંતુ ભાષાયુગ અપભ્રંશ યુગનો જ પ્રબળ વિકાસ છે, અને એમાં જે પ્રભાવ આવ્યો છે તેમાં મુખ્ય બળ તે સમયે હિન્દુ ધર્મનું અભ્યુત્થાન થયુ અને સંત સાધુઓનો યુગ મંડાયો એ છે. ભાષાયુગનો પ્રભાવ સંતોના ધાર્મિક ઉત્સાહ અને ઉભરાતા નિશ્ચયનું જ પરિણામ હતુ. આ પૂર્વે પુરાણા સમયમાં જે ઉત્થાનને પરિણામે વૈદિકભાષાને સ્થાને સંસ્કૃતમાં અને બ્રાહ્મણને બદલે અબ્રાહ્મણના મુખમાંથી પુરાણોનો ઉપદેશ ચાલ્યો, તેવા જ આ બીજા ઉત્થાનને પરિણામે સંસ્કૃતને બદલે ભાષાનો પ્રયોગ થયો, અને બ્રાહ્મણોને બદલે અબ્રાહ્મણ સંતસાધુઓએ હિન્દુધર્મના મહાન સિદ્ધાન્તોનું રક્ષણ કર્યું.

કેવળ સાહિત્યનું જ નહિ પણ ધર્મનું ઉત્થાન પણ ઇસ્લામના સંસર્ગથી થયું એમ રા. ન્હાનાલાલ કહે છે. ભારતનો સંતયુગ જે ઉત્તર દક્ષિણ પૂર્વ અને પશ્ચિમ વ્યાપ્યો એમાં ઇસ્લામની અસર માનવાનું કાંઈ જ કારણ નથી. મહારાષ્ટ્રનો સંતયુગ કાંઈક સ્વતન્ત્ર રીતે આત્મબળથી, અને કાંઈક

મૂળ દ્રવિડ દેશના એ જ પ્રકારના ઉત્થાનની અસરથી ઉદ્‌ભવ્યો હતો. રામાનન્દ રામાનુજપન્થી હતા, અને સ્વતન્ત્ર રીતે જ એના કેટલાક આચાર ન ગમવાથી એ દક્ષિણ છોડી ઉત્તર તરફ ગયા ને ત્યાં રામાનુજનો સાધન-વિષયક સિદ્ધાન્ત—જ્ઞાન અને ભક્તિનો—ઉપદેશ્યો. એ ઉપદેશવામાં એમણે ભાષાનો પ્રયોગ કર્યો એ રૂઢિ એમને દ્રવિડ દેશના આચાર્યો અને સંતો પાસેથી મળી હતી, મુસલમાનો પાસેથી નહિ જ.

રા. નાનાલાલનું એક એવું કહેવું છે કે એકેશ્વરવાદ વગેરે અનેક સિદ્ધાન્તો હિન્દુસ્થાનમાં ઇસ્લામ પહેલાં પણ જાણીતા હતા એ ખરૂં (એમ છે તો પછી સંતયુગ અને ભાષાયુગમાં ઇસ્લામની અસર જોવાનું શું કારણ ?), પણ ઇસ્લામમાં વિચારને આચારમાં ઊતારવાનો જે આગ્રહ છે એ હિન્દુધર્મમાં નથી, અને આના ઉદાહરણમાં રા. ન્હાનાલાલ મૂર્તિપૂજા બતાવે છે. અમે સેમિટિકધર્મી નથી કે એકેશ્વરવાદ અને મૂર્તિપૂજા વચ્ચે વિરોધ જોઇએ. હિન્દુધર્મમાં વિચારને આચારમાં ઊતારવાનો આગ્રહ નથી એ તો હિન્દુધર્મના આચારોને જડમૂળમાંથી ઉખેડી નાખવા મથતા ખ્રિસ્તી પાદરીઓનો જૂનો આક્ષેપ છે. અન્ય પ્રજાઓમાં—ખાસ કરીને જૂની સંસ્કૃતિ ભોગવતી પ્રજાઓમાં આચાર અને વિચાર વચ્ચે જે અન્તર જોવામાં આવે છે તે કરતાં હિન્દુઓમાં એ ખાસ કરીને વિશેષ હોય એમ લાગતું નથી. છતાં છે એમ માનવું હોય તોપણ હિન્દુ જેવી લાંબી પુરાણી સંસ્કૃતિ ભોગવતી પ્રજા એની સંસ્થાઓને—જે ઘણાં વાવાઝોડા ખમીને પણ ઊભી રહી છે—એને એકદમ ત્યજી ન દે તો તેમાં નવાઈ જેવું નથી. જોવા-વિચારવા જેવું તો એ છે કે આ પ્રજાએ કેવી શાન્ત રીતે પોતાના ઘણા પુરાણા આચાર દેશકાળ જોઇને છોડી દીધા છે. હિન્દુધર્મની રૂઢિનો ઇતિહાસ કાંઈ શીખવે છે તો એ જ કે—જૂનાનો તિરસ્કાર કર્યા વગર જૂનું છોડી શકાય છે, અને જરૂર જણાય ત્યાં એને છોડવું જ.

કૃતિપ્રધાન સ્વભાવ કૃતિમાં મહિમા માને, અને વિચાર જ્યારે એવો નબળો પડી જાય કે એ કૃતિમાં પરિણમે જ નહિ, ત્યારે એ મહિમા સ્થાને પણ છે. પણ ધર્મની તત્ત્વમીમાંસા—જેના સિદ્ધાન્તો પ્રજાના ક્ષણિક ઐહિક જયપરાજય ઉપરથી બંધાતા નથી, પણ જેમાં ઊંડી અને લાંબી તત્ત્વદૃષ્ટિએ સિદ્ધાન્ત બંધાય છે, એ કૃતિ અને જ્ઞાન ઉભયનું યોગ્ય મહત્ત્વ અને યોગ્ય સમાસ માને છે. હૅમ્લેટ અને ઑથેલો બંને સ્વભાવનાં પરિણામ કરણ નીપજે છે, અને તેની કૃતિ અને જ્ઞાનનો યોગ્ય સમન્વય જે ધર્મમાં નથી થતો, ત્યાં કોઈમાં નિર્બળતા તો કોઈમાં ધર્માન્ધતા (fanaticism)

ઉત્પન્ન થાય છે, તે જ પ્રમાણે ધર્મની સાદાઈ (simplicity) એ ગુણ છે, પણ તે અપૂર્ણ ગુણ છે. આરબ લોકોની સાદી સંસ્કૃતિને એ અનુકૂળ આવી પણ મનુષ્યસંસ્કૃતિની ઊંચી ભૂમિકાએ ચડેલી પ્રજાને એ સાદાઈ કામ ન આવે. એના ભાગ્યમાં તો ચિત્ર વિચિત્ર ભાવ અને વિચારથી સંકુલ જીવન લખાએલું છે: એની બુદ્ધિ અને એનું હૃદય સૂક્ષ્મ વિચાર અને વિવિધ લાગણીઓથી ભરપુર હોઈ એના ધર્મમાં પણ અનેક શંકાઓ, તર્કો શ્રદ્ધાઓ, વિવાદો, સમાધાનો ભરેલાં હોય છે. ભલે એ વ્યવહારમાં ઘણીવાર હાનિકારક નીવડે, પણ જે પ્રજાને ઊંચી ભૂમિકાએ પહોંચવું છે તેને માટે એ અનિવાર્ય છે: 'overcivilisation' ઘણી વાર નિર્બળતા ઉત્પન્ન કરે છે, પણ civilisationની ભાવનાવાળી પ્રજાએ એમાંથી પસાર થઈને જ, અને આખરે સમતા પ્રાપ્ત કરીને, પોતાની ભાવના સિદ્ધ કર્યા વિના છૂટકો નથી, અર્થાત્ હિન્દુ પ્રજા જેવી સંસ્કૃતિની ઊંચી ભાવના ધરાવનારી પ્રજાને કોઈવાર મુસલમાન જેવી પ્રજાથી જીતાવાનો વખત આવે તો એ સંકટ સહી લેવું જોઈએ, અને પરિણામે શિવાજીની માફક સમતા પ્રાપ્ત કરી નિર્બળતાના પરિણામમાંથી છૂટવું જોઈએ. પણ એની ધાર્મિક સંસ્કૃતિનો પાંચ હજાર વર્ષનો ઇતિહાસ ઉલટાવી એણે વિચારની સાદાઈ અને કૃતિની પ્રધાનતા—જે ગુણો રા. ન્હાનાલાલે ઇસ્લામમાં બતાવ્યા છે એમાં કૃતકૃત્યતા માનવી ન જોઇએ. અમારૂં એમ કહેવું નથી કે રા. ન્હાનાલાલ આમ કરવા કહે છે. પરંતુ એમના લેખમાંથી આવી ભ્રાન્તિ થવાનો સંભવ છે એ નિવારવા અમારે આ સ્પષ્ટતા કરવાની જરૂર પડી.

રા. ન્હાનાલાલે એક વાત યથાર્થ કહી છે કે "પડદા"ના રિવાજ માટે ઇસ્લામને દોષ દેવામાં આવે છે એ ખોટું છે. 'અન્તઃપુર' વગેરે સંદિગ્ધ પ્રમાણ છોડી દઇએ, પણ કાલિદાસનો '**अवरोध**' શબ્દ (**अवरोधगृहेषु राज्ञः**) જેમાં ધાત્વર્થ અટકમાં રાખવું, પૂરવું થાય છે એ જોતાં કાલિદાસના સમયમાં પણ "પડદો" હતો એમ સ્પષ્ટ સિદ્ધ થાય છે. બીજા પણ એથી પણ પહેલાંનાં ઘણાં પ્રમાણો છે. પરંતુ તે સાથે (જો કે સામે નહિ) એક એ વાત પણ પ્રબળ પ્રમાણ તરીકે ધ્યાનમાં રાખવાની છે કે દક્ષિણ અને દ્રાવિડ હિન્દુસ્થાનમાં એ રિવાજ નથી, તેમ ઉત્તર હિન્દુસ્થાનમાં પણ ગરીબ લોકોમાં એ નહિ જેવો છે અને અત્યારે "પડદો" તોડવાનો જે સુધારો ઉપદેશાય છે તેમાં હિન્દુઓ જેટલા વિરુદ્ધ નથી તેટલા મુસલમાનો વિરુદ્ધ છે.

સાહિત્ય, સંગીત, ચિત્રાલેખન આદિ વિષયમાં રા. ન્હાનાલાલે જેને

"ઇસ્લામનો ફાળો" કહ્યો છે તેને અમે 'fusion' યાને સંયોગજન્ય એકીભાવમાંથી ઉત્પન્ન થએલું પરિણામ માનીએ છીએ. બીજું ઇસ્લામ અને ઇસ્લામની ભાષા વચ્ચે સંકર કરવો ન જોઈએ, ફારસીના અભ્યાસથી જે કાંઈ ફેરફાર થાય એ સર્વને મુસલમાન ધર્મને આરોપવા, એ અંગ્રેજી ભાષાના અભ્યાસને પરિણામે આપણા દેશમાં જે કાંઈ સ્થિત્યન્તર થયું અને થાય છે એ સર્વને ખ્રિસ્તી ધર્મને આરોપવા સરખી ભૂલ છે.

ફરીથી કહીએ છીએ કે રા. ન્હાનાલાલના લેખને હિન્દુ મુસલ્માન વચ્ચે વિરોધના આ સમયમાં અમે આવકારલાયક માનીએ છીએ, પરંતુ એનું આ મર્મ ધ્યાનમાં રાખવામાં ન આવે તો અનર્થ થાય. તે માટે ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ અમને એમાં જે કાંઈ વક્તવ્ય લાગ્યું તે નિખાલસપણે કહ્યું. બાકી હઝરત મહમ્મદ પયગમ્બરના ઉપદેશને માટે ધર્મના એકદેશી ઉપદેશરૂપે અમને સંપૂર્ણ માન છે.

[વસન્ત, ચૈત્ર ૧૯૯૧]

૧૧

જય–ભારત–મહાભારત*

મહાભારત એ મૂળે ભરત મહારાજ, જેના નામ ઉપરથી આપણો દેશ "ભારત દેશ" વા "ભરતખંડ" કહેવાય છે, એમના કુળનો ઇતિહાસ છેઃ વધારે ચોક્કસ રીતે નિરીક્ષણ કરીને કહીએ તો એમના કુળમાં આગળ જતાં કૌરવ અને પાંડવ એ નામનાં બે પિતરાઈ ભાઇઓનાં કુટુમ્બો થયાં એમનો, બલ્કે એમના પરસ્પર સંબંધનો—જે સંબંધ કુરુક્ષેત્રના મહાન યુદ્ધ રૂપે પરિણત થયો અને એમાં પરાકાષ્ઠાએ પહોંચ્યો—એનો એ ઇતિહાસ છે. એ યુદ્ધમાં અમુક પક્ષનો જય થયો, તેથી એ યુદ્ધના વર્ણનાત્મક ઇતિહાસને "જય" નામથી પણ નિર્દેશવામાં આવ્યો છે.

ભારતનું ગ્રન્થવસ્તુ આવું સાદું અને આટલું જ ભારે હોત તો જગતના સાહિત્યમાં એનું જે મહાન અને અનુપમ સ્થાન છે તે ન હોત. ઉપર જે વસ્તુ કહ્યું તે તો ગ્રંથની એકતા સંપાદક વસ્તુ, અર્થાત્ જેને લીધે ગ્રન્થમાં "unity" પ્રાપ્ત થઈ છે તે. એ વસ્તુને મુખ્ય સ્થાને રાખી એની આસ-

* શ્રીયુત વાલજીભાઈ ગોવિન્દજી દેસાઈ કૃત "ભારતી" કથા એ લઘુ પુસ્તકની પ્રસ્તાવના.

પાસ એટલું બધું બીજું વસ્તુ ગૂંથાયું છે કે સમસ્ત મળીને જે વસ્તુ બને છે એને જ ભારતનું મૂળ વસ્તુ કહેવું જોઇએ. પણ પહેલાં નિર્દેશેલા મૂળ વસ્તુથી આને પૃથક્ પાડવા માટે આપણે એને ગ્રન્થવસ્તુ કહીશું.

આ વિવિધ આછા-ઘેરા રંગથી રંગ્યા અસંખ્ય સૂત્રાત્મક પટ જેવા વસ્તુથી, **મહાભારત**, ફિરદોસીના **શાહનામા** કે ગુણાઢયની **બૃહત્કથા** (વિદ્યમાનરૂપે, સંસ્કૃત કથાસરિત્સાગર)ના વર્ગમાં મૂકાય એવો એક રસિક વાર્તાગ્રન્થ બનત. પણ એ કરતાં **મહાભારત** જે ઊંચું સ્થાન ભોગવે છે એ શાથી? એના કાવ્યરસથી જ? એટલું જ હોત તો એની સાથે **હોમરનું ઇલિયડ** હરીફાઈ કરી શકત. ખરેખર, **મહાભારતના** અદ્ભુત ગૌરવનો× પૂર્વોક્ત ગ્રન્થવસ્તુથી કે એ વસ્તુને દીપાવનાર ઉચ્ચ કવિત્વશક્તિથી ખુલાસો થતો નથી. એ ગૌરવ તો, પૂર્વોક્ત ગુણોને લોપ્યા વિના, મહાભારતમાં જે આર્ય દ્રવિડ સંસ્કૃતિની ચિત્રાવલિ રચવામાં આવી છે, તથા અખિલ ગ્રન્થમાંથી **"यतो धर्मस्ततो जयः"** એવો જે ગંભીર ગૌરવભર્યો સૂર નીકળી રહ્યો છે, એનાથી જ પ્રાપ્ત થયું છે. યોગ્ય પ્રશંસાથી કહેવામાં આવ્યું છે કે **"यदिहास्ति तदन्यत्र यन्नेहास्ति न तत् क्वचित्"** "જે અહીં છે તેજ બીજે છે, અને જે અહી નથી તે ક્યાંય નથી."

આમ **મહાભારતમાં** મૂળ કથા, આનુષંગિક કથાવિસ્તાર, આર્ય-દ્રાવિડ સંસ્કૃતિના આચારવિચાર, અને સર્વના કલશરૂપ મનુષ્યના પરમ-ધર્મનું નિરૂપણ એ તત્ત્વો આપણે પૃથક્ પૃથક્ પાડીને જોઈ શકીએ છીએ.

આ સર્વ તત્ત્વો મૂળથી જ ભિન્ન ભિન્ન હતાં અને કાળક્રમે એક પછી એક ઉમેરાતાં ગયાં એ વર્તમાન વિદ્વાનોની કલ્પના સર્વથા ખરી નથી. કારણકે કવિકૃતિ હમેશાં એક-સૂત્રી જ હોય છે એમ નથી, મૂળ કવિ અનેક સૂત્રો વણીને એક મહાકાવ્યરૂપ પટ રચે છે, અને આપણા દેશના સંપ્રદાયાનુસાર યુદ્ધના વર્ણન સાથે અનેક ધાર્મિક ઉપદેશો કરવાના પ્રસંગો ઉત્પન્ન કરવા એ અસ્વાભાવિક નથી. તેમ અત્યારે આપણે જે મહાભારત જોઇએ છીએ એ રૂપે એ મૂળથી જ હતું એ માન્યતા પણ પૂર્ણાંશે સ્વીકારાય એવી નથી. કારણકે વિદ્યમાન મહાભારતના જુદા જુદા ભાગમાં એવું જોવામાં આવે છે કે કેટલોક ભાગ ઇ. સ. પછીનો તેમ કેટલોક બહુ પુરાણો છે એમ બે સ્વરૂપ માન્યા શિવાય ચાલતું નથી. એક

× ખોટી વ્યુત્પત્તિથી તથાપિ ખરો ગુણ પ્રકટ કરતાં પ્રશસ્તિકાર કહે છે:
"महत्त्वाद् भारवत्त्वाच्च महाभारतमुच्यते"

માન્યાથી બીજું વગર ખુલાસે રહી જાય છે. આ વિષયમાં પશ્ચિમના અને અહીંના વિદ્વાનોએ જે વિવિધ કલ્પનાઓ કરી છે એ જોઈએઃ

૧ ફ્રૉન શ્રેડર નામના વિદ્વાનનું એમ માનવું છે કે મૂળ (૧) કુરુ-ક્ષેત્રના યુદ્ધ સંબંધી છૂટી છૂટી ગાથાઓ હતી; (૨) ઇ. સ. પૂર્વે ૭મા અને ૪ થા શતકની વચમાં એનું વીરરસપ્રધાન એક કાવ્ય બનાવવામાં આવ્યું, એ કાવ્યના કર્તાનો કૌરવો તરફ પક્ષપાત હતો, અને એના મુખ્ય દેવ બ્રહ્મા હતા; (૩) તે પછી એનો વિસ્તાર થઈ મ્હોટું કાવ્ય થયું તેમાં પૂર્વના કવિની સહાનુભૂતિ ઉલટાવી પાંડવોને નાયક અને કૌરવોને પ્રતિનાયક બનાવવામાં આવ્યા, અને મુખ્ય દેવ પણ બ્રહ્માને બદલે વિષ્ણુ અને એના અવતારરૂપ કૃષ્ણ થયા; (૪) છેવટે, કેટલાક છૂટા છવાયા ભાગ ઉમેરાયા.

કૌરવો તરફ મૂળ કવિનો પક્ષપાત હતો એ કલ્પના ભૂલભરેલી છે. નાયકના ગૌરવાર્થે તેમ જ મનુષ્યતાનો રસ સાચવવા પ્રતિનાયકના ગુણદર્શનનો જે કવિસંપ્રદાય છે, જે અંગ્રેજ કવિ મિલ્ટને પણ " પૅરેડાઈ લૉસ્ટ "માં પાળ્યો છે, તે ભૂલવાથી આ ભ્રાન્તિ ઉપજી છે. બીજું, શિવ અને વિષ્ણુ એ બ્રહ્મા પછીના કાળમાં અગ્રેસરતા પામ્યા છે એ માન્યતા પણ ભ્રમ છે. બ્રાહ્મણ અને ઉપનિષદ્‌માં બ્રહ્માને મુખ્યદેવ રૂપે વર્ણવ્યા છે તેની પહેલાં અને સાથે શિવ અને વિષ્ણુનો મહિમા ગવાયો છે. મહાવીર સ્વામી અને ગૌતમ બુદ્ધના સમયમાં યાજ્ઞિકોના સંપ્રદાય ઉપર આક્ષેપ હોઈ યાજ્ઞિકોના પ્રધાન દેવ બ્રહ્મા અને ઇન્દ્ર એઓએ એ સુધારકોનું મુખ્ય લક્ષ્ય ખેંચ્યું હતું.

૨ હોપકિન્સ મહાભારતના વિકાસનો નીચે પ્રમાણે ક્રમ બાંધે છેઃ (૧) ઇ. સ. પૂર્વે ૪ થા શતક સુધીમાં કુરુકુળની ગાથાઓ કદાચ એકત્રિત કરવામાં આવી હશે પણ ત્યાં સુધીમા તેનું એક વીરરસ કાવ્ય બન્યું નહોતું. (૨) એમાંથી (ઇ. સ. પૂર્વે ૪૦૦ થી ૨૦૦ ની વચમાં) પાંડવોને નાયક બનાવીને એક મહાકાવ્ય રચવામાં આવ્યું. એમાં કૃષ્ણ મનુષ્ય અને દેવ ઉભયરૂપે દેખાય છે. પણ તે હજી પૂર્ણ પરમાત્મા રૂપે સ્થપાયા નથી, અને જે ધાર્મિક ઉપદેશભાગ પછીના મહાભારતમાં જોવામાં આવે છે તે પણ હજી દાખલ થયો નથી. (૩) તે પછીના મહાભારતમાં કૃષ્ણ પૂર્ણ પરમાત્મા-રૂપે સ્થપાય છે. તથા કેટલાંક ધાર્મિક ઉપદેશનાં પર્વ અને અધ્યાયો અને જૂની નવી પૌરાણિક કથાઓ ઉમેરાય છે. (૪) આદિપર્વની પ્રસ્તાવના, શાન્તિપર્વથી અનુશાસનનું પૃથક્કરણ વગેરે ઉમેરા અને ફેરફાર આ કાળના

(ઇ. સ. પછી ૨૦૦ થી ૪૦૦ ની વચમાંના) છે. (૫) આ પછી પણ (ઇ. સ. ૪૦૦ પછી) કોઈ કોઈ ઊમેરા થતા ગયા છે.

સમયની બાબતમાં આપણા અને પશ્ચિમના વિદ્વાનો વચ્ચે ઐકમત્ય થવું ઘણીવાર કઠણ પડે છે, એટલે એ વિષેની ચર્ચા આ લઘુલેખમાં છોડી દઇશું. તથાપિ એટલું કહીશું કે સામાન્યતઃ મહાભારતની રચનામાં કાલક્રમ સ્વીકારનારા અત્રત્ય વિદ્વાનો પણ પૂર્વોક્ત સમયની બાબતમાં સંમત નથી. **શ્રીકૃષ્ણના** પૂર્ણપરમાત્મસ્વરૂપ અને અર્ધપરમાત્મસ્વરૂપ એવા ભેદ ઉપર જે ક્રમ બાંધવામાં આવ્યો છે એ ઠીક નથી, કારણ કે અવતાર અને અવતારી તત્ત્વના ભેદાભેદને લઈ પ્રસંગવશાત્ વા યદૃચ્છાએ પણ ભેદ કે અભેદનો આશ્રય કરવામાં આવે એ વાત વીસરવાથી પૂર્વોક્ત ક્રમનો ભ્રમ થાય છે. ઇશુ ખ્રિસ્તના જીવન સંબન્ધી વિચારમા જર્મન વિદ્વાનોએ 'Higher Criticism'ના જે સિદ્ધાન્તો બાંધ્યા છે તે પ્રમાણે ઇશુ અમુક સમય સુધી મનુષ્ય, અને પછી ઈશ્વરનો પુત્ર, અને તે પછી ઈશ્વર પોતે જ એવો એના સ્વરૂપની માન્યતાનો ક્રમ મનાયો છે. એ જ પદ્ધતિએ કૃષ્ણ—મનુષ્ય, પછી અર્ધ દેવ અને અર્ધ મનુષ્ય, અને અન્તે સર્વથા દેવ—પરમાત્મા એવો ક્રમ આ પશ્ચિમના સંસ્કૃત વિદ્વાનોએ કૃષ્ણને લાગુ પાડ્યો છે. આમાં અવતારવાદની બીજી અને ત્રીજી ભૂમિકા છૂટી પાડવી શકય નથી, અને પહેલી ભૂમિકા બીજીથી સર્વથા ભિન્ન છે કે બીજીનું જ અર્ધાંગ છે એ નક્કી કરવું કઠણ રહે છે, એટલે આ ભૂમિકાઓને પૃથક્ કલ્પવી અને ભિન્ન ગણવી અને એને આધારે મહાભારત જેવા ખ્રિસ્તી ધર્મપુસ્તકથી અનેકગણા મ્હોટા પુસ્તકને એ કલ્પિતભેદવાળી ભૂમિકામાં વિભક્ત કરવું એ યથાર્થતાનો માર્ગ નથી.*

૩ પ્રો. મૅકડોનલ કહે છે કે **આદિ** પર્વમાં સ્પષ્ટ કહેલું છે કે ભારતનાં ઉપાખ્યાનો ઊમેરાયાં તે પહેલાં એ ૨૪૦૦૦ શ્લોકનો ગ્રન્થ હતો; અને એથી પહેલાં એમાં ૮૦૦૦ શ્લોક જ હતા, અને એના આરંભ વિષે

*જીવાત્મા અને પરમાત્મા વચ્ચે અંશાંશિભાવ અને કેવળ તાદાત્મ્ય એવા બે મૂળ ભિન્નભિન્ન મત ન હતા. અંશાંશિભાવ એ તાદાત્મ્ય દેખાડવા માટે જ હતો, પણ એ તાત્પર્ય ભૂલી જઈ અંશાંશિભાવ સ્થૂલ વાચ્ય અર્થમાં લેવામાં આવ્યો ત્યારે એ સામે કેવલ તાદાત્મ્યનો સિદ્ધાન્ત રચવો પડ્યો. તે જ પ્રમાણે ઇશુની Sonship મૂળ પરમાત્મા સાથે અભેદ દર્શાવવા માટે જ હતી એમ એનું ગૂઢ તાત્પર્ય સમજવું જોઇએ.

પણ ત્રણ મત એમાં નોંધ્યા છે. જે મૂળ ઐતિહાસિક પાત્ર ઉપર આ ગ્રન્થ રચાયો છે એનો યજુર્વેદમાં ઉલ્લેખ થએલો જોવામાં આવે છે, એટલે મૂળ વસ્તુ ઇ. સ. પૂર્વે ૧૦૦૦થી પછીનું નથી એટલું તો કહી જ શકાય. પછી આ વસ્તુ ઉપર રચાએલા ગ્રન્થના પ્રો. મૅકડોનલ ત્રણ થર બતાવે છે. (૧) હાલના મહાભારતમાં બે સંસ્કૃતિઓ—એક ઘણી પ્રાચીન અને બીજી પછીના સમયની—સ્પષ્ટ ભિન્ન દેખાય છે, એમાંની પ્રાચીન સંસ્કૃતિમાં મુખ્ય દેવ બ્રહ્મા છે. આશ્વલાયન ગૃહ્યસૂત્રમાં "ભારત" અને "મહાભારત"ને " **भारत—महाभारतधर्माचार्याः** " એમ પૃથક્ ગણવામાં આવ્યા છે એ જોતાં પણ જણાય છે કે મહાભારત પહેલાં ભારત હતું. એનો સમય ઇ. સ. પૂર્વે ૫મું શતક માનીએ. (૨) બીજી આવૃત્તિમાં એ પુસ્તક બનીને વીસ ચોવીસ હજાર શ્લોકનું થયું. એમાં શિવ વિષ્ણુ અને વિષ્ણુના અવતારરૂપ કૃષ્ણ દાખલ થયા. શક યવનાદિકનો ઉલ્લેખ પણ આ સમયમાં થયો. મૅગૅસ્થિનીસ હિન્દુસ્થાનમાં આવ્યો. (ઇ. સ. પૂ. ૩૦૦) તે પહેલાંનું આ. (૩) આ પછી એનું વિદ્યમાન સ્વરૂપ એક મહાન ધર્મગ્રન્થનું આપણે જોઇએ છીએ તે.

આ મત વિષે હૉપકિન્સના મતની પરીક્ષામાં ઉપર કહેવાઈ ચૂક્યું છે.

૪ રા. બ. ચિન્તામણરાવ વૈદ્ય આ ગ્રન્થનાં ત્રણ રૂપ માને છે. અને એના સમર્થનમાં એક સરળ અને સુગમ પ્રમાણ બતાવે છે તે એ કે મહાભારતમાં જ કહેલું છે કે મહાભારત સૌતિએ (સૂત પૌરાણિકના પુત્ર યાને વંશજ) નૈમિષારણ્યના સત્રમાં શૌનકાદિ ઋષિઓને કહ્યું, જે સૌતિએ વૈશમ્પાયન પાસેથી સાંભળ્યું હતું, અને વૈશમ્પાયન જનમેજયને કહે છે કે પોતે જે કહે છે તે એમણે વ્યાસ પાસેથી સાંભળ્યું હતું.

આમ આ ગ્રન્થની ત્રણ આવૃત્તિઓ થએલી. એ ત્રણ આવૃત્તિઓ તે—

(૧) વ્યાસે વૈશમ્પાયનાદિક એમના શિષ્યોને કહેલું મૂળ ભારત—ઐતિહાસિક કથા, જેમાં પાંડવોનો જય વર્ણવામાં આવેલો હોવાથી " જય " કહેવાતું.

(૨) વૈશમ્પાયને જનમેજયને કહ્યું તેઃ આ "ભારત."*

(૩) અને વૈશમ્પાયને કહેલું સૌતિએ શૌનકાદિક ઋષિઓને કહ્યું તેઃ "મહાભારત."

રા. બ. વૈદ્ય ઠીક બતાવે છે કે મૅકડોનલ ૮૮૦૦ શ્લોકનું પ્રથમ કાવ્ય માને છે એ વેબરકૃત ઇતિહાસની ફુટનોટમાં ૮૮૦૦ શ્લોકનો ઉલ્લેખ

* આ પદ્ધતિએ ચાલતા તો હું આમાં એક રૂપ ઉમેરું, અને તે સંજયનું ભારતઃ અર્થાત્ સંજયે ધૃતરાષ્ટ્રને કહેલું યુદ્ધવર્ણન.

છે, એમાંથી ઉત્પન્ન થએલી ભ્રાન્તિ છે. એ ૮૮૦૦ શ્લોક તે મહાભારતના "કૂટ શ્લોક"—જેને અનુલક્ષીને વ્યાસજી કહે છે: "**अष्टौ श्लोकसहस्राणि अष्टौ श्लोकशतानि च। अहं वेद्मि शुको वेत्ति सजयो वेत्ति वा न वा।**" કૂટ શ્લોકની સંખ્યાને મૂળ ગ્રન્થના શ્લોકની સંખ્યા સાથે કંઈ સંબન્ધ નથી. પણ **રા. બ. વૈદ્ય** પોતે પણ એવી જ ભૂલ કરી છે. જે પ્રમાણને આધારે ૨૪૦૦૦ શ્લોકનું ભારત એમણે માન્યું છે તે પ્રમાણ સૂક્ષ્મતાથી તપાસીએ તો એમની કલ્પનાનું સમર્થન કરતું જણાતું નથી જ્યાં ૨૪૦૦૦ શ્લોક સંખ્યા બતાવી છે ત્યાં એ મૂળ ભારતની નહિ, પણ સંક્ષિપ્ત ભારતની કહી છે. કારણ કે તે પછી તુરત આ કરતાં પણ ન્હાનું અનુક્રમણિકાધ્યાયમાં સંગ્રહેલું ૧૫૦ શ્લોકનું ભારત કહ્યું છે. અર્થાત્ અહીં સંદર્ભ જોતાં સ્પષ્ટ સંક્ષેપની જ વાત છે. અને આવો સંક્ષેપ કાગળ અને લખામણીની મુશ્કેલીના સમયમાં સ્વાભાવિક છે:

આ રીતે જોતાં મૅકડોનલે અને વૈદ્યે મહાભારતના મૂળ અને વિસ્તારનાં જે માપ કાઢ્યાં છે તે પ્રમાણસિદ્ધ નથી. પરંતુ મહાભારત સમસ્ત એક જ સમયની કૃતિ હોય એમ લાગતું નથી. ભાષા, વિસ્તાર, સંસ્કૃતિ આદિનું સ્વરૂપ જોતાં, એમાં ક્રમિક સ્તર છે એમાં શંકા નથી. પણ એ સ્તરનું રૂપ અને કદ હજી નક્કી કરી શકાતાં નથી. વિદ્યમાન મહાભારત સમસ્તને એક જ સમયે એક જ વ્યકિતના મસ્તિષ્કમાંથી દારૂખાનાની હવાઈ માફક નીકળેલું માની શકાતું નથી. ભારત પ્રજાની એ અમૂલ્ય સમૃદ્ધિ ક્રમે ક્રમે વધતી ગઈ છે, પણ પ્રથમ ભરતકુળનો ઇતિહાસ, 'જય'; પછી બીજી કથાઓ મળીને 'ભારત'; અને પછી ધાર્મિક ઉપદેશો મળીને 'મહાભારત'—એમ ક્રમ માનવાનું કારણ નથી. આ સઘળાં તત્ત્વો મળીને થએલી એક ન્હાની કૃતિ કાળક્રમે એક બીજમાંથી વૃક્ષની પેઠે વિકસી અને વિસ્તરી હોય એમ જણાય છે. મૂળથી, 'જય' તે પાંડવોનો કૌરવો સામે જય જ નહિ, પણ ધર્મનો અધર્મ સામે જય—અને તેથી જ એના આરંભના શ્લોકમાં જે 'જય'નું ઉદીરણ કરવાનું કહ્યું છે તેની સાથે ધાર્મિક મૂર્તિ નર અને નારાયણનો સંબન્ધ કર્યો છે, છેક અન્ત સુધી **यतो धर्मस्ततो जयः** એમ ડંકો વગાડ્યો છે. અને પૂર્વોક્ત વિવિધ તત્ત્વોના સમુદાયમાં જેમ રસ છે તેમ એ પ્રત્યેકમાં પણ રસ છે. આનો લાભ લઈ શ્રીયુત વાલજીભાઇએ પ્રત્યેક પર્વના કથાભાગનો સાર સાદી, સરળ, ઘરગથ્થુ ગૂજરાતીમાં આપ્યો છે. આથી **रसः पर्वणि पर्वणि**—એ તથ્યનો અનુભવ કૌમારાવસ્થાનો બાલક પણ કરી શકશે.

[વસન્ત, ચૈત્ર, સં. ૧૯૯૨]

૧૨

મહાભારતનો પ્રધાન રસ

મહાભારત સર્વ રસથી ભરપૂર છે, પરંતુ એમાં પ્રધાન રસ કયો? —અદ્‌ભુત, કે વીર, કે કરુણ, કે બીજો કોઈ?

મહાભારતની વાર્તા ઐતિહાસિક લાગે છે, અને મૂળરૂપે જોતાં એ તેવી જ છે. બીજા કેટલાક ગ્રન્થોમાં અલૌકિકતાથી વાચકને ચકિત કરવાનો યત્ન હોય છે તેવો આમાં બહુ ભાગે નથી. કાવ્ય માત્રમાં કાંઈક ને કાંઈક તો અદ્‌ભુત રસની છાંટ હોય જ, કારણકે કવિની વાણી 'નિયતિકૃતનિયમ-રહિતા' (કાવ્યપ્રકાશ) હોય છે, પણ તેટલાથી એને મહાભારતનો પ્રધાન રસ ન કહેવાય.

મહાભારતની કથા વીરરસથી ભરેલી છે, અને એનું "જય" નામ મહાભારતના યુદ્ધમાં પાંડવોનો જય થયો તે ઉપરથી પડેલું છે, અને મૂળ મહાભારત યુદ્ધાન્ત હતું એમ માનીએ તો એનો રસ વીરરસ ગણી શકાય ખરો. પણ "જય" નામ, યુદ્ધમાં જય કરતાં, "**यतो धर्मस्ततो जयः**" એમ ધર્મનો જય સૂચવે છે એમ માનીએ તો એ વીરરસને સામાન્ય વીર ન માનતાં ધર્મવીર માનવાનું મન થાય. પણ ધર્મ ખાતર વીરતા દાખવવાનો પ્રસંગ હોય ત્યાં જ ધર્મવીર (રસ) મનાય છે. પરંતુ જ્યાં બંને પક્ષ પોતાના હક કે સ્વાર્થ માટે લઢે અને એમાં જે પક્ષ સત્ય અને ધર્મનો હોય તેનો જય થાય, એ કાંઈ ધર્મવીર (રસ) ન કહેવાય.

અહીં મૂળ યુદ્ધનો રસ વીરરસ છે અને યુદ્ધમાં બંને પક્ષ વીરતાથી લઢયા, માટે મહાભારતનો મુખ્ય રસ યુદ્ધવીર છે એમ સાદી રીતે માનીએ. પણ એ વીરરસ સાથે ભવ્ય કરુણરસ ભળેલો છે. યુદ્ધમાં ધર્માવલમ્બી પાંડવોએ કેવો જય મેળવ્યો એ કહેવાને અંગે વિવિધ યોદ્ધાઓનાં પરાક્રમ વર્ણવ્યાં છે એ ખરૂં; પણ એ તો અનેક છે, એ અનેકતાની પાછળ એકતા શી છે? "ધર્મે જય, અને પાપે ક્ષય" એ જ. એ ક્ષય કરુણરસથી ભરપૂર ન હોત, અને માત્ર વીરરસનાં પરાક્રમોને જ પરિણામે થયો હોત, તો મહાભારત જેવું અસાધારણ કાવ્ય ગણાય છે તેવું ન ગણાત.

ધૃતરાષ્ટ્ર દુર્યોધન વગેરે પોતાના પુત્રોની દુષ્ટતા જાણે છે—મન્ત્રીઓ સાથે મન્ત્રણા કરીને યુધિષ્ઠિરને યૌવરાજ્ય આપનાર એ પોતે જ હતો.— પણ આખરે "**मामकाः**"ના સ્નેહપાશમાં પડેલો હોઈ એમને એ કાંઈ

કહી શકતો નથી. જ્યાં એણે પોતાની જવાબદારી સમઝીને નિર્ભયતાથી દુર્યોધનને પાંડવો પ્રતિ એક પછી એક અનેક દુષ્ટ કર્મો કરતાં વારવાનું કર્તવ્ય કરવું જોઈતું હતું, ત્યાં એ પ્રત્યેક પ્રસંગે "**दिष्टमेव परं मन्ये,**" "**दिष्टमेव परं मन्ये**" એવો નિર્બળતાનો ઉદ્‌ગાર કાઢી કપાળે હાથ દે છે! આ ધૃતરાષ્ટ્રની 'tragedy' કરુણ કથા.

ભીષ્મ અને દ્રોણની વળી બીજી છે. બે સૈન્યો સામસામાં ગોઠવાઈ ગયાં છે, યુદ્ધ ઝઝુમી રહ્યું છે. થોડા જ વખતમાં રણદુન્દુભિ વાગવાનાં છે. તેટલામાં યુધિષ્ઠિર એકદમ રથમાંથી ઊતરી પગે ચાલી શત્રુના સૈન્ય તરફ જાય છે, અને ભીષ્મ દ્રોણ વગેરે વડીલોને મળે છે. કારણ કે ધર્મપુત્ર ધર્મરાજ યુધિષ્ઠિર જાણે છે કે યુદ્ધ માંડતાં પહેલાં ગુરુજનની અનુમતિ અને આશીર્વાદ લેવા જોઇએ એવી શાસ્ત્રની આજ્ઞા છે. એ આશીર્વાદ આપતાં એ બંને વડીલો ખેદ સાથે ઉદ્‌ગાર કાઢે છે કે "**अर्थस्य पुरुषो दासो दासस्त्वर्थो न कस्यचित्**"—"માણસ પૈસાનો ગુલામ છે, પૈસો કોઇનો ગુલામ નથી."[૧] આ ઉદ્‌ગારનું સૂત્ર એ આ સંસારની કરુણ ઘટના! ભીષ્મ દ્રોણ જેવાના જીવનના કારુણ્યની અહીં સૂચના છે. આ બીજી tragedy—'ધણીના લૂણ'ની કરુણ કથા હિન્દુસ્થાનના ઇતિહાસમાં ઘણી થઈ છે.

દુર્યોધનમાં એક વીરતાનો ગુણ છોડીને (તે પણ એક પ્રસંગ બાદ કરીને) —દ્વેષ, વેર, અદેખાઈ, કપટ વગેરે દુર્ગુણો જ ભરેલા છે. અને એ દુર્ગુણોને પરિણામે એ પોતાના આખા કુળના ક્ષયનું* કારણ બને છે. આ તો ખુલ્લી tragedy (કરુણ કથા) છે, અને દુર્યોધનના સર્વ દુર્ગુણો એ આખા મહાભારતની કરુણકથામાં પ્રવેશેલું સૂત્ર છે.

"સ્વર્ગારોહણ પર્વ" પહેલાં મહાભારત સમાપ્ત થઈ જાય છે, અને એ પર્વ તે પાછળનો ઊમેરો છે એમ માનીએ તો મહાભારતની કથાની કરુણતા સ્પષ્ટ જ છે. પણ એ પર્વને મહાભારતનું ઉચિત અન્તિમ અંગ માનીએ તો પણ એ પર્વ કથાની કરુણતા ઘટાડતું નથી, બલ્કે વધારે છે.

પણ ભારતવાસી આર્ય હૃદય કરુણ રસથી અટકતું નથી; એને આ વિશ્વના નિયન્તાના ન્યાયમાં એવી શ્રદ્ધા છે કે કોઈ પણ રીતે, આકાશમાંથી

* એ ઉપરથી ભારત પ્રજામાં "કુલાંગાર" શબ્દ રૂઢ થઈ ગયો છે—લીલાં વૃક્ષ જેવા કુળમાં અગ્નિ સમાન જે નીવડે તે 'કુલાંગાર.' આ કરતાં વધારે ઉગ્ર ભર્ત્સનાનો શબ્દ આપણી ભાષામાં નથી.

દેવો ઊતરીને અને એમની પાસે વરદાન કરાવીને પણ, અન્યાયની કરુણતાને સ્થાને ન્યાયની શાન્તિ એ માગી લે છે—આ હરિશ્ચન્દ્ર, નાગાનન્દ, શિબિ વગેરેની કથાના અન્તનો ખુલાસો. અથવા તો—કરુણ અન્તને કરુણ જ રહેવા દઇ, એ વડે જીવનની અસારતાનું સૂચન કરી, નિર્વેદ (વૈરાગ્ય) ઊપજાવી, શાન્તરસ (જેનો સ્થાયી ભાવ નિર્વેદ છે) પ્રકટ કરે છે.

આ કારણથી, રસ અને ધ્વનિ શાસ્ત્રના આચાર્યે એમના "ધ્વન્યાલોક" નામક અપૂર્વ મર્મગ્રાહી ગ્રન્થને અન્તે મહાભારતનો રસ શાન્તરસ છે એમ બતાવ્યું છે.

જુઓ મનુષ્યજીવનની નિઃસારતા, મહાભારત જેવા મહાયુદ્ધની નિષ્ફળતા! કૌરવો મર્યાં અને અન્તે પાંડવો પણ મર્યાં એ આખરે વસ્તુસ્થિતિ! એમ જ છે તો એમાં ભગવદ્ગીતાને શો અવકાશ? મહાભારતનો અને ગીતાકારનો ઉપદેશ એક કે ભિન્ન?

[વસંત, શ્રાવણ—આશ્વિન સંવત્ ૧૯૯૨]

૧૩

સૂત્રકૃતાંગ*

આ ગ્રન્થ જૈન આગમના એક પ્રાચીન ગ્રન્થ—સૂત્રકૃતાંગ—નો 'છાયાનુવાદ' છે. દર્પણમાં પડતી 'છાયા' મૂળનું સર્વાંશે પ્રતિબિમ્બ હોય છે, પણ આ 'છાયા' એટલે પડછાયોઃ માત્ર આકૃતિનું દર્શન. તે વાચક આગળ મૂકવામાં અનુવાદકર્તાનો એક સ્તુત્ય ઉદ્દેશ એ છે કે, આવા પ્રાચીન ગ્રન્થોના જે ભાગમાં આજકાલના જમાનાનો રસ નથી અને જે જાણવાથી ખાસ લાભ થવાનો પણ સંભવ નથી, તેવા ભાગ છોડી દઈ, માત્ર જે ભાગ અત્યારના વાચકને રસ ઊપજાવે, જ્ઞાન આપે, અને લાભ કરે, તેવા ભાગ જ રજૂ કરવા. આ અનુવાદ પદ્ધતિ પં. સુખલાલજીએ 'તત્ત્વાર્થાધિગમસૂત્ર'ના અનુવાદમાં સ્વીકારી હતી, અને એ જ અત્રે ચાલુ રાખવામાં અનુવાદકે બહુ ડહાપણ વાપર્યું છે, અને એ વડે ગૂજરાતના સર્વ વાચકોની જૈનોની તેમ જ જૈનેતરની—સારી સેવા બજાવી છે.

* શ્રીયુત ગોપાળદાસ જીવાભાઈ કૃત "મહાવીર સ્વામીનો સંયમ ધર્મ" એ પુસ્તકની પ્રસ્તાવનારૂપે લખેલો લેખ.

'સૂત્રકૃતાંગ' એ જૈન આગમનો એક પ્રાચીન તેમ જ બહુ મૂલ્યવાન ગ્રન્થ છે. એમાં 'નવા દીક્ષા પામેલા શ્રમણોને સંયમમાં સ્થિર કરવા માટે અને તેઓની મલિન મતિને શુદ્ધ કરવા માટે જૈન સિદ્ધાન્તોનું વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે,' એટલું જ નહિ પણ, વર્તમાન સમયના વાચકને, જેને આપણા દેશની પ્રાચીન બુદ્ધિસંપત્તિ જાણવા ઉત્સુકતા હોય, તેને જૈન સાથે જૈનેતર 'બીજા વાદીઓના સિદ્ધાંતો' જાણવાનું પણ મળે છે. તેમ જ કોઈ ભાઇને ભૌતિક જીવનમાંથી આધ્યાત્મિક જીવનમાં ઊંચે ચઢવા ઇચ્છા હોય, તેને જૈન-જૈનેતર એવા ક્ષુદ્ર ભેદની પાર વિરાજતા "જીવ-અજીવ, લોક-અલોક, પુણ્ય-પાપ, આસ્રવ-સંવર, નિર્જરા, બન્ધ અને મોક્ષ" એ પદાર્થોનું વિવેચન સાહાય્યકારી થાય છે.

મને આ હમેશાં આશ્ચર્ય લાગ્યા કર્યું છે, અને જે કોઈ ભાઈ આપણા પ્રાચીન ધર્મગ્રન્થોનું નિષ્પક્ષપાત અને તત્ત્વગ્રાહિણી દૃષ્ટિથી અવલોકન કરશે તેને એ આશ્ચર્ય લાગ્યા વિના રહેશે નહિ, કે જૈન, બૌદ્ધ અને બ્રાહ્મ યાને વૈદિક ધર્મના અનુયાયીઓ વચ્ચે કેટલીકવાર દેખાય છે તેટલો વિરોધ શો? કહેવાતા ત્રણ ધર્મ તે વસ્તુતઃ એક જ ધર્મની ત્રણ શાખાઓ છે. એઓનાં તત્ત્વજ્ઞાનનાં દર્શનોમાં વિરોધ હોય એમાં આશ્ચર્ય નથી. કારણકે, તત્ત્વ એવો વિશાળ પદાર્થ છે કે આંધળાના હાથી પેઠે દરેક જિજ્ઞાસુ એનું અપૂર્ણ સ્વરૂપ ગ્રહણ કરે, અને અંશ (part) ને કૃત્સ્ન (whole) માની લઈ, પરસ્પર અજ્ઞાનથી લઢી પડે એ સ્વાભાવિક છે. પણ આ જાતનો વિરોધ તો તે તે ધર્મનાં અવાન્તર દર્શનોમાં ક્યાં નથી? નૈતિક સિદ્ધાન્તમાં અને આધ્યાત્મિક ઉન્નતિ સંપાદન કરવાના આચારમાં ત્રણે ધર્મમાં તત્ત્વતઃ એટલી એકતા છે કે, તેઓનો પરસ્પર વિરોધ સમઝી શકાતો નથી.

વાચકની ક્ષમા યાચીને હું એને મ્હારા પોતાના એક વાક્યનું સ્મરણ આપવા ધૃષ્ટતા કરૂં છું કે—'જૈન' થયા વિના 'બ્રાહ્મણ' થવાતું નથી, અને 'બ્રાહ્મણ' થયા વિના 'જૈન' થવાતું નથી. તાત્પર્ય જે જૈન ધર્મનું તત્ત્વ ઇન્દ્રિયોને અને મનોવૃત્તિઓને જીતવાનાં છે; અને બ્રાહ્મણ ધર્મનું તત્ત્વ વિશ્વની વિશાળતા આત્મામાં ઊતારવામાં છે. તો હવે, કહો કે ઇંદ્રિયોને અને મનોવૃત્તિઓને જીત્યા વિના આત્મામાં વિશાળતા શી રીતે આવે? અને આત્માને વિશાળ કર્યા વિના ઇન્દ્રિયોને અને વૃત્તિઓને શી રીતે જીતાય? આ કારણથી જ આ ગ્રન્થમાં, 'બ્રાહ્મણ' શબ્દના ખરા અર્થમાં અને 'બ્રાહ્મણ'ની ઊંચી ભાવનાનુ સ્મરણ કરાવતા શબ્દોમાં, મહાવીર સ્વામીને 'મતિમાન બ્રાહ્મણ મહાવીર' (પૃ. ૧૨૧, ૧૨૮) કહ્યા છે, અને

જગતનો વિચાર કરનારાઓમાં શ્રમણ અને બ્રાહ્મણ ગણાવ્યા છે (પૃ. ૧૩૬) તે જ પ્રમાણે ઉત્તરાધ્યયન વગેરે અનેક પ્રતિષ્ઠિત જૈન ગ્રન્થોમાં 'બ્રાહ્મણ'ની પ્રશંસા કરી છે અને ખરો બ્રાહ્મણ કોણ એ સમજાવ્યું છે. બેશક એ પ્રશંસા ખરા 'બ્રાહ્મણ'ની જ છે, પણ ખરા 'જૈન' થયા વિના કયા જૈનને વર્તમાન બ્રાહ્મણની નિંદા કરવાનો અધિકાર છે? અને એ જ પ્રમાણે ખરા 'બ્રાહ્મણ' થયા વિના વર્તમાન જૈનની નિંદા કરવાનો પણ દરેક બ્રાહ્મણને અધિકાર નથી. અને બ્રાહ્મણ ખરો બ્રાહ્મણ થશે, અને જૈન ખરો જૈન થશે, પછી નિન્દાનો અવકાશ જ ક્યાં રહ્યો? ઉભયની, બ્રાહ્મણોની તેમ જ જૈનોની, બંનેના ગ્રન્થો એકઠા કરી એમાંથી આધ્યાત્મિક ઉચ્ચ જીવનને ઉપયોગી થતા આચારવિચાર જીવનમાં ઊતારવાની ફરજ છે.

પ્રાચીન ભારતના તત્ત્વજ્ઞાનના અભ્યાસીને સૂત્રકૃતાંગમાં નોંધેલા વિવિધ જૈનેતર સિદ્ધાન્તો જાણવા જેવા અને રસ ઊપજાવે એવા છે. એવી જ નોંધ બૌદ્ધ ધર્મના બ્રહ્મજાલસુત્તમાં પણ મળે છે. પણ એ સિદ્ધાન્તોના સમયનો પ્રશ્ન તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસકારને મૂંઝવે એવો છે. બૌદ્ધ ત્રિપિટકો અને ખાસ કરીને તદન્તર્ગત બ્રહ્મજાલસુત્ત ઇ. સ. પૂ. ૨૦૦ વર્ષ પહેલાં મૂકી શકાય એમ નથી એમ એની ભાષાના સ્વરૂપ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે. જૈન આગમના સર્વથી પ્રાચીનમાં પ્રાચીન ગ્રન્થો, જે મહાવીરસ્વામીથી પણ પૂર્વેના માનવામાં આવે છે, એ 'પૂર્વ' નામથી પ્રસિદ્ધ છે. અને તે, પછીની 'દ્વાદશ અંગ' નામની ગ્રન્થાવલિમાં બારમું અંગ જે 'દૃષ્ટિવાદ' કહેવાતું, તેમાં દાખલ કરવામાં આવ્યા હતા; પરંતુ કાળબળે બારમું અંગ આખું લુપ્ત થયું અને તે સાથે પૂર્વો પણ ગયાં! એ દૃષ્ટિવાદ અને પૂર્વો હયાત હોત, તો એમાં જૈનેતર દૃષ્ટિની બહુ હકીકત આપણને મળત, અને એ પુસ્તકો મહાવીરસ્વામીની પહેલાંનાં હોવાથી, એ દૃષ્ટિઓના સમયના પ્રશ્નનો પણ કાંઇક અંશે નિર્ણય થઈ શકત. પરંતુ ઉપર કહ્યું તેમ એ નષ્ટ થવાથી સૂત્રકૃતાંગ બીજાં અંગોની પેઠે સુધર્માસ્વામી, જેમનો જન્મ ઇ. સ. પૂર્વે ૬૦૭ માં થયેલો મનાય છે, એમણે મહાવીરસ્વામીના નિર્વાણ પામ્યા પછી પોતાના શિષ્ય જમ્બુસ્વામીને કહ્યું. અને ઇ. સ. પૂર્વે પહેલા શતકમાં પાટલિપુત્રમાં મળેલા સંઘે જૈન આગમના સંરક્ષણનો ભારે પ્રયત્ન કરી, આગમને અમુક રૂપમાં સ્થિર કર્યાં. તે પછી કેટલેક કાળે, ઇ. સ. ૪૫૪ માં દેવર્ધિગણિના પ્રમુખપદે વલભીપુરમાં જૈન સંઘ મળ્યો એણે આગમોને વ્યવસ્થિત અને પત્રારૂઢ કર્યાં. આ રીતે, આપણે હાલ જે રૂપમાં એ ગ્રન્થો જોઈએ છીએ એ રૂપમાં જૈન આગમ

મહાવીરસ્વામી પછી લગભગ એક હજાર વર્ષ પછીના છે. ઓછીવત્તી આ સ્થિતિ પ્રાચીન બૌદ્ધ અને બ્રાહ્મણ ગ્રન્થની પણ છે. પણ જે શ્રદ્ધા અને માનથી પ્રાચીન ગ્રન્થો—અને તે પણ ધર્મના પ્રાચીન ગ્રન્થો—આપણી પ્રજા સાચવે છે, તે ધ્યાનમાં લેતાં, ઉપલબ્ધ ગ્રન્થો એના શબ્દાંશમાં ભલે કાંઈક ભિન્ન હો, પણ એના અર્થાંશમાં તો એ લગભગ યથાપૂર્વ રક્ષિત હશે એમ માનવું અપ્રમાણ નથી. આ રીતે સૂત્રકૃતાંગ પ્રાચીન દૃષ્ટિઓના સ્વરૂપ ઉપર બહુ પ્રકાશ પાડે છે અને એને બૌદ્ધ બ્રહ્મજાલસુત્તમાં કરેલા નિરૂપણથી સ્વતન્ત્ર પુષ્ટિ મળે છે. એ દૃષ્ટિઓનું આ પુસ્તકના ઉપોદ્ઘાતમાં સારૂં સ્પષ્ટીકરણ થએલું છે. એટલે એ સંબન્ધી પિષ્ટપેષણ કરવાની જરૂર નથી. તથાપિ એક વસ્તુ ઉમેરું. એમાં ઉલ્લેખાએલા વાદો પુરાણા સિદ્ધાન્તોનાં વિકૃત રૂપ જણાય છે, અને એ વિકૃતરૂપે શ્રીમહાવીરસ્વામીના સમયમાં એ લોકમાં પ્રચલિત હશે એમ અનુમાન કરવું પડે છે. તેમાં, મૂળ રૂપમાં પણ એ સર્વ વાદો અનેકાન્ત જૈન દૃષ્ટિએ અપૂર્ણ સત્ય છે એ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે. અને સહુથી મ્હોટી વાત લક્ષમાં રાખવાની છે તે એ કે, અત્રે કરેલા જૈન ઉપદેશ પ્રમાણેઃ

"જ્ઞાનમાત્રનો સાર તો આ જ છે કે, કોઈ પણ જીવની હિંસા ન કરવી. પ્રાણીઓનું સ્થાવર હોવું કે જંગમ એ અમુક ચોકસ કારણોને લીધે હોય છે. બાકી બધાં જ જીવભાવે સમાન છે. તેમાય જંગમ પ્રાણીઓ વિષે તો આ સ્પષ્ટ સમજાય એવું છે. એટલે, પોતાની જેમ કોઇને દુઃખ નથી ગમતું. માટે કોઈની હિંસા ન કરવી. અહિંસાનો સિદ્ધાંત તે આ જ છે. માટે મુમુક્ષુએ ચાલવામાં, સૂવાબેસવામાં તથા ખાવાપીવામાં સતત જાગૃતિ ભેર સંયમી ને નિરાસક્ત રહેવું તથા માન, ક્રોધ, માયા ને લોભ તજવાં. આ પ્રમાણે સમ્યક્ આચારવાળા થઈ, તથા કર્મો આત્માને ન લેપે એ સારું અહિંસા, સત્યાદિ પાંચ મહાવ્રતોરૂપી સંવર (એટલે કે છત્ર) દ્વારા સુરક્ષિત બનવું; અને એમ કરી, કર્મબંધનના આ લોકમાં પવિત્ર ભિક્ષુએ પૂર્ણતા પ્રાપ્ત કરતાં સુધી રહેવું." (પૃ૦ ૭૮-૯).

[વસન્ત, માઘ-ચૈત્ર ૧૯૯૩]

પ્રાસંગિક ચર્ચા અને નોંધ

૧

ઉદ્દેશ, નામ તથા સૂત્ર*

હ્રુદયદ્રવ્ય ઉકળાશે જ્યારે પર્વત તો ઉંચળાશે—નર્મદાશંકર
કહીં લાખો નિરાશામાં અમર આશા છુપાઇ છે.

—મણિલાલ નભુભાઈ

सत्य ज्ञान, અને **अनन्त**–સ્વરૂપ પરમાત્માનું સ્મરણ કરી, આજથી ગુજરાતની સેવામાં આ એક નવીન માસિક અર્પણ કરવામાં આવે છે.

આ માસિકનો ઉદ્દેશ તથા નામ અને સૂત્ર સંબન્ધે બે શબ્દો કહેવાની જરૂર છે.

ઉદ્દેશ

૧ જે કાલનિયમને અનુસરી આજથી પચાશેક વર્ષ ઉપર 'બુદ્ધિપ્રકાશ' અને 'બુદ્ધિવર્ધક' નો જન્મ થયો હતો અને વીશેક વર્ષ ઉપર 'પ્રિયંવદા'–'સુદર્શન' અસ્તિત્વમાં આવ્યાં, એ જ નિયમાનુસાર આજ આ "**वसन्त**" નો પ્રાદુર્ભાવ થાય છેઃ આપણો છેલ્લા પચાસ વર્ષનો ઇતિહાસ અવલોકીશું તો જણાશે કે એ દરમિયાન આપણા આચાર વિચાર અને કર્તવ્યભાવનાના સ્વરૂપમાં અનેક ફેરફારો થઈ ગયા છે—કેટલાક જૂના પ્રશ્નો આજ પતી ગયા છે, કેટલાક નવીન પદ્ધતિએ ચર્ચાવા લાગ્યા છે; કેટલાક નવા ઉત્પન્ન થયા છે, અને કેટલાક થવાની શરુઆતમાં છે. આવી સ્થિતિમાં, સમયનું યોગ્ય પ્રતિબિમ્બ ઝીલે, અને એના જીવનવિકાસમાં કાંઇક પણ સહાય થાય એવા એક માસિકની ગુજરાતને બહુ જરૂર છે, અને એ જરૂર થોડી ઘણી પણ—કાંઇક સન્તોષકારક રીતે—પૂરી પાડી શકાય તો ઠીક, એ આ નવીન ઉપક્રમનો ઉદ્દેશ છે.

૨ બીજો ઉદ્દેશ યથાશક્તિ ગુજરાતી સાહિત્ય વધારવાનો છે. અમારા વિદ્વાન મિત્રોને સ્મરણ કરાવવાની જરૂર નથી કે દેશનો સર્વ ઉત્કર્ષ એના સાહિત્ય ઉપર પુષ્કળ આધાર રાખે છે. Revival of Learning યાને ઇ. સ. ૧૩–૧૪ મા સૈકા પછી યૂરોપમાં થએલા વિદ્યાના પુનરુજ્જીવનને પરિણામે, યૂરોપના અર્વાચીન સુધારાનો ઉદય થયો હતો; આજ ઓગણીસમી સદીનું યૂરોપ જે 'સ્વાતન્ત્ર્ય' 'સમાન હક' આદિ વિચારોનો લાભ ભોગવે છે એનું આદિકારણ, ૧૭૮૯ ના ફ્રેન્ચ રેવોલ્યૂશનને ઊપજાવનાર, ફ્રેન્ચ સાહિત્ય જ હતું; અને ઇંગ્લંડના ઇતિહાસમાં

* વસન્તના પહેલા જ અંકમાં છપાએલો, આ વસન્તના ઉદ્દેશ, નામ અને સૂત્ર વિષેનો લેખ છે.

ઇલિઝાબેથ અને વિક્ટોરિયાના સમયેા સૌથી પ્રતાપી થઈ ગયા એમાં પણ તે તે સમયના આરંભમાં થએલું સાહિત્ય જ કારણ છે. માટે આપણી ધાર્મિક સાંસારિક રાજકીય આદિ સર્વ પ્રવૃત્તિઓને જ્ઞાન, બળ અને ગતિ આપનારૂં વિશાળ સાહિત્ય ઉત્પન્ન કરવાની જરૂર છે.

આ સાહિત્ય અંગ્રેજીમાં લખાય એ ઠીક છે, પણ એ કરતાં પણ અધિક જરૂર ચાલુ દેશી ભાષામાં લખવાની છે. અંગ્રેજી શિક્ષણ ગમે એટલું વધારશેા, પણ છેવટે એક એવેા મ્હેાટેા પ્રજાવર્ગ રહેશે કે જેને એ પહેાંચી શકવાનું નથી જ. એ વર્ગ ઉપર દેશહિતનેા મુખ્ય આધાર હેાવાથી, એની ‘કૂપમંડૂક’તા દૂર કરવી—એની જ્ઞાનમર્યાદા વિસ્તારવી—એ આપણા વિદ્વાનવર્ગનું મુખ્ય કર્તવ્ય છે. એ કર્તવ્ય જાતે યથાશક્તિ કરવું, અને અન્યને કરવા તરફ પ્રેરવા એ આ પત્રનેા ઉદ્દેશ છે.

આ બે ઉદ્દેશેા સિદ્ધ કરવા માટે વિદ્વાન લેખકેા જોઈએ. એવા લેખકેા મળવા વા નવીન ઉત્પન્ન થવા અશક્ય છે? પચાસ વર્ષથી આપણા ઇલાકામાં યુનિવ્હર્સિટિ સ્થપાઇ છે, અને પ્રત્યેક વર્ષે સંખ્યાબંધ ગ્રેજ્યુએટેા તૈયાર થાય છે. એએા પેાતાના અજ્ઞાન બન્ધુઓને કાંઇકિ પણ નવીન જાણવા જેવું કરી શકે એમ નથી? તેએા પેાતે માંહ્યોમાંહ્ય ગુજરાતી દ્વારા પેાતાના વિચાર સરખાવે, તેા એમનું પેાતાનું જ્ઞાન પણ વધારે ચેાક્સ સ્પષ્ટ તેજસ્વી અને અન્તરમાં સુપ્રતિષ્ઠિત અને અનુસ્યૂત ન થાય? આપણે ‘યુનિવ્હર્સિટિમાં વર્નાક્યુલર દાખલ કરેા’ એમ ઉચ્ચ અવાજે માગણી કરીએ છીએ, પણ એ વિષયમાં આપણું પેાતાનું જ કર્તવ્ય આપણે પેાતે કેટલું થેાડું કરીએ છીએ! મ્હેાટા ગ્રન્થેા લખવા જેટલી સર્વની શક્તિ ન હેાય, શક્તિ હેાય તેા ફુરસદ ન હેાય, પણ એક ગુજરાતી માસિક વાંચવાની, એમાં લખવાની, એને સુધારવાની, અને એને સર્વ રીતે સારી સ્થિતિમાં મૂકવાની પણ કૃપા ન કરીએ? બંગાળી ભાષાનું સાહિત્ય કેવું વિશાળ છે એ સર્વના જાણવામાં છે. તામિલ ભાષામાં તેા જૂના વખતથી જ મ્હેાટું સાહિત્ય છે. અને મરાઠી માસિકના એક તન્ત્રી અમને જણાવે છે કે લગભગ સેા ગ્રેજ્યુએટેાએ એમના પત્રમાં લખવાનું કબૂલ કર્યું છે. ત્યારે શું ગુજરાત જ સ્વકર્તવ્ય કરવામાં પાછળ રહેશે? ‘નહિ રહે’ એમ ઉત્તર દેવેા અમારા હાથમાં નથી એ ઉત્તર ગુજરાતે જ દેવેા જોઈએ, અને તે માત્ર મુખ થકી નહિ, પણ કૃતિદ્વારા દેવેા જોઈએ. અમે તેા માત્ર એટલું જ કહીએ છીએ કે આપણા સર્વોત્તમ અગ્રણી મિ. જસ્ટિસ રાનડે—જેમના વચનને આપણે શાસ્ત્ર જેટલું માન

આપીએ છીએ—એ વર્નાક્યુલર સાહિત્યને સર્વ દેશોદ્ધારનો પાયો ગણે છે, અને સર જેમ્સ પીલ એની અવગણનાને 'સ્વદેશભિમાનની ખામી'* કહે છે!

'સ્વદેશાભિમાનની ખામી' એ શબ્દો થોડા હૃદયવેધક નથી. ગુજરાતના સાહિત્યને ગ્રેડ્યુએટોએ—રા. ગોવર્ધનરામ, મણિલાલ, નરસિંહરાવ આદિએ—ઘણી સેવા કરી છે, તથાપિ સામાન્યરૂપે મિ. પીલના શબ્દો ખરા છે, અને એને જેમ બને તેમ આપણને લાગુ પડતા અટકાવવા એ દરેક ગુજરાતના વિદ્વાનનું કર્તવ્ય છે. એ કર્તવ્ય કરવા માટે વિદ્યા કરતાં પણ ઉત્સાહની અધિક જરૂર જણાય છે, અને તેથી અમે આ પત્રનું નામ ઉત્સાહસૂચક "**वसन्त**" પાડ્યુ છે.

"**वसन्त**" નામ અનેક પ્રાચીન વચનોનું સ્મરણ કરાવે છે, અને ઉત્તમ ભાવો સૂચવે છેઃ—

(૧) ઋગ્વેદ કહે છે કે "વસન્ત એ પુરુષ(સ્વાત્મ)યજ્ઞમાં આજ્ય (ઘૃત) સ્થાને હતો."+ વર્તમાન સમયમાં દેશોદ્ધાર માટે અતુલ સ્વાર્પણ કરવાની જરૂર છે, અને એ મહાયજ્ઞના અગ્નિને યથાશક્તિ તેજસ્વી કરવો એ આ પત્રનો ઉદ્દેશ છે. યદ્યપિ એ સ્વાર્પણ ખરૂં જોતાં તો યજમાને જ—દરેક પ્રજાજને જ—કરવાનું છે, તથાપિ એ સ્વાપર્ણને **वसन्त**, આજ્ય (ઘૃત)ની માફક અન્દર ભળીને, દેદીપ્યમાન કરી શકે; અને એટલું કરે તો એનું અસ્તિત્વ સફળ છે.

(૨) શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતામાં ભગવાન કહે છે કે "ઋતુઓમાં કુસુમાકર—વસન્ત—તે હું છું." ×વસન્ત એ આનન્દ, જીવન, અને ઉત્સાહની ઋતુ છે. અને વિશ્વમાં ખરેખરા એ ભાવોને પૂરનાર પરમશક્તિ પરમાત્મા

* "The dislike shown by University graduates to writing in their vernacular can only be attributed to the consciousness of an imperfect command of it. So curious an apathy, so discouraging *a want of patriotism*, is inexplicable, if the transfer of English thought to the native idiom were, as it should be, a pleasant exercise, and not, as I fear, it is, a tedious and repulsive trial".

Mr (Now Sir) James Peile.

+ "**वसन्तोऽस्यासीदाज्यम्**

× "**अहमृतूनां कुसुमाकरः**"

જ છે. માટે વસન્ત એ પરમાત્માની જ વિભૂતિ છે એ કહેવું યથાર્થ છે. વિશ્વનાં સર્વ ખરાં આનન્દ જીવન અને ઉત્સાહમાં પરમાત્માનું દર્શન કરવું—ઉત્તમ ગૃહ રાજ્ય સમાજ સાહિત્ય સર્વત્ર એની જ વિભૂતિ પ્રત્યક્ષ કરવી એ આ પત્રનો ઉદ્દેશ છે, અને એ ઉદ્દેશ **વસન્ત** નામથી સૂચવાય છે.

પૂર્વોક્ત ઉદ્દેશો યથાશક્તિ સિદ્ધ કરવા માટે **વસન્ત**નો પ્રાદુર્ભાવ છે, અને એ માટે મુખપૃષ્ટ ઉપર ટાંકેલાં—

इदं सत्यं सर्वेषां भूतानां मध्वस्य सर्वाणि भूतानि मधु । यश्चायमस्मिन्सत्ये तेजोमयोऽमृतमयः पुरुषो यश्चायमध्यात्मं सात्यस्तेजोमयोऽमृतमयः पुरुषोऽयमेव स योऽयमात्मेदममृतमिदं ब्रह्मेदं सर्वम् ।

અને—

सत्यान्न प्रमदितव्यम् । धर्मान्न प्रमदितव्यम् । कुशलान्न प्रमदितव्यम् । भूत्यै न प्रमदितव्यम् । स्वाध्यायप्रवचनाभ्यां न प्रमदितव्यम् ।

એ બે સૂત્રો સ્વીકારવામાં આવ્યાં છે.

(૧) શ્રુતિ કહે છે કે "સત્ય એ સર્વ ભૂતોનું મધુ (પુષ્પરસ) છે, અને સર્વ ભૂતો સત્યનું મધુ છે." એ 'મધુ'ને પોષવું, પ્રકટાવવું, ફેલાવવું એ **વસન્ત**ની પરમ ઉદ્દેશભાવના છે. એ ભાવનાનો લક્ષાંશ—એ 'મધુ'નું એક પુષ્પમાં એક બિન્દુ પણ—સન્તોષકારક રીતે ઉપજાવી શકાય તો **વસન્ત**નો જન્મ સાર્થક છે. શ્રુતિ સત્યને 'સર્વ ભૂતોનું મધુ' અને સર્વ ભૂતોને 'સત્યનું મધુ' કહે છે એ દ્વિવિધ ઉક્તિમાં બહુ ગંભીર રહસ્ય રહેલું છેઃ સત્ય એ સર્વ ભૂતોનું અન્તરતમ તત્ત્વ છે, એને બહાર તારવી કાઢવાનું છે; એટલું જ નહિ પણ સર્વ ભૂતો પણ સત્યનાં જ બનેલાં છે, અર્થાત્ સત્યને પ્રત્યક્ષ કરી આપવા માટે ગૃહ રાજ્ય સમાજ આદિ સંસ્થાઓ ઉત્પન્ન થાય છે, અને જે સંસ્થાના અન્તરમાં સત્ય નથી એ અભાવગ્રસ્ત છે, 'છે' નહિ પણ 'નથી' ગણાવા યોગ્ય છે. માટે સત્યનું સંપૂર્ણ દર્શન કરવું હોય તો વિચારમાં અને સિદ્ધાન્ત (abstract thought) માં જ થઈ શકવાનું નથી, પણ ઉત્તમ સંસ્થાઓ (institutions)રૂપે એને પરિણામ પામેલું જોવાની જરૂર છેઃ બંને એક જ સત્યનાં આન્તર (subjective) અને બાહ્ય (objective) સ્વરૂપો છે. એ સત્યના અન્તરમાં તેમ જ એની પાર સત્ય સ્વરૂપ તેજોમય

અમૃતમય પરમાત્માનો નિવાસ છેઃ જીવ અને જગત્ ઉભયના અન્તરૂમાં અને બહાર એ જ છે, ઉભય એરૂપ જ છે. એટલે—

(૧) સત્યસ્વરૂપ વિચાર(abstract thought)નું, અને

(૨) સત્ય–સ્વરૂપ સંસ્થાઓ(institutions)નું અવલોકન કરવું; અને

(૩) ધર્મને એમના મધ્યબિન્દુસ્થાને રાખવો—એ **વસન્ત**નો મુખ્ય ઉદ્દેશ ઠરે છે.

(૨) એ ઉદ્દેશ સિદ્ધ કરવા ‘ સત્ય ’ અર્થાત્ જે હોય તે યથાર્થ કહેવું, ‘ ધર્મ ’ કહેતાં કર્તવ્ય તે હંમેશાં કરવું, ‘ કુશળ ’ અને ‘ ભૂતિ ’ નામ કલ્યાણ—આબાદી એ બાબત બેદરકાર ન રહેવુ, અને ‘ સ્વાધ્યાય ’ નામ પોતાના દરેક વિષયના મૂલ ગ્રન્થનો અભ્યાસ કરવો, અને એનું ‘ પ્રવચન ’ એટલે વ્યાખ્યાન—ભાષ્ય—એનો ઇતિહાસદૃષ્ટિએ વિચાર એને આ પત્ર **સાધન**રૂપે સ્વીકારે છે.

આ ઉદ્દેશ અને સાધનની ભાવનાઓ નિરન્તર અમલમાં મૂકવી એ સાધારણ કામ નથી. વિજય તો હંમેશ પરમાત્માને જ અધીન છે, પણ ઉદ્દેશભાવના ઉચ્ચ રાખવી અને યથાશકિત એને સિદ્ધ કરવા સાધન યોજવાં એટલુ મનુષ્યનું કર્તવ્ય છે. એ કર્તવ્ય કરવા અમારા તરફથી બનતો પ્રયાસ કરવામાં આવશે, અને એ કામમાં ગુજરાતના વિદ્વાનો અમને સહાય થશે એમ આશા છે.

આટલું કહી ‘ **विहरतु हरिरिह सरसवसन्ते** ’ એ સહજ ફેરફાર કરેલી જયદેવની પંકિતના ઉચ્ચાર સાથે, આ પત્ર ગુજરાતની સેવામાં અમે અર્પણ કરીએ છીએ.

[વસન્ત, માઘ, સંવત ૧૯૫૮]

૨

સેન્ટ્રલહિંદુ કૉલેજ—બનારસ

"Man is by his constitution a religious animal".
Burke

ભોજો ભક્ત ગાઈ ગયો છે કે—

" કોટડિયે નાણાં કરી ભર બેસે, ધર્મ વિના ધન તો શોભે નહિ;
સોળે શણગાર સજે મરની સુદરી, પણ નાક વિના નારી શોભે નહિ."

ખરું છે. ધર્મ એ મનુષ્યનું "નાક" છે, એજ એની ઉત્તમોત્તમ શોભા છે, પણ જરા વિશેપ વિચાર કરતાં જણાશે કે ધર્મ માટે આ અતિ અલ્પ કહેવું છે. એથી આગળ વધીને કહી શકાય કે ધર્મ એ મનુષ્યનું રુધિર છે, પ્રાણ છે, આત્મા છે. એનું આન્તરમાં આન્તર સ્વરૂપ અને તાત્ત્વિકમાં તાત્ત્વિક રહસ્ય તે ધર્મ છે. મનુષ્યનું મનુષ્યત્વ ધર્મથી અંકાય છે એમ કહીએ તો પણ અતિશયોક્તિ નથી. "દીવાને તેલ જેટલું આવશ્યક છે" તેટલી જ ધર્મભાવના મનુષ્યને આવશ્યક છે એ સત્ય છે. છતાં, અર્વાચીન સમયમાં હિન્દુસ્થાનની યુનિવર્સિટિઓ ધર્મહીન કેળવણી આપવાનો યત્ન કરે છે. પરંતુ એ યત્ન મનુષ્ય-સ્વભાવની અને એ દ્વારા પરમાત્માની યોજનાની વિરુદ્ધ હોઈ નિષ્ફળ થયા વિના રહેશે નહિ એ નિશ્ચિત છે. હાલમાં એક સંતોષની વાત એ થઈ છે કે આ ખામી તરફ મહાન વિચાર-કર્તાઓનું અને સરકારનું સવિશેષ લક્ષ ખેંચાયું છે, અને તે એટલે સુધી કે નૉર્થ-વેસ્ટર્ન પ્રોવિન્સીઝ (વાયવ્ય પ્રાંત) માં આ ખામી સરકાર તરફથી સ્પષ્ટ રીતે કબૂલ કરવામાં આવી છે, અને એ પૂરી પાડવા માટે બનતી સગવડ કરી આપવામાં આવશે એમ ઉદાર દિલથી સરકારે જણાવ્યાનું કહેવાય છે. આ રીતે એ સ્થળે ધાર્મિક કેળવણીને ઉત્તેજન મળશે એ નક્કી થઈ ચૂક્યું છે. પણ આ ઉપરાંત વિશેષ આનન્દનું કારણ આપણને એ મળ્યું છે કે આપણા ધર્મમાં સૌથી પવિત્ર મનાતા સ્થાનમાં—કાશીમાં "સેન્ટ્રલ હિન્દુ કૉલેજ" એ નામથી એક મ્હોટી કૉલેજ સ્થાપવામાં આવનાર છે, જે હાલમાં અલ્હાબાદ યુનિવર્સિટિના અંગમાં પડશે, પણ જે જતે દિવસે, આખા હિન્દુસ્થાનમાં એની શાખાઓ સ્થપાઈ, એક સ્વતન્ત્ર યુનિવર્સિટી થઈ જશે એમ ધરાય છે.

આ કૉલેજનો ઉદ્દેશ એવો છે કે પ્રાચીન અધ્યયનપદ્ધતિને વર્તમાન કાળને અનુકૂલ સ્વરૂપમાં ઉપયોગમાં લઈ, તેને અર્વાચીન શિક્ષણ સાથે જોડી, સર્વ જ્ઞાનના આધારભૂત ધાર્મિક જ્ઞાનને વિદ્યાર્થીઓના આત્મામાં સારી રીતે સીંચવું—જેથી લૌકિક જ્ઞાન તાત્ત્વિકઉદ્દેશરહિત કે સ્વાર્થી કે મૂલ વિનાના વૃક્ષ જેવું શુષ્ક ન થઈ પડતાં, ધર્મજ્ઞાનરૂપી અમૃતરસથી સીંચાઈ એક ભવ્ય કલ્પતરુ સમાન થઈ રહે. આ કૉલેજની સ્થાપના માટે હિંદુસ્થાને પરોપકારી અને ઉત્સાહી બાઈ એની બેસન્ટનો આભાર માનવાનો છે. અને એનું સ્વરૂપ ઘણે ભાગે એ બાઇને હાથે જ ઘડાશે, એટલે આ કૉલેજ પણ પ્રાચીન અને અર્વાચીન પાશ્ચાત્ય અને અત્રત્ય કેટલાક ઉત્તમ ગુણોના સમુદાય-

રૂપ થશે એમ આશા રહે છે. વળી એ બાર્ડની મદદમાં સર રમેશચંદ્ર મિત્ર જેવા સલાહકાર છે એટલે અયોગ્ય ઉત્સાહમાં ખેંચાઈ જવાશે એમ સાધારણ રીતે કોઈએ બહુ ભય રાખવા જેવું નથી. તથાપિ અમને એટલી દિલગીરી છે કે આ યોજનાને જસ્ટિસ રાનડે અને ડૉક્ટર ભાંડારકર તરફથી અનુમોદન મળ્યું નથી. એ બે વિદ્વાનોની અને તેમાં વિશેષે કરીને મહાત્મા રાનડેની સલાહ આ કામમાં બહુ જ ઉપયોગી થઈ પડત; એટલું જ નહિ પણ અમને પોતાને તો આ ઉપક્રમ એ મહાન પુરુષની સલાહ વિના જોઈએ તેવું સ્વરૂપ ધારણ કરશે કે નહિ એ વિષે કાંઈક શંકા રહે છે એમ ખુલ્લા દિલથી કહ્યા વિના ચાલતું નથી.

હાલમાં તુરત હિંદુ ધર્મના પ્રાચીન જ્ઞાનભંડારમાંથી ઉત્કૃષ્ટ બોધદાયક વચનો કથાઓ અને પ્રસંગોનો સંગ્રહ કરી એક ગ્રન્થાવલિ રચાવવામાં આવનાર છે એમ સંભળાય છે. આ વિશે અમારૂં એટલું કહેવું છે કેઃ—

(૧) આ ગ્રન્થાવલિમાં સંસ્કૃત ભાષા ઉપરાંત આખા હિંદુસ્થાનમાં બહુધા સ્વીકારાએલી એવી ભાષાઓમાંથી—કબીર તુલસીદાસ આદિનાં—વચનોનો પણ સંગ્રહ કરવો જોઇએ જેથી ધાર્મિક જ્ઞાન સંસ્કૃતમાં જ હોઈ શકે એવી અન્ધ શ્રદ્ધા દૂર થાય તથા માત્ર મુખપાઠ કરવાને બદલે વસ્તુનો હૃદયમાં સાક્ષાત્કાર કરવા તરફ વિદ્યાર્થીઓનું વિશેષ વલણ થાય. બને તો જેમ સંસ્કૃતનો અભ્યાસ કરાવાય તેમ પાલીનો પણ સાથે જ કરાવાય તો ઠીક; તેમ ન બની શકે તો પાલીનું સંસ્કૃતમાં સ્વરૂપાન્તર કરી એ ભાષામાં પ્રતિપાદિત ઉપદેશોનો પણ વિદ્યાર્થીઓને લાભ આપવો જોઈએ.

(૨) બૌદ્ધ અને જન ધર્મનો પણ વિશાલ હૃદયથી આ યોજનામાં સમાવેશ કરવો ઘટે છે. કારણ કે એ ધર્મનો ઉપદેશ મૂલમાં બ્રાહ્મધર્મને* અંગે જ થયો હતો. અને તે તે સમયમાં પ્રવર્તમાન અનેક પ્રકારના કચરાને બ્રાહ્મણધર્મના પ્રવાહમાંથી દૂર કરવાને એ ધર્મો શક્તિમાન થયા છે.

(૩) આ ધાર્મિક ઉપદેશ શાસ્ત્રીઓ પાસે જ અપાવવાનો વિચાર હોય તો એ ભૂલ છે. ધાર્મિક બોધ સબળ અને સફળ કરવાનું સાધારણ નિયમ તરીકે એક જ સાધન છે અને તે એ કે જેણે સારી વિદ્વત્તા તથા સાધુતા—(ઉભય આવશ્યક છે)—સંપાદન કરી છે એવા વિશાળ આત્માના સંન્યા-

* હિંદુ ધર્મ માટે અમારો આ શબ્દ છે (જુવો 'આપણો ધર્મ' પૃ. ૬) 'બ્રહ્મો' ધર્મને બ્રાહ્મધર્મ કહેવડાવવાનો જરા પણ હક નથી. ઉપનિષદોનો ઊંડો અભ્યાસ ન થએલો તેવે વખતે આ ભૂલ થએલી જણાય છે.

સીઓ તથા જૈન ભિક્ષુઓ પાસે ઉપદેશ અપાવવો. આવા પુરુષો ન મળી શકે તો પછી ઉચ્ચ કેળવણીવાળા વાનપ્રસ્થાશ્રમી વિદ્વાનોને હાથે કામ લેવું. સંન્યાસ અને વાનપ્રસ્થ આશ્રમ ઉપર અમારો ભાર એટલા માટે છે કે લાંબા ધાર્મિક અનુભવ વિના, તથા એ સાથે આવતી શાંતિ વિના, તથા અસાધારણ ત્યાગ વિના, ધાર્મિક ઉપદેશમાં વિશુદ્ધિ તથા બળ આવતાં નથી; તેમ જ, ધર્મના વિષયમાં કલહપ્રિયતા પણ ઘણું કરી પરમાત્માનું ધામ સમીપ આવ્યા વિના નષ્ટ થતી નથી.

(૪) છેવટે, અમારે એટલું કહેવું જોઇએ કે આ ગ્રન્થાવલિ તથા ધાર્મિક કેળવણીની સર્વ વ્યવસ્થા બહુ વિશાળ હૃદયથી અને દીર્ઘ દૃષ્ટિથી થવી જોઇએ. નહિ તો, જુદા જુદા ધર્મ વચ્ચે અનિષ્ટ વિરોધ થશે, તથા પરિણામે હમણાં જ સ્વતન્ત્રતા પામેલી ભરતખંડની બુદ્ધિને પુનઃ અયોગ્ય શાસ્ત્રશૃંખલા પ્હેરાવાશે એ અસંભવિત નથી. આપણા દેશના પાછળના કાળના અન્ધકારને લીધે અનેક આચારવિચારો, જેને ધર્મના તાત્ત્વિક સ્વરૂપ સાથે બહુ લેવા દેવા નથી અને જેમાં મનુષ્ય બુદ્ધિએ અને આપણા શાસ્ત્રકારોએ પણ અનેક મતભેદ દર્શાવ્યા છે, તેને ધર્મનું ઘણીકવાર આગ્રહ પૂર્વક તત્ત્વ માનવામાં આવે છે પરંતુ તેવા અંશોને જો આ કૉલેજ ધર્મની કેળવણીમાં પ્રવેશ કરવા દેશે તો તેથી અત્યન્ત હાનિ થવાનો સંભવ છે. એમ અમારૂં માનવું છે.

આપણા કેટલાક વિદ્વાન્ દેશહિતૈષીઓ પણ નીતિ અને ધર્મની કેળવણી શાળામાં નહિ પણ ગૃહમાં જ આપી શકાય એમ દર્શાવે છે તે કાંઇક આવા જ ભયથી હોવું જોઇએ. મિ. જસ્ટિસ્ રાનડેએ ઍલેકઝાન્ડ્રા ગર્લ્સસ્કૂલમાં હમણાં જ આ મત ઉપર ભાર મૂકયો છે, તથા શાળામાં ધાર્મિક શિક્ષણ આપવા વિરુદ્ધ કેટલાક વિચારો દર્શાવેલા પ્રતીત થાય છે; પરંતુ તેમાં પણ ઉપરના ભયની દૃષ્ટિએ જ એમનું એમ કહેવું થયું હશે એમ અનુમાન કરવું ઘટે છે. સ્ત્રીકેળવણી નીતિ સુધારવાના સાધનમાંનું એક મુખ્ય સાધન છે એ કરતાં આગળ જઈ, ધાર્મિક કેળવણી સર્વથા નિરર્થક છે એમ પ્રતિપાદન કરવાનો એમનો અભિપ્રાય હોય એમ માનવાને કારણ નથી. કેમકે આજથી ત્રણેક વર્ષ ઉપર વિલ્સન કૉલેજમાં એક પ્રસંગે બોલતાં એ વિદ્વાને જ આપણા કૉલેજ-વિદ્યાર્થીઓના ધર્મ પ્રતિ અનાદર સંબંધે બહુ શોક દર્શાવ્યો હતો, તથા ધર્મનો અભ્યાસ સ્થૂલ દૃષ્ટિએ ગમે તેવો નિરર્થક લાગે પણ સૂક્ષ્મ વિચાર કરતાં એનું બહુ જ પ્રયોજન છે એમ સ્પષ્ટતાથી

જણાવ્યું હતું. આ સર્વ જોતાં આ પ્રસંગે એ મહાત્માનું તાત્પર્ય ધાર્મિક કેળવણીરૂપી સાધ્ય વિરુદ્ધ નહિ પણ એના સાધનવિરુદ્ધ હતું એમ કલ્પવું યોગ્ય છે.

ત્યારે જો ધાર્મિક કેળવણી અપાય એ સર્વાનુમતે ઇષ્ટ છે તો પછી એ શાળામાં આપવી કે ગૃહમાં એ બીજો પ્રશ્ન છે. ગૃહમાં ધાર્મિક–શિક્ષણ આપવું જ જોઈએ એ નિઃસંશય છે કેમકે ગૃહનો આ વિષયમાં એવો અનેકદેશી સંબંધ છે કે જેટલી અસર એ કરી શકે છે એનો દશાંશ પણ શાળા કરી શકે એમ નથી; અને આ જોતાં, ઊછરતાં બાળકોને ગૃહમાં ધર્મશિક્ષણ વિના રહેવા દઈ શાળાની ખામી કાઢનાર માબાપોનો થોડો દોષ નથી પરંતુ એક તરફથી ગૃહકેળવણીની આવશ્યકતા સ્વીકારી, તથા શાળાદ્વારા જે ધાર્મિક શિક્ષણ અપાય એમાં પૂર્વોક્ત ભય રહે છે એનું સ્મરણ રાખી, તથા કવિતા અને ધર્મ શીખવ્યાં શીખવાતાં નથી એ વાત પણ કેટલેક અંશે સત્ય છે એટલું કબૂલ કરી, અમારે એટલું ઊમેરવું જોઈએ કે આ સાથે જ બીજી તરફથી શાળા–કેળવણીની તર્ફેણમાં નીચેના વિચારો ધ્યાનમાં લેવાના છે, જે એ કેળવણીની સર્વથા વિરુદ્ધ મત ધરાવનારા વિદ્વાનો પ્રતિ અત્યન્ત માનપુરઃસર અમે અત્રે મૂકીએ છીએ.

એક તો ગૃહમાં ધર્મ એના સમસ્ત બંધાએલા સ્વરૂપમાં જ દૃષ્ટિ આગળ સ્ફુરે છે. પરંતુ એના કારણસ્વરૂપાદિનો વિચાર કરવાને ગૃહમાં સાધારણ રીતે અવકાશ રહેતો નથી, અને તેથી ઘણીકવાર ધર્મને અકારણ માની બાલકો એ તરફ ઉપેક્ષાદૃષ્ટિએ જુવે છે. ગૃહકેળવણીની આ ખામી પૂરી પાડવા માટે શાળાની જરૂર છે.

બીજું, જ્યારે ઇંગ્લંડ જેવા દેશમાં પણ આ પ્રકારની કેળવણી માટે કેવળ ગૃહ ઉપર આધાર રાખવામાં આવતો નથી, તો પછી હિંદુસ્થાનને માટે અપવાદ શા માટે હોવો જોઈએ? હિંદુસ્થાનમાં પરસ્પર વિરોધી અનેક ધર્મો છે એ ખરી વાત છે. પણ અમને લાગે છે કે વિરોધ શમાવવાનો એક માર્ગ જ આ છે કે ઉચ્ચ પ્રકારની—ધર્મના સામાન્ય સ્વરૂપની—વિદ્યાર્થીઓને કેળવણી આપવી; જેથી પરસ્પર માનભરી દૃષ્ટિએ—ધર્મના વિષયમાં બેદરકારીથી નહિ પણ માનભરી દૃષ્ટિએ—તેઓ જોતાં શીખે.

ત્રીજું, પાઠશાળામાં લૌકિક શિક્ષણની સાથે સાથે ધાર્મિક શિક્ષણ આપવાથી લાભ એ છે કે ધર્મ અને લૌકિકજ્ઞાન પરસ્પર સંબંધમાં આવી, પરસ્પર ઘસાઈ યોગ્ય સમન્વય પામે છે.

વળી, આ ધાર્મિક કેળવણીની બાબતમાં હિંદુસ્થાનનિવાસી બધી કોમોમાં અમને હિંદુઓ જ સૌથી વધારે કમનસીબ લાગે છે. કારણ કે અંગ્રેજોને માટે સ્વધર્મશિક્ષણપુરઃસર લૌકિક શિક્ષણ આપનારી અત્રે અનેક કૉલેજો છે અને મુસલમાનો માટે પણ સર સૈયદ અહમદના ભગીરથ પ્રયત્નને પરિણામે અલિગઢ પાઠશાળા સ્થપાઈ છે, જેમાં ધાર્મિક શિક્ષણ માટે સ્પષ્ટ યોજના છે અને એ પાઠશાળાનો વિસ્તાર કરવા હજી પ્રયત્ન જારી છે. ખરું છે કે પારસીઓ માટે આમાંનું કાંઈ નથી. પણ પારસીઓની સંખ્યા બહુ થોડી છે, અને જો કે હાલમાં એમને ધાર્મિક કેળવણી મળવા માટે પાઠશાળાઓમાં ગોઠવણ નથી, તો પણ જતે દિવસે એ સંબંધી કાંઈક વિચાર થયા વિના રહેશે નહિ; કારણ કે એ ઉત્સાહી કોમ છે, અને એકવાર એ બાબત એમના લક્ષમાં ચોંટી તો પછી એ ખામી દૂર કરવામાં જરા પણ વિલંબ થશે નહિ એ નિઃસંશય છે.

ત્યારે ટૂંકામાં આ કૉલેજ સંબંધે અમારો નમ્ર અભિપ્રાય એવો છે કે હિંદુસ્થાનના ખરા ઉદ્ધારનો મંત્ર આ રૂપે દૃષ્ટિગોચર થયો છે, પણ તે **યોગ્ય વિધિપુરઃસર પ્રયોજવામાં આવે તો જ.** સારી રીતે થતાં એનાથી જેટલો લાભ ધારવામાં આવે છે તેટલું જ ખરાબ રીતે થતાં નુકસાન થવા સંભવ છે. નુકસાન ન થતાં લાભ થાય એનો આધાર આ યજ્ઞના ઋત્વિજોના ઉપર છે. સર્વનો આધાર હિંદુસ્થાનના અદૃષ્ટ ઉપર છે.*

[સુદર્શન, જૂન ૧૮૯૯]



* આમાં અમે નવીન શું કહ્યું? એટલું જ કે આ અસાધારણ બારીકીનો પ્રસંગ છે, અને આથી કેવળ લાભ માની જેઓ આનંદમાં આવી જતા હોય તેમને એની સાથે જ જોડાએલા અસાધારણ જોખમ ઉપર લક્ષ રાખવા વિનંતિ છે. સામાન્ય રીતે તો અમે આ ઉપક્રમને સ્તુત્ય માનીએ છીએ જ. અમારું કહેવું કદાચ કેટલાકને મન્દસ્તુતિ જેવું લાગશે. મન્દસ્તુતિ તો છે જ, પરંતુ અમારી દૃષ્ટિએ એ જ સત્ય અને ન્યાય્ય દીસે છે એટલે તે કહ્યા વિના ચાલતું નથી. પ્રકૃત વિષયની અમારી પ્રશંસા કાંઈક મંદ છે એટલા ઉપરથી અમારો બ્રાહ્મધર્મ પ્રતિ ઉત્સાહ પણ મન્દ છે એમ અનુમાન કરનારને અમારો એટલો જ ઉત્તર છે કે અમને અમારા (બ્રાહ્મ)ધર્મ ઉપર અત્યન્ત—અમારું હૃદય ધારણ કરી શકે તેટલો—

૩

આપણા ધાર્મિક ઉદ્ધારનો માર્ગ

(" International Journal of Ethics "–'ઇન્ટર્નેશનલ જર્નલ ઓફ એથિક્સ' એ નામના પત્રમાં મિ. એ. ઈ. ટેલર નામે એક ગૃહસ્થે " Mind and Nature "–" મનુષ્યહૃદય અને પ્રકૃતિ "—એ નામનો એક લેખ લખ્યો છે. એમાં, પ્રકૃતિની મનુષ્યહૃદય ઉપર કેવી સ્પષ્ટ અસર થાય છે, પ્રકૃતિ મનુષ્ય સાથે કેવી વાતચીત કરી રહી છે, એ બતાવ્યું છે. એ ગૃહસ્થ ત્યાં સુધી કહે છે કે જડ ગણાતી પ્રકૃતિ વસ્તુતઃ ચેતન પદાર્થોના એક સમાજ રૂપ છે–જેમાંના દરેકને જ્ઞાનની અને ઇચ્છા-પ્રયત્નની શક્તિ છેઃ

" Nature, too, if its independent existence is to be anything more than a mere word, must be in reality a society of percipient and conative subjects. Either this, or a mere assemblage of 'ideas in my head'; there is no third possibility which can so much as be stated in intelligible language."

" Few of us can have gone through life without some experience of those special moods in which the aspects of external Nature are found to correspond marvellously with our own moral being. Whatever pedants may say to the contrary, it is a certain fact that there are aspects of Nature which have an inexplicable sympathy with all that is purest, kindliest and most strenuous in our own human nature. If you doubt it, try the effect of a morning alone in a firewood in early summer, and you will find that

---

ભાવ છે, બ્રાહ્મધર્મનો પુનરુદ્ધાર જોવા અમારા બન્ધુઓને જેટલી ઉત્સુકતા હશે તેટલી જ અમને પણ છે. પરંતુ ઉત્સાહના પૂરમાં તણાઈ ખડક ઉપર અથડાવા અમે રાજી નથી. માત્ર ખડકોનું અસ્તિત્વ સ્વીકારી એ સ્વીકારાનુસાર વર્તન રાખવાથી જ શ્રેય છે એટલુ સૂચવવાથી ઉત્સાહની મન્દતા જણાતી હોય તો તે અપવાદ સહન કરવા અમે તૈયાર છીએ.

Wordsworth's lines about the moral effects of an impulse from a vernal wood are no mere idle fancy. You may not, strictly speaking, learn any new proposition in the moral sciences from a morning spent with the Mother in one of these moods, but indisputably you come away with all that makes for goodness and truth in you strengthened by the encounter.........Now it is easy to dismiss facts like these as the effects of imagination; but the problem they present is not to be got rid of in any such summary way."

અત્રે જણાવેલી પ્રકૃતિની (બાહ્ય પ્રકૃતિની) ચેતનતા આપણા શાસ્ત્રોમાં બહુ સ્પષ્ટ રીતે સ્વીકારેલી છેઃ પ્રકૃતિના પ્રત્યેક પદાર્થની 'અભિમાની દેવતા' હોય છે એ વિચાર આપણા દેશમાં ભાગ્યે જ કોઈને અજાણ્યો હશે. પ્રકૃતિની મનુષ્યહૃદય ઉપર ગૂઢ અને અવર્ણ્ય અસર છે એ સિદ્ધાન્ત ઉપર, આપણાં શાસ્ત્રોમાં ઉપદેશેલી ધાર્મિક કેળવણીનો મ્હોટો ભાગ રચાએલો છે. આ કારણથી જ શાસ્ત્રોમાં નદી—પર્વત—સમુદ્ર આદિ સ્થાને તીર્થો સ્થાપ્યાં છે, શરદ્ વસન્ત આદિ ઋતુયજ્ઞની વ્યવસ્થા બાંધી છે, અને મનોહર રીતે મનુષ્યને પ્રકૃતિની સાથે નિકટ સંબન્ધમાં લાવે એવાં વ્રત–પૂજનાદિક કલ્પ્યાં છે. અમને લાગે છે કે જ્યારથી આ દેશમાં, માત્ર બાહ્ય વિધિ રહીને, પ્રકૃતિ સાથે મનુષ્યહૃદયનો જીવન્ત સંબન્ધ બન્ધ થયો, ત્યારથી આપણી ધાર્મિક અવનતિ શરૂ થઈ. હજી હજારો હિન્દુઓ બદરિકાશ્રમ-નર્મદાતટ-ગોદાવરી–પંચવટી આદિની યાત્રા કરે છે, આશ્વિન માસમાં નવાંકુર રૂપે જગદંબાનું યજન કરે છે, નવીન ધાન્ય દેવને ધરાવી પોતે જમે છે, પૂર્ણ ચન્દ્રનું લલિત રીતે પૂજન કરે છે, કાર્તિકી પૂર્ણિમાએ યાત્રાએ જાય છે અને સરિત્સંગમમાં ન્હાય છે, અને એ જ પ્રમાણે ત્રણે ઋતુમાં ભિન્ન ભિન્ન રીતે પ્રકૃતિ દ્વારા પરમાત્માને પામવા યત્ન કરે છે—છતાં એ સર્વ યત્નો નિષ્ફળ જતા લાગે છે. એનું કારણ એટલું જ કે હવે એ જડ વિધિ થઈ રહ્યા છેઃ આપણા લોકો 'પ્રકૃતિ' એવો પદાર્થ જે ભાગ્યે સમજે છે, એની સમક્ષ મનુષ્યહૃદય ખુલ્લું મુકી એમાં પ્રકૃતિનો પવિત્ર અગ્નિ શી રીતે ભરવો એ તેઓ સર્વથા ભૂલી ગયા છે.

ઉપરના 'common-place'—તદ્દન સાધારણ—લાગતા અંગ્રેજી

ઊતારાને દિગ્દર્શન માટે ઉપયોગમાં લેવામાં અમારો ઉદ્દેશ આટલો નમ્ર અભિપ્રાય વાચક આગળ મૂકવાનો છેઃ તે એ કે અમારા ધારવા પ્રમાણે પ્રાર્થના–સમાજ બ્રહ્મ–સમાજ આર્ય–સમાજ આદિ ધાર્મિક સુધારાની સંસ્થાઓ ખોટે માર્ગે યત્ન કરે છે—મૂર્તિ પૂજા ખોટી છે, વ્રત–વ્રતીલાં ખોટાં છે, પુરાણો ખોટાં છે, બ્રાહ્મણો સ્વાર્થી હતા, એમણે જ હિન્દુસ્તાન ડૂબાવ્યું છે ઇત્યાદિ વિચારોથી આપણો ધાર્મિક ઉદ્ધાર કદી પણ થવાનો નથી. આપણી પ્રાચીન ધર્મવ્યવસ્થા બહુ ઉત્તમ સિદ્ધાન્તો ઉપર રચાએલી છે, એ વ્યવસ્થા બાંધનારે ઋષિજનોને મનુષ્યની ધાર્મિકતા ખીલવવાના અસંખ્ય માર્ગો અનુભવથી પરિચિત હતા—એનો પૂર્ણ લાભ લેવો એ આપણું કર્તવ્ય છે. બીજી કોઈ પ્રજાના પૂર્વજોએ એમના બાલકો માટે આટલી બધી ધર્મસમૃદ્ધિ મૂકી નથી, અને આપણે એ ધર્મસમૃદ્ધિનો લાભ લઈ ન જાણીએ, એને નકામી ગણી ફેંકી દઈએ તો આપણા જેવા કોઈ જ મૂર્ખ નહિ. આપણી પ્રાચીન સંપ્રદાયપ્રાપ્ત ધર્મવ્યવસ્થા છોડી ન દેતાં, ઉચ્ચ સંસ્કારો પ્રાપ્ત કરી એ વ્યવસ્થાનું પૂર્ણ રહસ્ય સમજવુ, અને એ વ્યવસ્થાની જીવન્ત અસર નીચ આવવું—એ જ આપણા ધાર્મિક ઉદ્ધારનો ખરો માર્ગ લાગે છે.

[વસન્ત, માઘ ૧૯૫૯]

૪

દેશાન્તરોની ધાર્મિક સ્થિતિ

હાલના ઇટાલિની ધાર્મિક સ્થિતિ વિષે લખતાં, એક લેખક ઇંગ્લંડનાં અને ઇટાલિનાં ગામડાંના લોકોની ધાર્મિક સ્થિતિ નીચે પ્રમાણે સરખાવે છેઃ—

"With all allowance for a considerable minority who have rejected Christianity, there can be no doubt that by far the greater part of the Italian people profess and practise the Catholic religion. The churches are numerous and generally well attended.........There is something beautiful and touching in the unanimity of an Italian village in matters of religion. The English visiter may be moved to righteous envy when he observes the whole population flocking together to the house of God, and

compares with this pleasant scene some village at home, where a greater part of the population spends the Sunday morning in bed, and the rest of the day in the public-house or at the street corner; where those who worship, worship in hostile church or chapel; where most of those who worship in church think they have fulfilled the obligations of Sunday by listening to Matins, and where only a tiny minority offer the the Lord's Service on the Lord's day."

તાત્પર્ય કે કૅથૉલિક ઇટાલિના ગામડાઓમાં લોકો જે ઉત્સાહથી દેવળમાં એકઠા થાય છે, અને આખા ગામડામાં ધર્મની જે એકતા હોય છે—એમાંનું પ્રોટેસ્ટન્ટ ઇંગ્લંડમાં કાંઈ જ જોવામાં આવતું નથી: ઇંગ્લંડના ગામડામાં જોશો તો રવિવારે સ્હવારે કેટલાક હજી તો પથારીમાં જ પડેલા હશે! બાકીનો દિવસ કલાલના ઘરમાં અથવા એવે જ ખરાબ ઠેકાણે ગાળતા હશે! કેટલાક એક સંપ્રદાયના દેવળમાં જશે તો બીજા બીજા સંપ્રદાયના દેવળમાં જશે, અને પ્રાર્થના-સંગીત સાંભળ્યું એટલે રવિવારનું કર્ત્તવ્ય પૂરૂં થયું!

પારકાની અધાર્મિકતાથી પોતાની અધાર્મિકતાનો બચાવ કરે એ હૃદય અધમમાં અધમ હોવું જોઈએ: એવા ઉપયોગને માટે અમે ઉપરનો ઊતારો આપ્યો નથી. અમે આમાંથી જે ઉપદેશ કાઢવા માગીએ છીએ તે એ છે કે (૧) ઇંગ્લંડમાં ક્રિશ્ચયન ધર્મ બરાબર પળાય છે, અને આપણો દેશ જ અધાર્મિકતાથી ભરેલો છે એવા વિચારથી આપણા ધાર્મિક ઉદ્ધાર પરત્વે નિરાશ ન થતાં, એમાં જે જે સુધારા કરવા જેવા છે એ ઉત્સાહ પૂર્વક કરવા જોઇએ; (૨) બીજી એક વાત એ સમજવામાં આવે છે કે સ્વતન્ત્ર વિચારપ્રધાન ધર્મથી ધાર્મિક ઐક્યનો ભંગ થાય છે, અને વ્યવસ્થિતસંપ્રદાયસિદ્ધ ધર્મનું અનુસરણ આ ઐક્યને અનુકૂલ છે: આ કૅથૉલિક ધર્મનું પ્રોટેસ્ટંટ ધર્મથી ચઢતાપણું—માટે ધર્મની જડતા દૂર થાય એટલે અંશે વિચારનો પ્રવેશ થવા દઈ, સામાન્ય લોકને માટે અમુક વ્યવસ્થિત ધર્મ રહે એ ઠીક છે;* (૩) મનુષ્યહૃદય એવું વિશાળ ગંભીર અને અનેકતાનું ભરેલું છે કે

* મિ. ચાર્લ્સ બૂથ જેવો એક પ્રોટેસ્ટન્ટ લેખક પણ લંડનના ધર્મો સંબન્ધી એના એક નવા પુસ્તકમાં રોમન કૅથૉલિક ધર્મની કેટલીક ઉત્કૃષ્ટતા નીચે પ્રમાણે કબૂલ કરે છે:—

એને સ્વાભાવિક રીતે વિકસવા દેતાં જ એમાંથી વિવિધ પ્રકારના ધાર્મિક ભાવો ઉદ્‌ભવી આવે છે, અને આ રીતે વિવિધ ધર્મપંથો અને સંપ્રદાયો જન્મ પામે છે. પણ એ સર્વ પંથ–સંપ્રદાયની પાછળ ધાર્મિક એકતા હોવી જોઇએ. આપણે ત્યાં આવા અનેક પંથો હોવા છતાં, આવી એકતા સંપાદન કરવી અશક્ય નથી. આપણો કેળવાએલો વર્ગ ઇતિહાસદૃષ્ટિએ જોશે તો આપણા સર્વ પંથો—જૈન અને બૌદ્ધ ધર્મ સુદ્ધાં—મળી એક જ ધર્મ-સરિતાનો પ્રવાહ બને છે. અને આપણો અભણ વર્ગ પણ " **सर्व देवनमस्कारः केशवं प्रति गच्छति** " એ સૂત્રનું રહસ્ય—'ભગવાન બધા એકના એક' એ વાત–સારી રીતે સમજે છે.

[વસન્ત, માઘ સંવત ૧૯૫૯]

" The reality of the power of the Church of Rome is as remarkable with the cultivated classes as with the rougher, with the educated as well as ignorant, with those who have all worldly advantages no less than with those who have none. For poor and rich alike, their religion seems to be their greatest possession. True religion, however met, brings with it this equality before God. Among those of rank wealth and fashion, whether heriditary Catholics or newly won converts, their faith enters into, and I think, governs their lives to a degree rare among Protestants." (Vol. VII. p. 249)

અર્થાત્ રોમન કૅથૉલિક ધર્મ ગરીબ અને તવંગર સર્વ ઉપર એક સરખી રીતે ખરી પ્રબળ ધાર્મિક અસર કરે છે.

રોમન કૅથૉલિક ધર્મની આ ઉત્કૃષ્ટતા ઉપર ખાસ ભાર મૂકવાનું કારણ એટલું જ કે રોમન કૅથૉલિક ધર્મ આપણા ધર્મ સાથે ઘણી બાબતમાં સામ્ય ધરાવે છે અને આપણા ધર્મ જેવો જ 'વ્હેમી' મનાય છે, છતાં 'વ્હેમી' મનાતા ધર્મમાં ખરૂં ધાર્મિક બળ પ્રોટેસ્ટંટ જેવા શુષ્ક ધર્મ કરતાં વધારે હોય છે એ તરફ ધાર્મિક સુધારો કરવા ઇચ્છનાર જનોએ લક્ષ દેવા જેવું છે.

૫

ધર્મ-શિક્ષણ

આપણી વર્તમાન કેળવણીમાં ધર્મશિક્ષણની ખામી છે એવી ફરિયાદ આજકાલ ચારે તરફથી સંભળાય છે. પણ એ ફરિયાદ ટાળવાના માર્ગ બહુ સહેલા નથી. આપણા પરધર્મ રાજ્યકર્તાઓએ ધર્મતાટસ્થ્યનું વ્રત લીધું છે એટલે તેઓ તરફથી સરકારી શાળામાં ધર્મશિક્ષણ દાખલ કરી શકાય એમ નથી. દેશી રાજ્યમાં એ દાખલ કરી શકાય—પણ અનેકધર્મી વિદ્યાર્થીઓની શાળામાં માત્ર સામાન્ય ધર્મનાં મૂળ તત્ત્વોનું તારણ કે ઐતિહાસિક નિરૂપણ તે ઉપરાંત અધિક સાધ્ય નથી—અને તેમાં પણ કોઈ ધર્મવાળાઓની લેશ પણ લાગણી ન દુઃખાય એવી સંભાળ લઈ કામ કરવું અતિ કઠિન છે. પણ ખરી ધાર્મિક પ્રગતિ માટે આટલું શિક્ષણ બસ નથી. સર્વ ધર્મનાં સામાન્ય તત્ત્વો જોવાં એ ધાર્મિક **ઉદારતા** સંપાદન કરવા માટે સારૂં છે—પણ એમ કરનારની વાસ્તવિક સ્થિતિ પગથી વિનાના વિશાળ મેદાનમાં ચોતરફ નજર નાખતાં ઊભેલા મનુષ્યના જેવી છે; ધાર્મિક **પ્રયાણ** કરવા માટે તો અમુક ધોરી પન્થનો સ્વીકાર કરવાની જરૂર છે. તમે પૂછશો કે વર્તમાન સમયમાં વળી "પન્થ" કેવા? આનો ઉત્તર હું એટલો જ આપીશ કે દરેક જણ પોતપોતાની ખાનગી ગલી કાઢે તે કરતાં "ધોરી પન્થે" ચાલ્યો જાય એ પરમાર્થને પ્રાપ્ત કરવાનો વધારે સહેલો અને સહીસલામત માર્ગ છે. પવન ખડક સામો વાતો હોય તો એવા પવનમાં પણ આપણી હોડી નાંખી એને ખડક સાથે અથડાવા દેવી એમ મારૂં કહેવું નથી. પણ યાજ્ઞવલ્ક્ય-વ્યાસ-શુક-નારદ-મહાવીર-બુદ્ધ-શંકર રામાનુજ-વલ્લભ આદિ આપણા પ્રસિદ્ધ પ્રાચીન નાવિકોને આપણી નૌકા સોંપીએ તો ખડકનો જરા પણ ભય નથી. તેઓ કુશળ નાવિકો છે, ભવ-સાગરમાંથી અસંખ્ય જીવો એમણે તાર્યા છે, અને આપણને પણ તારવા સમર્થ છે. પણ તેમ થવા માટે આપણી એઓના સામર્થ્યમાં દૃઢ શ્રદ્ધા જોઇએ. આપણી શાળાઓના શિક્ષણમાં આ મહાત્માઓ સાથે આપણું કાંઈક ઓળખાણ કરાવવામાં આવે છે—પણ એ શિક્ષણ કેવળ બુદ્ધિની ભૂમિકામાં હોઈ એ થકી સમર્પણનો ભાવ આપણામા પ્રેરવામાં આવતો નથી. પણ જેમ પ્રભુને આત્મા નિવેદન કર્યા વિના પ્રભુની મીઠાશનો અનુભવ થતો નથી તેમ ઉપર કહેલા નાવિકોને આપણે કર સોંપ્યા વિના તેઓમાં આપણને ઉદ્ધારવાનું કેવું બળ છે એ સમજાતું નથી.

આ જાતનું સમર્પણ ઉત્પન્ન કરવા માટે તેઓના ગ્રન્થાત્માનું આપણને અહરહઃ પરિશીલન જોઇએ. એ પરિશીલન કરાવવા માટે ખાસ ધાર્મિક શાળાઓ જોઇએ. શાળાઓ તે કેવળ બાળકોને માટે જ નહિ પણ યુવાન અને વૃદ્ધ જનોને માટે પણ જોઇએ, કારણ કે પ્રભુના જ્ઞાનમાં સૌ બાળક જ છીએ. એના ઉપદેષ્ટા પુરુષો તે માસિક પગારની દૃષ્ટિવાળા શિક્ષકો કે ધન સત્તા આદિની એષણાઓથી ભરેલા અર્ધસંસ્કારી આચાર્યો નહિ; પણ સાદું જીવન ગાળતા, અને પ્રતિદિન પોતાનો ધાર્મિક અનુભવ વધારે ઉચ્ચ ગંભીર અને વિશાળ કરતા જતા—એવા પરોપકારી વિદ્વાન સજ્જનો જોઇએ.

તમે વાજબી પ્રશ્ન કરી શકશો કે—આપણી વર્તમાન અધોગતિની અવસ્થામાં આવા સાધુ પુરુષો કયાંથી લાવવા? આનો ઉત્તર હું એટલો જ આપીશ કે એ જ શાળાઓમાંથી એવા પુરુષો નીકળશે; વર્તમાનના વિદ્યાર્થીઓ એ જ ભવિષ્યના ખરા ગુરુઓ બનશે. અને મારા ઉત્તરમાં અન્યોન્યાશ્રય દોષ ભાસતો હોય તો તે સહી લેજો કારણ કે જગતનો સઘળો વ્યવહાર અન્યોન્યાશ્રથી જ સિદ્ધ છે. એક વખત ગમે તે પદાર્થને ઓજાર બનાવી ખાણ ખોદો, પછી એ ખાણમાંથી લોઢું નીકળશે તેની કોદાળી બનાવીશુ, અને એ કોદાળીથી વિશેષ ખાણ ખોદીશું. કોઈ પણ કાર્ય શરૂ કરતી વખતે, એ ઉત્તમ રીતે થાય તો જ શરૂ કરવું એવો આગ્રહ લઇને બેસીએ તો એક પણ સારૂં કામ થઈ શકે નહિ. જે સાધનો મળી શકે તેનો ઉપયોગ કરીને, પણ ઉચ્ચ ભાવના રાખીને શરૂઆત કરીએ તો આજનું સાધ્ય તે કાલનું સાધન બને, અને દિન પર દિન સાધન અને સાધ્ય ઉભયનો ઉત્તરોત્તર સુધારો થતો જાય. માટે આપણા ધર્મનો અને તે સાથે આપણા દેશનો ઉદય ઇચ્છનાર દરેક જનને અમારી નમ્ર વિનંતિ છે કે ધર્મ શિક્ષણ માટે—વૃથા ચર્ચામાં કાળ ન ગાળતાં—યોગ્ય ખાનગી શાળાઓ (દિવસમાં માત્ર એક કલાક ઉપદેશ આપે તો બસ એવી શાળાઓ) સ્થાપો. અને એના નિભાવ માટે ઉદાર શ્રીમન્તોની તેમ જ આપણાં લાખોની ઉપજવાળાં ધર્માદાસ્થાનો—જેના દ્રવ્ય ઉપર આપણો જ હક્ક છે—તેની મદદ લો.

પણ એકલી શાળાઓથી જ આપણી ધાર્મિક સ્થિતિ સુધરી જશે એમ આશા રાખશો નહિ. ગૃહ જેવી ધાર્મિક શિક્ષણની બીજી શાળા નથી. બાહ્ય શાળાઓમાં પુસ્તકદ્વારા જે શિક્ષણ મળે છે તે ગૃહમાં જીવનદ્વારા મળે છે; પુસ્તકો જે ખુલાસા નહિ કરી શકયાં હોય તે ગૃહજીવન કરશે. પ્રભુ કરુણામય છતાં મનુષ્યને શિર દુઃખ કેમ નાંખતો હશે—ઇત્યાદિ શંકાઓનું સમાધાન જે ઉત્તમ તાર્કિકો નહિ કરી શકયા હોય તે,—બાળકને ઓસડ

પાતી કે વાંક માટે મારીને રોતી માતા, અને માર ખાધા છતાં માતાને વળગવા જતું અને એના જ ખોળામાં રોઇને સૂઈ જતું બાળક, દર્શન માત્રથી કરી દેશે. વળી બાહ્ય વ્યવહારના જગતમાં પણ જે જીવન પડદા અને પીછોડાથી ઢંકાએલું રહે છે તે ગૃહમાં ખુલ્લું—કાંઈપણ શંકા કે ભય રહિત, સ્વરૂપમાં—દેખાય છે, અને યોગીઓ અન્તર્મુખ થઈ વૃત્તિઓનું જે પર્યાલોચન કરે છે તે ગૃહમાં એક બાળક પણ સહજ રીતે હરતાં ફરતાં રમતાં જમતાં કરી લે છે. માટે ગૃહજીવન પ્રભુ વિનાનું ન રાખો. પ્રકૃતિમાં પ્રભુનો નિવાસ ન હોય તો પ્રકૃતિ કેવી શૂન્ય અને અર્થરહિત—છિન્નભિન્ન અને ગાંડી—બની જાય! તેમ ગૃહમાં પણ પ્રભુના વાસ વિના શૂન્યતા અને વ્યર્થતા જ આવે, દેખીતી સમૃદ્ધિ અને જાહોજલાલી પણ અન્તરમાં દારિદ્રય અને ઝાંખપ વિના અન્ય ન હોય. લક્ષ્મી અને સત્તાથી ઝગમગતાં દિલ્હી રોમ અને ઈરાન જેવાં મહારાજ્યો એમાંથી પ્રભુનો વાસ ઊઠી ગયો તેની સાથે—ધૂળભેગાં થઈ ગયાં, તો આપણું ન્હાનું સરખું ઘર—ખોરડું તે શા હિસાબમાં? માટે આપણા ગૃહજીવનમાં જે નાસ્તિકતા અને પ્રમાદ આવ્યાં છે તેને એકદમ દૂર કરો.

આ ધાર્મિક કેળવણી પ્રાપ્ત કરવાની અને કરાવવાની મુખ્ય ફરજ નવું શિક્ષણ પામેલા (ગ્રેડ્યુએટ) વર્ગની છે. એ વર્ગનો થોડોક ભાગ જેને કાંઈ પણ ધાર્મિક ભૂખ હોય છે તે "સમાજ" કે થિયોસોફિ તરફ વળે છે. અને જો કે ધર્મરહિત જીવન ગાળવા કરતાં આ વલણ ઘણે દરજ્જે સારૂં છે, તથાપિ એટલું તો કહેવું જોઇએ કે થિયોસોફિ એ ધર્મ નથી પણ ધર્મનું ફક્ત એક દૃષ્ટિબિન્દુ છે; અને "સમાજો"નો ધર્મ તે જીવન નિભાવે એવો પૌષ્ટિક ખોરાક નથી, પણ માત્ર કંઠ ભીનો કરે એવું પાતળું પાણી છે. બીજું રૂપક લઇએ તો ચામડીની અને પંચમહાભૂતના જીવન્ત દેહની વચ્ચે જેટલો ફેર છે તેટલો "સમાજ" ના ધર્મની અને સનાતન ધર્મની વચ્ચે છે. માટે અમારા ગ્રૅડ્યુએટ બન્ધુઓને અમારી વિનંતિ શુદ્ધ સનાતન ધર્મને જીવનમાં ઊતારી એના રસ અને એના બળનો અનુભવ કરવાની છે. પામરમાં પામર દેખાતો અભણ ખેડુત કે પોતાની ધાર્મિક ફરજ વીસરી અધોગતિ પામેલો ગામડાનો બ્રાહ્મણ સર્વ અમારા બન્ધુઓ છે—છતાં અમે ગ્રૅડ્યુએટોને આ કાર્ય માટે અમારા ખાસ બન્ધુઓ માની વિનંતિ કરીએ છીએ, તેનું કારણ એ કે એ વર્ગથી જ સનાતન ધર્મનો ખરેખરો ઉદ્ધાર થઈ શકશે એમ અમારૂં માનવું છે. જગતનું વર્તમાન જીવન તેઓ જ જાણે છે, અને સનાતન ધર્મને અજ્ઞાનના કૂપમાંથી કાઢી ક્યાં મૂકવો એનું ખરૂં સ્થાન તેઓ

જ સમજે છે. પણ ગ્રૅડ્યુએટ વર્ગનું આમ ગારવ કરવામાં અમે તેઓની વર્તમાન સ્થિતિ વીસરીશું નહિ. બર્ક—બેકન કે કેમિસ્ટ્રિ—ઍલ્જીબ્રાના અધ્યયનથી બલ્કે ટેનિસન વર્ડ્ઝવર્થના ધાર્મિક ચિન્તનથી પણ, પૂર્વોક્ત કાર્ય કરવાનો અધિકાર પ્રાપ્ત થતો નથી, થવાનો નથી. પશ્ચિમની પ્રબળ પ્રજાઓનું ધાર્મિક જીવન શેનાથી પોષાય છે એ વિચારશો તો જણાશે કે આપણી યુનિવર્સિટિમાં શિક્ષણ અપાય છે તેવું શિક્ષણ પશ્ચિમની પ્રજામાં વ્યાવહારિક જીવનમાં જ ઉપયોગમાં લેવાય છે—જો કે ત્યાં પણ વ્યવહારમાં જોઈતું નૈતિક અને ધાર્મિક બળ તો અન્યત્રથી જ આવે છે. ટેનિસન વર્ડ્ઝવર્થ આદિનાં ધાર્મિક ચિન્તનો પણ જેટલે અંશે એ પ્રજાની પ્રાચીન ધાર્મિક ભાવના ઉપર અધિક પ્રકાશ પાડે છે તેટલે જ અંશે એ ઉપયોગી થાય છે. અર્થાત્, બાઈબલ ઉપરના ઉપદેશો, તથા જીસસ એ મનુષ્ય જાતિને ઉદ્ધારનાર સાક્ષાત્ પ્રભુ છે એવો નિઃશંક વિશ્વાસ—એ જ એ પ્રજાઓની નૈતિક અને ધાર્મિક બળ પૂરનાર શક્તિઓ છે તે જ પ્રમાણે આપણા ગ્રેડ્યુએટો પણ જ્યારે આપણા પ્રાચીન ગ્રન્થો લઈ, તે ઉપર અન્તરનાં તેજ અને ઉત્સાહથી ભર્યાં વ્યાખ્યાનો આપશે, અને કૃષ્ણ× એ સાક્ષાત્ પરમાત્મા છે એમ એમનાં હૃદયો સાચી શ્રદ્ધા ધરશે—ત્યારે જ આપણા દેશનો ધાર્મિક ઉદ્ધાર કરવાનું બળ એમનામાં આવશે.

[વસન્ત, ફાલ્ગુન ૧૯૬૬]

૬

ભાવિ અને પુરુષાર્થ

'એલ્ફિન્સ્ટોનિયન'—પત્રના ગયા અંકમાં, મિ. ઓવન નામે એક જૂના વારા—(ઇ. સ. ૧૮૫૭) ના ઍલફિન્સ્ટન કૉલેજના પ્રોફેસર વિષે ડૉ. **ભાંડારકરનાં** સ્મરણ પ્રસિદ્ધ થયાં છે. એમાં એ પ્રોફેસરના ઇતિહાસ અને તત્ત્વજ્ઞાનને લગતાં ભાષણોનું સ્મરણ કરતાં ડૉ. **ભાંડારકર** કહે છે—

× કૃષ્ણ પરમાત્મા છે એમ કહેવામાં, રામ કે શિવ, જગદંબા કે મહાવીર કોઈનો નિષેધ અમને વિવક્ષિત નથી: "કૃષ્ણ" એ તો અમે માત્ર ઉદાહરણરૂપ નામ લીધું છે; તાત્પર્ય કહેવાનું એ છે કે જે નામ ઉપર તમારૂં હૃદય સાચા ભાવથી લાગે તે નામને તમારા જીવનનો મન્ત્ર કરી જપો અને જપાવો. જે નામનો અવલમ્બ કરશો તે સર્વ વ્યાપક હોઈ અન્ય સર્વ નામો પોતામાં સમાવી લેશે.

"Butler's arguments were explained to us in a clear and impressive manner and the great lesson that Prof. Owen endeavoured to impress upon our minds was that in judging of the course of events in human history one should not be led away by a fatalistic principle and say that such and such a man did a certain thing because he could not help doing it but should meet out praise or blame for his action on the supposition that he was a responsible individual."

તાત્પર્ય કે ઇતિહાસના બનાવોમાં અમુક સારૂં કે ખોટું કૃત્ય થવાનું હતું ને થયું એમ ન સમજવું; મનુષ્ય ભાવિથી બંધાઈને પાપપુણ્ય કરે છે એમ ન ધારવું; વસ્તુતઃ એનામાં સ્વતન્ત્રતા છે, અને તેથી સારા ખોટાની જવાબદારી પણ છે. હવે આ વાક્યમાં ભાવિ અને પુરુષાર્થના ઝઘડાનો જે ઉલ્લેખ કર્યો છે તેમાં ઊંડા ઊતરી સમસ્ત વિષયનું શાસ્ત્રીય નિરૂપણ કરવું એ એક ન્હાની પ્રાસંગિક નોંધમાં અસ્થાને છે. તે ઉપરાંત એ ચર્ચા એની ઉપયોગિતાની દૃષ્ટિએ જોતાં જોતાં અત્યારે નિષ્પ્રયોજન પણ છે; કારણ કે પુરુષાર્થવાદના ચાલુ જમાનામાં એ વાદનું સમર્થન કરવાની જરૂર રહી નથી, અને જે ભાવિ છે તે તો થવાનું જ છે, એટલે ભાવિવાદના સમર્થનથી ભાવિને પણ કાંઈ લાભ થઈ શકે એમ નથી.

પરંતુ ઉપરનું વાક્ય વાંચી સ્વાભાવિક રીતે એક પ્રશ્ન થઈ આવે છે કે એમાં સમાએલો બોધ હિન્દુ વિદ્યાર્થીઓને માટે ઉત્કૃષ્ટ હશે? એમ હોય તો એક રીતે જરા આશ્ચર્ય જેવું છે, કારણ કે હિતોપદેશ અને પંચતન્ત્રના વાચકને પણ અત્યારે સુવિદિત છે કે આપણાં પ્રાચીન પુસ્તકોમાં પુરુષાર્થવાદનું પુષ્કળ સમર્થન છે. મહાભારતમાં ધૃતરાષ્ટ્રના પાત્રદ્વારા વ્યાસે એ જ ઉપદેશ કર્યો છે કે નિર્બળ મનુષ્ય જ્યારે જ્યારે અધમ વૃત્તિઓ આગળ નમી પડે છે ત્યારે 'દિષ્ટિ' યાને 'ભાવિ' તરફ એ[1] આંગળી કરે છે, અને એ જ રીતે એના

---

૧ મહાભારતમાં ધૃતરાષ્ટ્ર પોતે. અસત્યકથનના પ્રસંગમાં વ્યાસજીએ દોષ કરનાર યુધિષ્ટિર પાસે ભાવિ ઉપર આંગળી મૂકાવી નથી. વ્યાસજીએ જ આશ્ચર્યચકિત થઈ 'અથવા ભાવિ તણા જ પ્રભાવે' એમ ઉદ્‌ગાર કાઢ્યો છે એ ધ્યાનમાં રાખવું. આ ભેદ મહત્ત્વનો અને ખૂબીદાર છે.

આત્માનો દિન પર દિન અધઃપાત થતો જાય છે.[૨] યોગવાસિષ્ટ રામાયણ[૩], તો પુરુષકારના પ્રતિપાદન માટે જ રચાએલું છે એમ કહીએ તો ચાલે. એટલું જ નહિ, પણ 'કર્મ'ના સિદ્ધાન્ત સાથે આ ભાવિવાદ જોડવામાં આવે છે એ પણ યથાર્થ નથી. મૂળ કર્મનો સિદ્ધાન્ત ઉપનિષદ્‌માં જ્યાં પ્રતિપાદન થયો છે ત્યાં એ વડે પુરુષકારનો મહિમા સિદ્ધ કરવાનો જ આશય છે. બૃહદારણ્યકમાં **આર્તભાગ યાજ્ઞવલ્કયને** પૂછે છે: "હે **યાજ્ઞ-વલ્કય**! માણસ મરી જાય છે ત્યારે એની વાચા અગ્નિમાં, પ્રાણ વાયુમાં, ચક્ષુ આદિત્યમાં, મન ચન્દ્રમાં, શ્રોત્ર દિશાઓમાં, શરીર પૃથ્વીમાં, આત્મા આકાશમાં, રૂંવાં ઓષધિમાં, વાળ વનસ્પતિમાં, લોહી–ધાતુ જળમાં લય પામે છે—ત્યારે આ પુરુષ ક્યાં રહે છે?" ત્યારે **યાજ્ઞવલ્કયે આર્તભાગને** કહ્યું: "આપણે બે જ આ જાણીશું; લોક આ ન જાણે." પછી બે જણાએ બીજી પાસ જઈને વિચાર કર્યો, અને નિર્ણય કર્યો કે મુવા પછી મનુષ્ય એના કર્મમાં જ રહે છે: આમ કર્મની પ્રશંસા કરી; અને ઠરાવ્યું કે મનુષ્ય સારા કર્મથી સારો થાય છે, અને ખોટાથી ખોટો થાય છે." વળી એ જ ઉપનિષદ્‌માં આગળ જતાં પણ કહ્યું છે કે "મનુષ્ય જેવું કરે, જેવું આચરે —તેવો તે થાય છે: સારૂં કર્યે એ સારો થાય છે, ખોટું કર્યે એ ખોટો થાય છે; સારા કર્મથી સારો થાય છે, ખોટાથી ખોટો થાય છે. તેમ જ કહે છે કે 'આ પુરુષ (મનુષ્ય), કામમય—કામ (ઇચ્છા)નો બનેલો છે. જેવી એની ઇચ્છા તેવો એનો સંકલ્પ (પ્રયત્ન), અને જેવો એનો સંકલ્પ તેવું તેનું કર્મ, અને જેવું કર્મ તેવી ગતિ.'" અર્થાત્ અત્રે કર્મવાદ મનુષ્યને સારા ખોટાનો જવાબદાર કરવા માટે છે, એ જવાબદારી કાઢી નાંખી કપાળે આંગળી મૂકવા માટે નથી.

---

૨ જુવો મારૂં "મહાભારતનું ઉપદેશ રહસ્ય—
(આપણો ધર્મ—પૃ. ૫૧૩)

૩ **वसिष्ठः—सर्वमेवेह हि सदा संसारे रघुनन्दन।**
सम्यक् प्रयत्नात् सर्वेण पौरुषात् समवाप्यते॥
राम—प्राक्तनं वासनाजालं नियोजयति मां यथा।
मुने तथैव तिष्ठामि कृपणः किं करोम्यहम्॥
वसिष्ठः—अत एव हि हे राम श्रेयः प्राप्नोषि शाश्वतम्।
स्वप्रयत्नोपनीतेन पौरुषेणैव नान्यथा।
शुभाशुभाभ्यां मार्गाभ्यां वहन्ती वासनासरित्।
पौरुषेण प्रयत्नेन योजनीया शुभे पथि॥

આ કર્મનો સિદ્ધાન્ત હિન્દુધર્મની ત્રણે શાખાઓમાં—બ્રાહ્મણ બૌદ્ધ અને જૈન ત્રણે અવાન્તર ધર્મમાં—માન્ય છે. તથાપિ એમાંની છેલ્લી બેમાં એનું ખાસ પ્રાધાન્ય છે, કારણ કે એમાં ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ સ્વીકાર્યું નથી અને કર્મને જ ફલદાતા ગણ્યું છે; વળી બૌદ્ધ ધર્મમાં તો પુનર્જન્મ માટે આત્મા પણ રાખ્યો નથી, અને માત્ર કર્મમાં જ મનુષ્યનું આત્મત્વ સમાવી દીધું છે.

ગૌતમબુદ્ધ પોતાને '**कम्मवादी**' અને '**किरियावादी**'—કર્મવાદી અને ક્રિયાવાદી જણાવે છે. વળી આ સ્થળે જૈનધર્મના ઇતિહાસમાંથી મહાવીરસ્વામી અને એમના સામા પક્ષના મંખ(મખ્ખ)લિપુત્ર ગોશાલના સિદ્ધાન્તની સરખામણીનો એક પ્રસંગ ઊતારીએ—જેમાંથી કર્મના સિદ્ધાન્ત માટે બહુ આગ્રહી ગણાતા જૈનધર્મમાં પણ પુરુષકારનો કેવો મહિમા છે એ સમજવામાં આવશેઃ—

કુંડકોલિય નામે એક મહાવીર સ્વામીનો ઉપાસક હતો તે એકવાર મધ્યાહ્નને અશોક વૃક્ષની છાયામાં બેઠો હતો. ત્યાં એક દેવે આવી એને કહ્યુંઃ "હે ભાઈ કુંડકોલિય! ગોશાલનો એવો સિદ્ધાન્ત છે કે—ઉદ્યોગ× કે કર્મ કે બલ કે વીર્ય કે જેને પુરુષકાર—પરાક્રમ* કહીએ એવું કાંઈ જ નથી; સર્વ પદાર્થ નિયતિ યાને ભાવિથી નક્કી થઈ ચૂકેલા છે. શ્રમણ ભગવાન મહાવીરનો આથી ઉલટો સિદ્ધાન્ત છેઃ એ કહે છે કે ઉદ્યોગ કર્મ બલ વીર્ય પુરુષકાર—પરાક્રમ એવું છે, અને સર્વ પદાર્થ નિયત યાને ભાવિથી નક્કી થઈ ચૂકેલા છે એમ કાંઈ નથી. આ બેમાં ગોશલનો સિદ્ધાન્ત સારો છે, મહાવીરનો ખોટો છે."

કુંડકોલિયે ઉત્તર આપ્યોઃ "હે દેવ! જો તમે કહો છો કે ઉદ્યોગ કર્મ બલ વીર્ય પુરુપકાર પરાક્રમ એવું કાંઈ છે જ નહિ, અને સર્વ પદાર્થો ભાવિથી નક્કી થઈ ચૂકેલા છે એવો ગોશાલનો સિદ્ધાન્ત જ ખરો છે, અને ઉદ્યોગ કર્મ બલ વીર્ય પુરુષકાર—પરાક્રમનું પ્રતિપાદન કરનારો મહાવીર સ્વામીનો ખોટો છે, તો કૃપા કરી કહેશો કે આપે આ દિવ્ય પ્રભાવ—આ દેવપણું—શી રીતે પ્રાપ્ત કર્યું? પુરુષકાર—પરાક્રમથી કે તે વગર?" દેવે જવાબ દીધોઃ—"તે વગર; એમનું એમ." કુંડકોલિયઃ "વારૂ; ત્યારે આ અસંખ્ય જીવો જે દેવપણું પ્રાપ્ત કરવા માટે ઉદ્યોગ કરતા નથી તે કેમ દેવ બની ગયા નથી? માટે, હે દેવ! તમને આ પદ, એ મેળવવા માટે

× મૂળમાં 'ઉત્થાન'=ઉભા થવું, ઉઠાવ.

* પુરુષનું કરવું—પરાક્રમ; પુરુષનું કરેલું પરાક્રમ.

કરેલા ઉદ્યોગ યાને પુરુષકાર—પરાક્રમને લીધે જ મળ્યું છે, મળવાનું હતું અને મળ્યું છે એ તમારૂં કહેવું ખોટું છે." આ સાંભળી દેવને થયું કે મેં આને ચળાવવાનો યત્ન કર્યો એ ખોટું કર્યું. પછી તુરત એ દેવ અન્તર્ધાન થઈ ગયો.+

આમ હિન્દુસ્થાનના સનાતન ધર્મને ન્યાય કરીને હવે મિ. ઓવનને ન્યાય કરીએ. મિ. ઓવનને આજથી પચાસ–સાઠ વર્ષ ઉપર ભાવિવાદ સામે હિન્દુ વિદ્યાર્થીઓને ચેતવણી આપવાની જરૂર લાગી હોય તો તેમાં આશ્ચર્ય નથી. એ સમયમાં આપણો દેશ અસંખ્ય ક્લેશ–કલહથી થાકીને અને પુરુષપ્રયત્નની નિષ્ફળતા અનેક દિશામાં અનુભવીને, ભાવિવાદની સુષુપ્તિમાં આરામ લેતો હતો. તેને હવે ફરી જાગ્રત્ થઈ ઉદ્યોગપરાયણ થવાનો ઉપદેશ કરવાની જરૂર હતી. સુષુપ્તિ એ અજ્ઞાનની દશા છે અને જાગ્રત્ અવસ્થામાં જ વસ્તુનું યથાર્થ જ્ઞાન થાય છે, તેમ ભાવિવાદ અજ્ઞાન-રૂપ છે અને પૌરુષવાદ જ ખરો છેઃ તથાપિ ભાવિવાદને પણ ન્યાય કરવા ખાતર એટલું ઉમેરવું જોઇએ કે જેમ સુષુપ્તિ વિના મનુષ્ય ગાંડો થઈ જાય અને જાગ્રદવસ્થામાં પણ શાન્ત રીતે વિચાર કરવા માટે મનની જે સ્થિરતા જોઇએ તે ન પ્રાપ્ત થાય—તેમ ભાવિવાદ પણ મનુષ્યને, નિષ્ફળતાની સ્થિતિમાં હૃદયને વિશ્રામ આપી, ભવિષ્યના પુરુષકાર માટે સમર્થ બનાવવાનું કાર્ય કરે છે. પ્રેમ અને કરુણાના ગુણોથી રહિત, અને કેવળ ન્યાયકારી તથા પાપ માટે ઉગ્ર દંડ કરનાર—એવા પ્રભુની ભાવના જેમ સર્વ મનુષ્યને અનુકૂળ પડતી નથી, તેમ શુદ્ધ પૌરુષવાદ પણ સઘળી સ્થિતિના જનોને અને એક જ જનસમાજને પણ નિત્ય–નિરન્તર અનુકૂળ આવતો નથી. ભાગેલાં હૃદયને સાજાં થવા માટે જે આશ્વાસન જોઇએ, તે કોઇને કોઈ જાતના ભાવિવાદ વિના બનતું નથી.

મનુષ્યની ઇચ્છા આ જગત્‌ના અનુભવમાં અસંખ્યવાર કુંઠિત થાય છે, અને તેમાંથી એને એક નિશ્ચય એ ઉત્પન્ન થાય છે કે આ જગત્‌માં મારી ઇચ્છા કરતાં કોઈક પણ અધિક શક્તિ છે. એ અધિક શક્તિને એ 'ઇશ્વર–ઇચ્છા' એવું નામ આપે છે, અગર તો એ દેવની ઇચ્છાને

+ "नत्थि उट्ठाणे इ वा कम्मे इ वा बले इ वा वीरिए इ वा पुरिसक्कारपरक्कमे इ वा, नियया सव्व भावा...अत्थि उट्ठाणे... परक्कमे इवा अणियया सव्वभावा"

—उवासगदसाओ (उपासकदशाः)

'દૈવ' કહે છે. કાંઈ સમજણ ન પડે તો એ અજ્ઞાત શક્તિને 'અદૃષ્ટ' કહીને વિરમે છે. અથવા તો 'વાવે એવું લણે' એવો નિયમ સ્વીકારીને પૂર્વ જન્મનાં અદૃષ્ટ કર્મનું ફળ જ પોતે આ જન્મમાં ભોગવે છે એમ માને છે. આમ કોઇને કોઈ રૂપે ભાવિનું બળ મનુષ્ય સ્વીકારે છે જ; પણ એ ભાવિને અન્ધ અને ઉન્મત્તવત્ કામ કરતું માનવું એ ઈશ્વરને બદલે શેતાન (આસુરી સંપત્)ને જગત્નો રાજા માનવા બરાબર છે, અને કોઈપણ મનુષ્ય આ સિદ્ધાન્ત એક ક્ષણવાર પણ ખરેખર રીતે માનતો નથી. એટલે ભાવિવાદની પાછળ ઈશ્વરવાદ છે એમ કહીએ તો ખોટું નથી. સંશયવાદીઓ— જેઓ ઈશ્વરના અસ્તિત્વ વિષે અને એના સ્વરૂપ વિષે સંદેહમાં જ રહેવું પસંદ કરે છે—તેને પણ આ જગત્માં કોઈક શક્તિ છે એમ સ્વીકાર્યાં વિના ચાલતું નથી, અને એ શક્તિ કાંઈક નિયમસર કામ કરે છે, અને એ નિયમ એકંદરે કલ્યાણકારી છે, એમ પણ વળી અનુભવને આધારે કબૂલ કર્યાં વગર છૂટકો થતો નથી. એટલે સંશય ઊડી જઈ ઈશ્વરવાદ જ પાછો સિદ્ધ થાય છે. આમ પરિણામે ભાવિ તે ન્યાયકારી પ્રભુ નિર્મે છે, અથવા તો ન્યાયરૂપ કર્મના નિયમને અનુસરીને ઊપજે છે, એ બે પક્ષ જ વિચારવાના રહે છે. એ બંને પક્ષમાં ભાવિની પાછળ છેવટે ન્યાય ઊભો છે. અને ન્યાય માગી લે છે કે જ્યાં શક્તિ ત્યાં જ જવાબદારી, એટલે ભાવિનો સિદ્ધાન્ત લેતાં પણ છેવટે મનુષ્યમાં શક્તિનો સ્વીકાર—અર્થાત્ પુરુષકારનો અવકાશ—પ્રાપ્ત થાય છે. તાત્પર્ય કે આ જગત્માં પુરુષપ્રયત્ન જ્યાં સુધી કુંઠિત થતો દેખાય છે ત્યાં સુધી ભાવિ સ્વીકાર્યાં વિના છૂટકો નથી; પણ એ જ ભાવિ જો ઈશ્વર અને ન્યાય સાથે જોડાએલું રહે તો એમાં પુરુષકારને માટે પૂર્ણ અવકાશ છે. અનિષ્ટ અયુક્ત ભાવિવાદ એ જ છે કે જેમાં મનુષ્ય પોતાના કર્મની—વિશેષમાં, અકર્મની—જવાબદારી લહેતો નથી.

[વસન્ત, ચૈત્ર ૧૯૬૯]

૭

ધર્મનું સાહિત્ય

અઢારમી સદીના યૂરોપમાં બુદ્ધિવાદ ('Rationalism') નું બહુ પ્રાબલ્ય હતું. ડેકાર્ટના સમય પછી ધર્મના મહાપ્રશ્નો સ્વતન્ત્ર બુદ્ધિ વડે ચર્ચાવા લાગ્યા હતા અને વૉલ્ફ નામના જર્મન ફિલસુફ સુધી આવતાં તો, જીવ જગત્ અને પરમાત્મા સંબંધી સઘળાં ગૂઢ સત્યો મનુષ્ય બુદ્ધિએ હસ્તામલકવત્ થએલાં માની લીધાં હતાં. ત્યાં કેન્ટે+ મૂળ પ્રશ્ન જ પૂછ્યો

+ જર્મન ઉચ્ચાર કાન્ટ.

કે મનુષ્યબુદ્ધિમાં મન અને ઇન્દ્રિયોથી પર એવી વસ્તુ ગ્રહણ કરવાનું સામર્થ્ય છે ખરૂં? મનુષ્યબુદ્ધિનું બંધારણ તપાસી એણે નિર્ણય કર્યો કે—નથી. પણ તે જ સાથે એણે બતાવ્યું કે બુદ્ધિ ઉપરાંત મનુષ્યમાં કેટલીક વૃત્તિઓ છે—ભાવનાવૃત્તિ, નીતિવૃત્તિ, અને રસવૃત્તિ—જે દ્વારા મનુષ્ય પરમતત્ત્વને અનુભવી શકે છે. કેન્ટે આ પ્રતિપાદન કર્યું તે પછી એના ઉપર ઘણી ટીકાઓ થઈ છે. મનુષ્ય આત્માના આવા ખંડ—જુદી જુદી વૃત્તિઓ રૂપી પાડી શકાય કે કેમ ઇત્યાદિ પ્રશ્નો પૂછાયા છે, પણ આજ એક વાત સિદ્ધ મનાઈ ચૂકી છે કે પરમતત્ત્વને પામવું હોય તો એ કેવળ બુદ્ધિથી પામી શકાશે નહિ. કોઈ એક વૃત્તિ ઉપર ભાર મૂકે છે, કોઈ બીજી ઉપર મૂકે છે—પણ સૌથી વધારે પ્રતિષ્ઠિત સિદ્ધાન્ત તો અત્યારે એ જ છે કે પરમતત્ત્વને પામવું હોય તો **અખંડ મનુષ્યે** એ તરફ જવું જોઇએ—તાત્પર્ય કે પરમતત્ત્વને અનુભવવાનું સાધન કેવળ બુદ્ધિ નથી, પણ હૃદય છે, કૃતિ છે, અને વધારે સારી રીતે બોલીએ તો **અખંડ જીવન** છે. આમ હોવાથી વિચારગ્રન્થો એ જ ધર્મનું સાહિત્ય નથી. અને 'રૂપકો, કલ્પિત વાર્તાઓ' આદિ ત્યજી, 'તેમને સ્થાને ચોકસ અર્થવાળાં પદો વાપરી, સાદી અને સીધી ભાષા'માં ધર્મનું નિરૂપણ કરવું જોઇએ એમ જે કેટલીકવાર ઇચ્છા દર્શાવવામાં આવે છે તે બરાબર નથી. જો ધર્મના વ્યાખ્યાનનો એક પ્રધાન ઉદ્દેશ ધાર્મિક-વૃત્તિ જગાડવાનો હોય તો અખંડ જીવનને સ્પર્શે કરે—કલ્પના જગાડે, હૃદયમાં રસ પૂરે, અને હાથને હલાવે—એવી વાણીમાં ઉપદેશ કરવો જોઇએ. આ વાણી આપણા ઋષિઓ અને સન્તોને પ્રાપ્ત હતી. આપણામાં એ નથી. પણ તેથી શુ આપણા બન્ધુઓને એવી વાણી સાંભળવા તરફ દોરવામાંથી પણ જવું? નીચેના ઉતારા શબ્દ પ્રમાણ નથી, પણ એવા પ્રતિષ્ઠિત પુરુષોના એ અભિપ્રાય છે કે સહસા અવગણી શકાય એવા નથી. અને અનુભવ પણ એની યથાર્થતામાં પ્રબળ સાક્ષી પૂરે છે. તે માટે, ધર્મના પ્રદેશમાં જેઓ 'રૂપક અને કલ્પિત વાર્તાઓ'નો ઉપયોગ અનિષ્ટ ગણે છે, તેમને એ ઉતારામાંથી નવું દૃષ્ટિબિન્દુ જડશે એમ ધારી અત્રે ટાંકું છુંઃ

(૧) It is good that a man should thus be made to feel in his heart how small a part of him his head is—that the Scientific Understanding should be reminded that it is not the Reason—the Part, that it is not the Whole Man.

It is a profound remark that Imagination rather

than Reason makes the primary difference between man and brute.

Professor Stewart's "The Myths of Plato".

(૨) "The critics will tell you that the use of this mode of instruction in ancient times was a consequence of the oral teaching then prevalent; that printing being unknown, and writing uncommon, it was necessary to strike deep into the mind at once the lesson which vanished on the lips; that so the prophets in the palace or the street, the seer in the desert, the man of God on the beach or hill-side, borrowed hints from the scene around, and painted sacred things in the individual and dramatic forms on the imagination of monarch or of multitude. But now that art has clipped the 'winged words', and memory betakes itself to books, we are more elaborately and precisely taught by argument and precept; and human nature, emerging from its childhood, exchanges its love of fable and similitude for moral and religious philosophy. I rather suspect a different cause for the phenomenon in question; and doubt whether, even if Jesus of Nazareth were living among us now, amid all the advantages of cheap tracts and daily journals, he would teach us much otherwise than after the old fashion, not with the dead page and laboured disquisition, but with the living voice, and the artless parable. For, I take it, different conceptions of the work to be achieved lie at the root of his method and of ours: ours assuming that religion is to be put into the mind; his, that it is to be brought out of it; ours aiming to teach the truth by intellectual judgment; his, to inspire it by

moral sympathy; ours speaking with didactic boldness as to the ignorant; his, with mystic hints and deep suggestions, as to a fraternity already taught of God, and needing but a new touch of holy light to re-awaken trust and wonder from their sleep. He who instructs by indirect and figurative methods, and avoiding literal statements, delights in allusion and analogy, supposes one or both of two things; viz, that the subject is incapable of direct presentation; or, that his hearers possess its fundamental ideas, and require, not its form with their thought, but its spirit in their souls. Both these assumptions appear to me to pervade the whole ministry of Christ; to have opened his lips in parables, as the natural speech of religion; and to explain in part, why 'never man spake like this man".

Dr. Martineau's "Hours of Thought".

તાત્પર્ય કે—(૧) બુદ્ધિ એ સકલ મનુષ્ય નથી; મનુષ્યનું મગજ એ મનુષ્યનો બહુ જ અલ્પ ભાગ છે, અને એ વાતનો એના હૃદયને અનુભવ કરાવાય એ ઠીક છે.

વળી, ખરૂં જોતાં બુદ્ધિ નહિ પણ કલ્પના એ જ મનુષ્યનો પશુ થકી ભેદક ગુણ છે.

(૨) કેટલાક એમ ધારે છે કે અસલ સન્તો મ્હોંએ રૂપકની ભાષામાં ઉપદેશ કરતા કારણ કે તે વખતે લખવાની કળા હાલના જેવી નહોતી અને તે માટે એ ઉપદેશને હૃદયમાં ઠસાવવા સારૂ રૂપક અને કલ્પનાનાં ચિત્રોની જરૂર પડતી. પણ વસ્તુતઃ એમ નથી. ઇસુ ખ્રિસ્ત આજ ઉપદેશ કરતો હોત તો પણ રૂપકની ભાષામાં જ—ઉપદેશ કરત, કારણ કે ધર્મ બહારથી ભરવાનો નથી પણ અન્તરમાંથી કાઢવાનો છે, અને તે માટે આત્માનું જે ઉદ્બોધન કરવું જોઈએ તે સીધી, બોડી ભાષામાં થઈ શકતું જ નથી.

આટલા માટે જ રૂપક અને અર્થવાદનો ઉપયોગ ઇષ્ટ ગણી શ્રુતિ કહે છે '**परोक्षप्रिया हि देवाः**' દેવોને આડકતરૂં નિરૂપણ ગમે છે. અને શ્રુતિનાં સત્યોને વધારે લોકપ્રિય વાણીમાં બહલાવનાર ઇતિહાસ અને પુરાણનો ઉપયોગ કરવા નીચેની પંક્તિઓ કહે છેઃ

इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत् ।
बिभेत्यल्पश्रुताद्वेदो मामयं प्रहरिष्यति ॥

ઇતિહાસ અને પુરાણ વડે વેદનું ઠીક ઠીક ઉપબૃંહણ કરવું. અલ્પશ્રુતથી વેદ બ્હીએ છે કે રખેને આ મને મારે.

આપણાં ઇતિહાસ અને પુરાણોનું આપણા ધાર્મિક સાહિત્યમાં કેવું મહત્ત્વનું સ્થાન છે એ આર્યસમાજી લાલા લજપતરાયને પણ **ડૉ. આનન્દ-કુમારસ્વામીના** સમાગમ પછી સમજાયું હતું.

[વસન્ત, વૈશાખ સં. ૧૯૭૦]

૮

૪ થી ઑગસ્ટની પ્રાર્થના

આ જ યુદ્ધને ત્રણ વર્ષ થયાં. લૉર્ડ કિચનરે ઓછામાં ઓછી આંકેલી અવધ પૂરી થઈ, 'હજી યુદ્ધ કેટલું ચાલશે?'—એમ ઘણેક સ્થળે પૂછાય છે. આ પ્રશ્ન સાંભળી ક્ષણવાર મને રાજશેખર કવિના બાળરામાયણ નાટકનો મારો પ્રિય શ્લોક સાંભરે છે. રામ સીતા અને લક્ષ્મણ વનવાસે જવા નીકળ્યાં છે: હજી સૌ અયોધ્યા નગરીના પાદરમાં જ છે, ત્યાં—

सद्यः पुरीपरिसरेऽपि शिरीषमृद्वी
गत्वा जवात् त्रिचतुराणि पदानि सीता ।
गन्तव्यमस्ति कियदित्यसकृद् ब्रुवाणा
रामाश्रुणः कृतवती प्रथमावतारम् ॥

સીતાજી ઝટ ઝટ ત્રણ ચાર પગલાં ચાલીને પૂછે છે—'હવે કેટલું જવાનું બાકી રહ્યું?': આમ ફરી ફરીને સીતાજીએ પૂછ્યાં કર્યું ત્યારે, રામચન્દ્રજીનાં નેત્રમાંથી કદી નહિ પડેલાં અશ્રુ પહેલવહેલાં પડયાં! હજી આપણે યુદ્ધને પાદરે જ છીએ એમ તો નથી જ, પણ હજી અન્ત દૂર લાગે છે. અને જેઓએ આ મહા ઘોર યુદ્ધનાં દુઃખ કદી નહિ કલ્પેલાં

તેવાં અનુભવવો માંડ્યાં છે તેઓ યુદ્ધનો અન્ત આવે તો સારૂં એમ ઇચ્છે તો તે સ્વાભાવિક છે.

આ ત્રણ વર્ષથી પૃથ્વી ઉપર રાત દિવસ કેટલી બધી રુધિરની નદીઓ વહ્યાં કરે છે એ કલ્પનામાં લાવો: કેટલા બધા 'રુધિરપ્રિય' ને અને કેટલી બધી 'વસાગન્ધા' ઓને* આજકાલ ભરપૂર અન્નપાન થઈ ગયાં પૃથ્વી ઉપરથી કેટલા બધા અભિમન્યુઓ માત પિતા અને પત્નીને રડતાં મૂકી ચાલ્યા ગયા! અરે! એમની સંખ્યા પણ એટલી બધી થઈ ગઈ કે અત્યારે અભિમન્યુ અને ઉત્તરા–નું કાવ્ય રચી જગત્‌ને રસમગ્ન કરવાનો પણ અવકાશ રહ્યો નથી! વળી, આ યુદ્ધમા પ્રતિદિન જે દ્રવ્ય ખર્ચાય છે એનું તો શુ જ કહેવુ! ગોલ્ડસ્મિથ તવંગરના પોષાકને નિર્દેશીને કહે છે કે એમના વસ્ત્રોમા એટલું બધુ કપડુ નકામુ ભરવામા આવે છે કે એમાથી ગરીબ નવસ્ત્રાંના અંગ ઢકાય!—એ જ રીતે, આ દ્રવ્ય, કેળવણી આરોગ્ય વગેરે લોકહિતને માર્ગે ખર્ચાયું હોત તો આજ આપણાં નેત્ર આગળ કોઈક જુદી જ પ્રકાશ અને તંદુરસ્તીથી ભરેલી દુનીઆ પથરાએલી હોત! અને આ ખર્ચને લીધે જગત્‌નો ભવિષ્યનો સુધારો પણ કેટલો બધો અટકી પડશે એ કલ્પવું કંઠિન નથી.

આમ, આ યુદ્ધ ઝટ શમે તો સારૂ એમ સૂચવનાર સઘળી દલીલ કરી રહ્યા પછી પણ—એક દૃષ્ટિબિન્દુ એ સઘળી દલીલના ઉત્તરમાં ઉપસ્થિત રહે છે: જગતે આટલી બધી જાનમાલની ખુવારી ફોકટ જ વેઠવી? જર્મનીના હૃપદને તોડ્યા વિના જગત્‌નુ કલ્યાણ છે? એક વાત ખૂબ ધ્યાનમા રાખવાની છે કે આ યુદ્ધમાં ઊતરવાનો આપણો એક ઉદ્દેશ આપણું પોતાનુ રક્ષણ કરવા માટે હતો, (લૉર્ડ રૉબર્ટસે યુદ્ધના આરંભ વખતે આ સ્પષ્ટ અને નિખાલસ રીતે જણાવ્યુ હતુ), તથાપિ તે સાથે અન્ય ન્હાની પ્રજાઓનું રક્ષણ પણ જોડાએલુ હતુ, અને યુદ્ધ જેમ આગળ ચાલતું ગયું તેમ આ જગત્‌નું બંધારણ કેવા પાયા ઉપર રચાવું જોઇએ —જય ત્યાં ધર્મ? કે ધર્મ ત્યા જય?—એ મહાન નૈતિક—સાર્વત્રિક અને ત્રૈકાલિક—સત્યનો પ્રશ્ન વધારે ને વધારે સ્પષ્ટતાથી ઉપસ્થિત થવા લાગ્યો છે, અને એનો ઉત્તર **'ધર્મ ત્યાંજ જય'** એ મહાભારતના શબ્દોમા સિદ્ધ કરવો એ કર્તવ્ય અત્યારે જગત્‌ના એક મોટા સામ્રાજ્ય તરીકે આપણા ઉપર પ્રભુએ મૂક્યું છે, સ્વાર્થ સાથે જોડીને મૂક્યું છે,

* જુવો વેણીસંહાર નાટકમાં ભારત યુદ્ધનું વર્ણન.

પાંડવો ઉપર મૂક્યું હતું તેમ. એ કર્તવ્યનો બ્રિટિશ સામ્રાજ્યના એક અંગ તરીકે નિર્વાહ કરવા માટે પ્રભુ હિન્દને સામર્થ્ય આપો એ આજ આપણી પ્રાર્થના છે.

× × ×

પ્રાર્થના? ગઈ સદીમાં યૂરોપમાં 'Efficacy of Prayer' વિષે —પ્રાર્થના સફળ થતી હશે ખરી?—એમ પ્રશ્ન પૂછાતો હતો, (એક રીતે આ પ્રશ્ન બહુ જૂનો છે: પ્રાચીન ગ્રીસમાં પણ પૂછાતો હતો.) અને એની નિરર્થકતા સિદ્ધ કરવાની દલીલમાં કહેવાતું હતુ કે આવડા મ્હોટા બ્રહ્માંડમાં મનુષ્ય તે શી વીસાતમાં કે એની પ્રાર્થના સાભળવાની પરમેશ્વરને દરકાર હોય? વળી, પરમેશ્વર આપણી પ્રાર્થના સાંભળતો હોય તો પણ વિશ્વના નિયમને તોડી આપણી પ્રાર્થના સફળ કરવાની એનામાં શક્તિ છે? આ એમાં વળી એક ત્રીજી દલીલ અત્યારે એ ઉમેરાય છે કે આપણા શત્રુ પણ આ જ રીતે પ્રાર્થના કરતા હશે તો પ્રભુ કોની પ્રાર્થના સાંભળશે? આમાંની પહેલી દલીલ તો પ્રભુના સ્વરૂપ સંબન્ધી વિચાર આગળ એક ક્ષણ વારમાં શમી જાય છે. પ્રભુ મ્હોટાથી મ્હોટો—સૌથી મ્હોટો છે; પણ મ્હોટો જ નથી: જેમ મ્હોટાથી મ્હોટો તેમ જ ન્હાનાથી ન્હાનો છેઃ એ માત્ર મ્હોટો યાને વ્યાપક હોઈ, બ્રાઉનિંગ કહે છે તેમ, 'close behind a stomach cyst'—ઝીણામાં ઝીણા જીવકણ*ની પાછળ આવેલો હોય છે એમ જ નથી: પણ **अणोरणीयान् महतो महीयान्**" —મ્હોટાથી મ્હોટો, તેમ જ ન્હાનાથી ન્હાનો છે—અને આમ ન્હાનાથી ન્હાનો છે, તેથી જ અણુમાં અણુ—પરમાણુ—થી પણ એ અણુતર યાને ઝીણો છે, તથા ન્હાનામાં ન્હાના જીવકણના અન્તરમાં રહેલો છે. અને તેથી પ્રભુના અનન્ત વિરાટ્ સ્વરૂપથી અંજાઈ થરથરી જતા અર્જુનને એનું લઘુ સૌમ્ય સ્વરૂપ એના હૃદયનો આહ્લાદ અને વીસામો છે. મનુષ્ય એના સંકટના વખતમાં એના નિકટમાં નિકટ સખા અને જીવનના સારથિ પરમાત્માનુ સાહાય્ય ન માગે તો કોનું માગે?

હવે બીજો વાંધો એ લેવામાં આવે છે કે પ્રભુ ભલે આપણી પ્રાર્થના સાંભળતો હોય, અને એને પ્રાર્થના કરવી એ મનુષ્યને સ્વાભાવિક હોય— તથાપિ એ પ્રાર્થના સાંભળી વિશ્વના નિયમ તોડી આપણું કાર્ય કરવાની

* 'a stomach cyst'—જીવકણ, કે જેનાં સર્વ અવયવો અને ઇન્દ્રિયો તે માત્ર જીવધાતુને ધારણ કરનાર હોજરીની કોથળી જ.

પ્રભુની શી શક્તિ છે? પ્રભુનું સ્વરૂપ જેણે યથાર્થ ગ્રહણ કર્યું છે, એનો આ વિશ્વ સાથે અને એના નિયમ સાથે શો સંબન્ધ છે એ ઊંડા ઊતરી વિચાર્યું છે—તે આ દલીલને ઘડી પણ માન્ય નહિ કરે. શું પ્રભુ **कर्तुम् अकर्तुम् अन्यथा कर्तुम् समर्थः'** નથી? 'અસલ હશે—અજ્ઞાની અને વ્હેમી જનોની દૃષ્ટિએ હશે; પણ આ વિશ્વ ઉપર સાયન્સનો ઝળહળતો પ્રકાશ પડ્યો અને વિશ્વના નિયમ શોધાયા અને સકલ વિશ્વ કાર્યકારણના નિયમથી શૃંખલાએલું છે, એમ જણાયું—ત્યારથી જગત્નો એ સ્વચ્છન્દી અને ગાંડો રાજા આપણી કલ્પનામાંથી ઊડી ગયો છે, અને એને સ્થળે અત્યારે કાર્યકારણનો મહાનિયમ કાયદાસર અને ઠરેલ રીતિએ રાજ્ય કરવા બેઠો છે.' આ દલીલ ઠીક છે: પ્રજાસત્તાની ભાવનાના વર્તમાન સમયમાં એ આપણને ઝટ ગળે ઊતરી જાય એવી છે. પણ તે યથાર્થ છે? વિશ્વના નિયમ તે વિશ્વના પ્રભુને પણ લગાડશો? 'anthropomorphic God' ની માન્યતાને—યાને મનુષ્યદૃષ્ટાન્તથી પ્રભુની કલ્પના કરવી એને—ભ્રાન્તિ માનનાર સાયન્સવાદીઓ આ જડ જગત્ના દૃષ્ટાન્તથી પ્રભુની કલ્પના કરવામાં કાંઈ બુદ્ધિદોષ નહિ જુવે? આ વિશ્વ કાર્યકારણના નિયમથી શૃંખલાએલું છે કે સંકળાએલું છે? પ્રભુએ જગત્માં કાર્યકારણનો નિયમ પ્રવર્તાવ્યો છે એ જગત્ની શૃંખલા નથી પણ સંકલના છે: શૃંખલા જડ પદાર્થની બનેલી હોય, પણ સંકલના તો ચેતનધર્મ છેઃ આ વિશ્વની કલના કરવી—ચૈતન્યની એકતા વિના વિશીર્ણ થઈ જતા આ વિશ્વના પદાર્થોની 'સમ્'—યાને એકત્ર, એકતામાં—'કલના' કરવી, અર્થાત્ એને જોડવા (**सम्**) અને સમજવા તથા સમજાય એવા કરવા (**कलना**)—એ પ્રભુ કરે છે. એ જગત્ને પોતાના નિયમથી બાધતો નથી, પણ પોતાના વાસથી જીવતું અને બોલતું ચાલતુ કરે છેઃ બહિર્યામી અને અન્તર્યામી વચ્ચે આ જ મ્હોટો ફેર છેઃ બહિર્યામી બહારના નિયમથી બાંધે, પણ બાંધવામાં પોતે પણ બંધાય; અન્તર્યામી માહેથી બાંધે, પણ બાધવામા જ—બાધવાની ક્રિયામાં જ—જીવન આપે અને પોતે એ બન્ધનથી સ્વતન્ત્ર રહે. પરમાત્મા આ વિશ્વનો અન્તર્યામી હોઈ એને જીવતું અને કાર્યકારણના નિયમ વડે બોલતું ચાલતું કરે છે; પણ જાતે એ નિયમથી બંધાતો નથી. જેના વડે નિયમનું અસ્તિત્વ બને એને એ નિયમ બાંધે એ તો—સમુદ્રના તરંગો સમુદ્રને બાંધે એમ કહેવા સમાન છે.

'પરમાત્માને આ વિશ્વના નિયમો ભલે લાગુ પડતા ન હોય—પણ આ વિશ્વમાં નિયમ પ્રવર્તે છે અને એ નિયમમાં મનુષ્યથી ફેરફાર થઈ

શકતો નથી એમાં કાંઈ શંકા છે? બેશક, આ વિશ્વમાં નિયમ પ્રવર્તે છે અને એ નિયમમાં મનુષ્યથી ફેરફાર થઈ શકતો નથી એ સાચું છે. પણ એ નિયમ સર્વ કલ્યાણનિધાન પ્રભુનો કરેલો છે; અને એ નિયમ જો કે મનુષ્ય ફેરવી શકતો નથી તો પણ એ નિયમનો લાભ લઈ શકે છે, એના પ્રકટીકરણનું સ્થાન એકને બદલે બીજું કરી શકે છે: જળ અને અગ્નિના સંયોગથી વરાળ ઉત્પન્ન થાય છે એ પ્રકૃતિનો નિશ્ચલ નિયમ છે, પણ એ વરાળને એન્જીનમાં ભરી ગાડી ચલાવવી એમાં મનુષ્યની બુદ્ધિને અને એની કર્તૃત્વશક્તિને અવકાશ છે, અને તે થકી વિશ્વના નિયમનો ભંગ થતો નથી, પણ એ નિયમનું પ્રકટીકરણ અને વિશેષ ઉદાહરણ થાય છે.

આ જ રીતે અત્યારે આપણે જે પ્રાર્થના કરવા ઇચ્છીએ છીએ તે પ્રભુના નિશ્ચલ નિયમ ફેરવવા માટે નથી, પણ એ જ નિયમનો લાભ લેવા માટે છે, એ નિયમ આપણામાં પ્રકટ કરવા સારૂં છે. હવે પ્રભુના એ નિયમ શા શા છે એ જોઈએ: એક જ વાક્યમાં સર્વ નિયમ સમાવીએ તો— **'धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ'**—ધર્મથી અવિરુદ્ધ એવી જેટલી ઇચ્છા તે પ્રભુનું રૂપ છે, અન્ય નહિ. એને જ પ્રકૃત સમયમાં વિશેષરૂપે તપાસીએ તો તે આ પ્રમાણે જણાય છે: એક તો અત્યારે, ન્હાનાં ન્હાનાં રાજ્યો પણ મ્હોટાં રાજ્યોને હાથે રક્ષણને પાત્ર છે એ સિદ્ધાન્ત જોરથી પ્રતિપાદન થતો આવે છે. બેલ્જિયમ સર્વિયા રૂમાનિયા અત્યારે લુપ્તપ્રાય થઈ ગયાં છે એને એની મૂળ સ્વતન્ત્રતામાં આપણે ફરી રોપવાં છે, અને તેમ કરવાના પ્રયત્નમાં ન્હાનાં રાજ્યોની સ્વતન્ત્રતા પણ પવિત્ર છે એ સિદ્ધાન્ત આપણા બ્રિટિશ સામ્રાજ્યની ધ્વજામાં ફરકે છે. બીજું—દેહમાં સર્વ અવયવો સમાન છે, સમાન યોગક્ષેમને પાત્ર છે, અને સર્વની એકત્ર સંઘટનામાં જ દેહનું જીવન છે એ ન્યાયે—બ્રિટિશ સામ્રાજ્યનાં જુદાં જુદાં અવયવો પણ અત્યારે એકતાથી કામ કરવા તત્પર થઈ ગયાં છે, સમાનતાનું તત્ત્વ સમજવા લાગ્યાં છે, અને ન્યૂનાધિક ભાવને સ્થાને બન્ધુભાવનુ સામ્રાજ્ય સ્વીકારવા ચાલ્યાં છે. આપણા સામ્રાજ્યની નીતિમાં આ બે મહાન સત્યો—એક બાહ્ય સંબન્ધનું (External Policy) નું અને બીજું આન્તર સંબન્ધનુ (Internal Policy) નું—જે મનુષ્યજાતિની ઉન્નતિ માટે પ્રભુએ સ્થાપેલા નિશ્ચલ નિયમનો ભાગ છે તે આપણી રાજ્યનીતિમાં મૂર્તિમન્ત કરવા પ્રભુ આપણને મતિ અને સામર્થ્ય આપો. પણ એમ કહેવામાં આવશે કે—આપણા શત્રુઓ પણ આ જ પ્રમાણે પ્રભુની પ્રાર્થના કરતા હશે તો? કરતા હોય તો એ કરતાં વધારે મંગળ શું? તેઓ પણ પ્રભુની

જ પ્રાર્થના કરો એમ ઇચ્છીએ છીએ. ઉભય પ્રભુની જ પ્રાર્થના કરતા હશે અને પ્રભુની જ દૈવી શક્તિથી લઢતા હશે--તો પ્રભુ બંનેની વચ્ચે, ચન્દ્રકેતુ અને લવની વચ્ચે રામચન્દ્રજી ઊતરી આવ્યા હતા તેમ, ઊતરી આવશે, અને ઉભયને એક બીજા સાથે પ્રેમથી ભેટાડશે. પરંતુ અત્યારે તો જે પ્રજાએ અધર્મ્ય અને આસુરી વૃત્તિથી બેલ્જિયમ સર્વિઆ વગેરેને રોળી નાંખ્યાં અને સબમરીનની ચાંચીઆગીરીથી અસંખ્ય મનુષ્યોને અને મનુષ્યોના પરસેવાથી ઉત્પન્ન થએલા માલને દરીઆને તળીએ પહોંચાડી દીધાં—અને હજી દે છે—તેને પ્રભુના ભક્ત તરીકે માનીને આપણે ભેટી શકતા નથી.

આપણે જેમ પ્રભુની પ્રાર્થના કરીએ છીએ તેમ શત્રુઓ પણ કરતા હશે, પણ તે કાંઈ નવીન નથી: વેદના સમયથી ચાલ્યું આવે છે. બંનેનો અન્તર્યામી પ્રભુ છે અને બંનેનો ન્યાય એના હાથમાં છે. પરંતુ આપણા યુદ્ધને પવિત્ર કરવા, એની અનિવાર્ય ક્રૂરતામાં પણ પ્રભુનું સ્મરણ તાજું રાખી આસુરી વૃત્તિમાંથી બચવા—આપણે આપણા તરફથી પ્રભુની સ્તુતિ કરવાની જરૂર છે, અને તે કરવામાં આપણે વેદરૂપ પ્રભુએ પ્રકટ કરેલી—વાણીનું શરણ ન લઈએ તો કોનું લઈએ? ઋગ્વેદ મન્ત્ર કહે છે—

यं क्रन्दसी संयती विह्वयेते
परेऽवर उभया अमित्राः।
समानं चिद्रथमातस्थिवांसा
नाना हवेते स जनास इन्द्रः॥ ऋ. सं.॥

હે મનુષ્યો! એ ઇન્દ્ર છે કે જેને આકાશ અને પૃથ્વી પણ જ્યારે સામસામાં ગોઠવાઈ જાય છે ત્યારે એક કહે છે મારી તરફ આવો અને બીજું કહે છે મારી તરફ આવો; શત્રુઓની સામસામી સેનાઓ પણ એ જ પ્રમાણે એને બોલાવે છે; બલ્કે એક જ રથમાં બેઠેલા બે જણામાં પણ દરેક પોતપોતાની તરફ જ એને ખેંચે છે. આમ થવાનું કારણ તે પછીના મન્ત્રમાં શ્રુતિ કહે છે કે—

यस्मान्न ऋते विजयन्ते जनासो
यं युध्यमाना अवसे हवन्ते।

મનુષ્યો યુદ્ધમાં પોતપોતાના રક્ષણ અર્થે એને બોલાવે છે કારણ કે એના વિના મનુષ્યોને જય નથી. ' પણ એનાથી જ જય કેમ છે? અને

એ હોય ત્યાં જય હોય જ એમ શી ખાતરી ?'—આના ઉત્તરમાં વળી— તે પછી તુરત જ શ્રુતિ કહે છે :

यो विश्वस्य प्रतिमानं बभूव
यो अच्युतच्युत् स जनास इन्द्रः।

—એ આ વિશ્વનું 'પ્રતિમાન' યાને આદર્શ છે: વિશ્વ પોતાનો રૂપસંસ્કાર એ 'પ્રતિમાન'ને પોતાની આગળ ધરીને કરે છે: વિશ્વની ઉત્ક્રાન્તિ એને પોતાની સંમુખ રાખી એને ધોરણે ચાલવામાં રહેલી છે. અને એને ધોરણે જે ચાલે છે તેને વિજય નક્કી છે: કારણ કે એ મહાશક્તિ પર્વતને ઉચાળવા—અડગમાં અડગને ડગાવવા સમર્થ છે. દૈવી સંપત્થી વિમુખ થએલાં, રોમન મોઘલાઈ અને પેશ્વાઈ જેવાં મહારાજ્યો ગયાં—કયસર અને એની પ્રજા એ સંપત્થી વિમુખ થઈને કેટલો વખત ટકી શકશે ?

यः शश्वतो मह्येनो दधानान्
अमन्यमानान् शर्वा जघान।

મહાપાપીનો અને પ્રભુને ન ઓળખનારનો, પ્રભુ પોતાનાં શસ્ત્રથી વિનાશ કરે છે: એમ કરવામાં પણ એ મહાશકિતનો હેતુ—

स्वर्गं प्रयान्तु रिपवोऽपि हि शस्त्रपूता
इत्थं मतिर्भवति तेष्वपि ते हि साध्वी ॥ मार्क० पुराण

—શત્રુઓ એનાં દિવ્ય શસ્ત્રના સંપર્કથી પવિત્ર મરણ પામી સ્વર્ગે જાય એવો હિતકારી જ છે. કયસર પડશે, એનું રાજ્ય તૂટશે—તે આ પાર્થિવ લોઢાનું જર્મની નાશ પામી સુવર્ણ સ્વર્ગીય જર્મની થાય તેટલા જ માટે.

હે પ્રભુ ! અમને વિજય આપ !—એમ કહેવામાં અમે અમારો નહિ પણ તારો જ વિજય પ્રાર્થીએ છીએ: તારા વિના અન્ય કોઇનો વિજય સંભવતો જ નથી. અમે પણ જ્યાં સુધી તારા રહીશું ત્યાં સુધી જ વિજયની આશા રાખી શકીશું. નેપોલિયન જ્યાં સુધી તારે પંથે ચાલ્યો—જગતની બેડીઓ તોડી એણે સ્વાતન્ત્ર્ય વિસ્તાર્યું ત્યાં સુધી એનો વિજય રહ્યો; પણ જે ક્ષણે એણે જૂના રાજ્યની બેડીઓ તોડી પોતાની નવી બેડીઓ જગતને પહેરાવવા માંડી, તે ક્ષણેથી એનો દિવસ ફર્યો. જગતના દૈવી ઇતિહાસનું આ એક મહાન સત્ય અમે કદી ભૂલીએ નહિ—

એટલી સન્મતિ હે પ્રભુ! અમે તારી પાસે નિરન્તર માગીએ છીએ. પરાજય કરતાં વિજયના ભય ભારે છેઃ 'સુખે સોની અને દુઃખે રામ'— એ નિયમાનુસાર અત્યારે તો તું અમને સાંભરે છેઃ પણ આ વિષમ સ્થિતિમાંથી જ્યારે અમે વિજયની સ્થિતિમાં આવીએ—અને આવીશું જ એમ અમને ખાતરી છે, કારણ કે અમે તારા સૈનિક છીએ—ત્યારે અમે તને વીસરીએ નહિ એમ કરજે. તારા દૃઢ અવલંબમાં, તારા પવિત્ર નિયમના અનુસરણમાં જ, અમારૂં શ્રેય છે એનો અનુભવ ખરે અણીને વખતે આ યુદ્ધમાં તેં યુનાઇટેડ સ્ટેટ્સ (અમેરિકા)ને અમારા પક્ષમાં નાંખીને—અમને કરાવ્યો છે, અને એ અનુભવનો બોધ—તારી કૃપાથી અમે કદી પણ ભૂલીશું નહિ. પણ ભૂલીશું એમ તને લાગે તો હજુ પણ યુદ્ધના અગ્નિથી એ બોધ અમારા હૃદય ઉપર તું વિશેષ આંકજે; યુદ્ધનાં દુઃખો કરતાં અમે એ બોધને મ્હોટો ગણીએ છીએ.

આ વિશ્વની અધિષ્ઠાત્રી દૈવી શક્તિને સંબોધીને આપણી એટલી જ સ્તુતિ છે કે—

दुर्गे स्मृता हरसि भीतिमशेषजन्तोः
स्वस्थैः स्मृता मतिमतीव शुभांददासि ।
दारिद्र्यदुःखभयहारिणि कात्वदन्या
सर्वोपकारकरणाय सदार्द्रचित्ता ॥

સંકટને વખતે સ્મરણ કરતાં, પ્રાણિમાત્રનો તું ભય હરે છે, અને સ્વસ્થ—સુખની—સ્થિતિમાં તારૂં સ્મરણ કરે છે તેને તું સારી મતિ આપે છે. હે દારિદ્ર્ય દુઃખ અને ભય હરનારી દેવી! સર્વનો ઉપકાર કરવામાં જેનું ચિત્ત સદા લાગેલું છે એવું તારા વિના બીજું કોણ છે?

[વસન્ત, શ્રાવણ સંવત ૧૯૭૩]

૯

શાન્તિપાઠ*

मूकं करोति वाचालं पङ्गुं लङ्घयते गिरीन् ।
यत्कृपा तमहं वन्दे परमानन्दमाधवम् ॥

"मूकं करोति वाचालं"—જે મૂંગાને બોલતો કરી દે છે એવા શ્રીહરિનું સ્મરણ કરીને હિન્દી* ભાષામાં બોલવાનો હું આજ યત્ન કરીશ—જો કે મારી ભાષા અનેક દોષોથી છવાએલી હશે, અને ગુણનો તો સંભવ જ ક્યાં ?—તો પણ હું જાણું છું કે હિન્દીમાં જ બોલવું અહીં યોગ્ય છે. કારણ કે આ સભા અંગ્રેજી અને પ્રાચ્ય બંને વિભાગની બની છે, અને જે ભાષા બંને વિભાગના સમઝવામાં આવે એ જ ભાષામાં બોલવું પ્રમુખને ઉચિત છે. હું જે બોલવા ઇચ્છું છું એ પ્રભુની પ્રાર્થના રૂપ છે, અને પ્રભુની આગળ ભાષાના દોષ ગણાતા નથી.

હે ભગવન્ ! અમે આપની સમક્ષ શાન્તિપાઠ જપવાને ઊભા છીએ. યુદ્ધરૂપી એક મ્હોટા અઘાસુરના મુખમાં ચાર વર્ષથી અમે પડ્યા હતા એમાંથી આપે અમને છોડવ્યા, એ માટે અમે આપની સ્તુતિ કરીએ છીએ.

હે પ્રભુ ! આપના વિરાટ્ સ્વરૂપના રોમે રોમમાં અનન્ત કોટિ બ્રહ્માંડ નાચી રહ્યાં છે, એ બ્રહ્માંડોમાં એક બ્રહ્માંડ, અને એક બ્રહ્માંડમાં વળી અસંખ્ય નક્ષત્રાદિ ગોળા, અને એ ગોળામાં એક ન્હાનો સરખો ગોળો જે અમારી 'પૃથ્વી' કહેવાય છે, એના ઉપર વસતી એક ન્હાનીશી જીવજાતિ જેને 'મનુષ્ય' કહે છે, એ મનુષ્યોમાં ચાર પાંચ વર્ષ કાંઈક કોલાહલ મચ્યો, અને કેટલાંક મનુષ્યો મરી ગયાં (ચોમાસામાં અરે ! કેટલાંએ જન્તુઓ જન્મ્યાં કે તેવાં જ મરી જાય છે !) એમાં તે વળી શી મ્હોટી વાત થઈ ગઈ? આ વિરાટ્ સૃષ્ટિમાં એનો હિસાબ જ શો છે ? પરંતુ એમ નથી. પ્રભુ ! આપ 'महतो महीयान्' મ્હોટાથી મ્હોટા છો એટલું જ

---

* યુદ્ધ મટી શાન્તિ થઈ એ ખાતે બનારસ સેંટ્રલ કૉલેજ તથા ઓરિયન્ટલ કૉલેજ ('પ્રાચ્ય વિભાગ') નો એકઠો મેળાવડો (તા. ૧૪ મી ડીસેંબર) ભરવામાં આવ્યો હતો, તે પ્રસંગે મેં હિન્દી (?!) ભાષણ આપ્યું હતું, તેનું આ ભાષાન્તર છે. આ ભાષણમાં કાંઈ નવીન નથી,—ઘણું ચર્વિતચર્વણ છે પણ પ્રાસંગિક હોઈ કદાચ રસ ઉપજાવે એવી સમજણથી પ્રકટ થવા મોકલું છું.

નહિ, પણ આપ '**अणोरणीयान्**'—અણુથી પણ અણુતર, ન્હાનાથી પણ ન્હાના છો એમ શ્રુતિ ભગવતી કહે છે. અને તેમાં પણ '**अणोरणीयान्**' એ વિશેષણ **महतो महीयान्** એ વિશેષણની પહેલાં મૂક્યું છે (આવુ શ્રુતિનું કૌશલ છે)! આપ જેમ અખિલ બ્રહ્માંડના નાયક છો તે જ પ્રમાણે અણુ અણુના અન્તર્યામી છો. અને આપની જ કૃપાથી અમે કષ્ટમુક્ત થયા છીએ.

હે કૃપાનિધાન! આપની વિભૂતિરૂપ કૃષ્ણ દ્વૈપાયન વ્યાસજી મહારાજે જે શબ્દ મહાભારતમા ઠોકી ઠોકીને અનેકવાર કહ્યા છે એ જ શબ્દ "**यतो धर्मस्ततो जयः**" એ યુદ્ધના આરંભમાં અમે અમારી યુદ્ધપતાકા ઉપર લખ્યા, મધ્યમા એ જ શબ્દના પ્રભાવથી અમેરિકા અમારી મદદે દોડી આવ્યુ, અને અન્તમાં અમને જે વિજય પ્રાપ્ત થયેા તે એ જ—"**यतो धर्मस्ततो जयः**" એ મહામન્ત્રના પ્રભાવથી જ—એમ અમે સમઝીએ છીએ. અમે સારી રીતે જાણીએ છીએ કે અમે આપની પૂર્ણ કૃપાના પાત્ર હજી સુધી થયા નથીઃ અનેક મદ માન લેાભ દ્વેષ ઈર્ષ્યા આદિ પાપ ગુણેાથી અદ્યાપિ અમારૂ હૃદય ભરેલુ છે. તેા પણ અમે કહીએ છીએ અને ઘટઘટવાસી અન્તર્યામી આપ સઘળુ જાણેા છેા જ, કે અમે પૂર્વોક્ત સૂત્ર અમારા જીવનમા સિદ્ધ કરવાનેા યત્ન કરી રહ્યા છીએ. અને અમારેા યત્ન સફલ થાએા, અમારી બુદ્ધિ પવિત્ર થાએા એવી અમારી આપના ચરણમાં પ્રાર્થના છે.

આ યુદ્ધ બહુ વિષમ હતું, અને એમાથી અમે જીવતા નીકળીશું કે કેમ એ પણ કેાઈ કેાઈ વાર સંશયારૂઢ થઈ જતુ હતુ. પરંતુ એ જ વિપત્તિ થકી અમે આપનું દર્શન કરી શક્યા. તેથી કુન્તીજીની માફક, અમે કહીએ છીએ કે "**विपदः सन्तु नः शश्वत् तत्र तत्र जगद्गुरो ।**" હે જગદ્‌ગુરેા!—જગતને અનુભવથી શાખવવાવાળા ગુરુ! અમને હમેશાં વિપત્તિએા જ હેા!—જેથી અમે નિરન્તર આપનુ સ્મરણ કરીએ, અને આપથી વિમુખ થઇને, કામ ક્રેાધ લેાભ મેાહ મદ મત્સર ઇત્યાદિ મઘરમત્સ્યેાથી ભરેલા આ સંસારસાગરમાં ગ્રસ્ત ડૂબી ન જઈએ.

આ યુદ્ધથી, સત્યસ્વરૂપ આપના વિસ્ફુલિંગરૂપ અનેક સત્યેા અમારા જાણવામાં આવ્યા છે. એમાથી બે ત્રણનેા ફરી પાઠ અમે આ જ કરીશું.

૧ એકસત્ય તેા એ છે કે જે મુનિશ્રી વાલ્મીકિએ રામાયણમાં અમને સંભળાવ્યું છે. કહે છે કે એક વખતે વાલ્મીકિ મુનિ સ્નાન કરવા

સારૂં નદીએ ગયા હતા ત્યાં એમણે વૃક્ષ ઉપર ક્રૌંચ પક્ષીની એક જોડ દીઠી. એ જોઈ રહ્યા છે એટલામાં એક શિકારીએ પક્ષીને બાણ માર્યું, અને એમાંથી એક પક્ષી જમીન ઉપર પડ્યું. પડ્યું કે તુર્ત વાલ્મીકિ મુનિ હૃદયમાંથી બોલી ઊઠ્યા (સજ્જનોનાં હૃદય ઘણાં કોમળ હોય છે):

मा निषाद ! प्रतिष्ठां त्वमगमः शाश्वतीः समाः ।
यत्क्रौञ्चमिथुनादेकमवधीः काममोहितम् ॥

" હે નિષાદ ! તુ બહુ વર્ષ નહિ જીવે; કારણ કે, પ્રેમથી વળગેલા એવા એક પક્ષીનો તેં વધ* કર્યો." લૌકિક ભાષામાં અનુષ્ટુભ્ છન્દનો આ પહેલવહેલો ઉદ્ગાર થયો દેખી બ્રહ્મા વાલ્મીકિની પાસે આવ્યા; અને બોલ્યા: " **प्रतिबुद्धोऽसि वागात्मनि ब्रह्मणि, तद् ब्रूहि रामचरितम्** "—પૂર્વોક્ત શ્લોક રામ સીતાનો વિયોગ પાડનાર રાવણ ઉપર શાપરૂપ જે રામાયણની કથા છે એનું બીજ થઈ ગયું. ચિત્તક્ષોભથી હૃદય દ્રવીભૂત થાય છે એમાંથી કાવ્યનો આવિર્ભાવ થયો એમ કહેવું ઠીક છે. અને એ પણ ઠીક છે કે આ બ્રહ્માંડમાં એક જીવનો વિનાશ પણ કેટલો કરુણરસજનક છે, બ્રહ્માંડની મધુરી વીણાનો તાર એથી કેટલો બેસૂરો થઈ જાય છે એ સત્ય જો બરાબર સમઝવામાં આવે, અને તે અનુભવમાં પડી જાય, તો એથી વધીને કોઈ જ્ઞાન નથી. પણ ' દાંત અને પંઝામાં રુધિરે ખરડી એવી પ્રકૃતિ'ના ઉત્સંગમાં પડેલા અમે પામર જીવ એવા કાઠા હૈયાના થઈ ગયા છીએ કે ઉપર કહેલા કરુણરસદ્વારા જે બ્રહ્મરસનો અનુભવ થઈ શકે છે તે કરવાને લાયક અમે રહ્યા જ નથી. કેટલાક વિદ્વાન એમ કહે છે કે રામાયણમાં આર્ય લોકોએ દસ્યુ નામ અનાર્ય લોકનો પરાભવ કર્યો એ વાતનું વર્ણન છે, એ કારણથી એ ગ્રન્થ આર્ય હિન્દુ લોકનો ધર્મગ્રન્થ બની ગયો છે. અસ્તુ. એ રીતે કવિપ્રતિભાદ્વારા એક ન્હાનો પ્રસંગ પણ મ્હોટા કાવ્યરૂપ વૃક્ષમા પરિણત થઈ શકે છે. પણ જોવું જોઇએ કે " **सियावर रामचन्द्रकी जय** " (તુલસીદાસ) એ કાંઈ એક સિપાહીની જયઘોષણા નથી—જેવી કોઈ એક ફ્રેંચ અગર અંગ્રેજ દુશ્મન સામે કરે એ પ્રકારની: પણ એ તો એક પ્રભુના નામનો જય ઉચ્ચાર છે. આ વસ્તુસ્થિતિનું શુ કારણ ? કારણ એ કે આ મહાકાવ્યમાં અધ્યાત્મદૃષ્ટિએ જોતાં એક મ્હોટું સત્ય પ્રતીત થાય છે. એ સત્ય એ કે રાક્ષસી સંપત્ દેખાતી રાવણ જેવી પ્રચંડ અને

* સંસ્કૃતમાં દ્વિ-અર્થી: મારવું; અને કેદ કરવું.

વિકરાળ છે, પણ દૈવી સંપત્ જે પ્રભુના મનુષ્યરૂપમાં મૂર્તિમતી થાય છે, એની આગળ હિસાબમાં નથી. કારણ મનુષ્ય—રામચન્દ્ર—એ માત્ર દેખવામાં મનુષ્ય છે, વસ્તુતઃ એ પ્રભુનો જ અવતાર છે. વાલ્મીકિની પહેલાં દેવાસુરસંગ્રામનાં વર્ણન હતાં, પણ મનુષ્ય અસુરનો પરાભવ કેવી રીતે કરી શકે એ સત્ય વાલ્મીકિએ જ પ્રથમ પ્રકટ કર્યું. અને એ વખતથી લીલામનુષ્ય રામ અને કૃષ્ણને અમે આપના જ અવતાર માનીએ છીએ. અને આપનાં જ રૂપવિશેષ જે ઇન્દ્રાદિક દેવો એમનાથી પણ અમે એને અધિક માનીએ છીએ. એ જ સાર—જે રામાયણનો સાર તે જ સાર—ગત યુદ્ધમાંથી અમે ગ્રહણ કરી શકીએ છીએ. જર્મન જેવી રાક્ષસી પ્રજાને મનુષ્યધર્મનું પરિપાલન કરનારી પ્રજાએ પરાસ્ત કરી દીધીઃ એમાં પ્રભાવ આપ પ્રભુનો જ છે, અમ પામર મનુષ્યોનો નથી.

૨ એક **બીજું** સત્યઃ—આજ સુધી—ગયા ખ્રિસ્તી સંવત્ના સૈકામાં—પશ્ચિમ દેશોમાં એમ મનાતું હતું કે '**अहं पूर्वं अहं पूर्वः**' એવી અહમહમિકાની રીતિથી જ મનુષ્યજાતિનો ઉત્કર્ષ થાય છે. હજી સુધી જો કે વ્યવહારમાં એ રીતિનો ઉચ્છેદ થયો નથી, તો પણ એવો સિદ્ધાન્ત તો સ્થપાવા લાગ્યો છે જ કે મનુષ્યજાતિનું કલ્યાણ અહમહમિકાથી નથી, કિન્તુ સહકારિતાથી છે. અહમહમિકાથી જગતની એવી ખરાબી થઈ રહી છે કે કહ્યું ન જાય. એથી ધનિક તે ધનિકતર, અને દરિદ્ર તે દરિદ્રતર થાય છે—અર્થાત્ એ થયુ કે જેમ દુધ બગડી જવાથી એક તરફ પાણી અને બીજી તરફ ખાટો પદાર્થ એવો વિભાગ પડી જાય છે, એ જ રીતે અહમહમિકાથી જનસમાજના બે ટુકડા પડી જાય છે. એટલું જ નહિ, વિશેષમાં એક ટુકડો બીજા ટુકડા ઉપર જુલમ કરી શકે છે, કારણ કે એ બલવત્તર થયો છે. આ અનર્થ કેવળ પ્રત્યેક દેશના જનસમાજમાં પૂરાઈ રહે છે એમ નથી, બલ્કે દેશ દેશાન્તરના જનસમાજોમાં પણ પરસ્પર એ જ રીત ચાલી રહી છે. એક રાજ્ય બીજા રાજ્ય કરતાં અધિક ધનાઢ્ય અને બલવાન થઇને એને સતાવવા લાગે છે, કાંઈ ને કાંઈક મિષથી લઢાઈ ઊભી કરે છે, અને આ રીતે મ્હોટી માછલી ન્હાની માછલીને ગળી જવાનો ન્યાય જગત્માં પ્રવર્તી રહ્યો છે. એને સ્થાને હવે સૌને આટલું સમઝાયુ કે આ મનુષ્યની રીત નથી, રાક્ષસી રીત છે. કહે છે કે આ મત્સ્યન્યાય પ્રકૃતિનું સ્વરૂપ જ છે, અને એ જ રીતે પ્રકૃતિનો વિકાસ થાય છે. પરંતુ આ કહેવુ બહુ ભાગે ગલત છે. પ્રકૃતિમાં એક હિસ્ર પક્ષી અન્ય પક્ષીનાં બચ્ચાં ઉપર પ્રહાર કરવા આવે છે,

કે બિલાડી મરઘીનાં બચ્ચાં ઉપર તલપ મારે છે કે તુર્ત એ બચ્ચાંની માતા પોતાના જીવ તરફ જોતી નથી, પણ એ જીવનું બલિદાન આપીને પણ પોતાનાં બચ્ચાંને બચાવવાનો યત્ન કરે છે. એ જ રીતે ગર્ભસંરક્ષણ પણ અનેક કષ્ટ સહન કરીને માતા કરે છે. આથી સ્પષ્ટ છે કે મત્સ્યન્યાય એ સમસ્ત પ્રકૃતિનો ન્યાય નથી. અને મનુષ્ય જે મનનશીલ પ્રાણી છે એને મુનાસબ છે કે પ્રકૃતિમાં જે તામસી અંશ છે એને સર્વથા, અને રાજસને બહુ ભાગે દૂર કરવો જોઇએ, અને એને ઠેકાણે સત્ત્વની સ્થાપના કરવી જોઇએ.

૩ **એક ત્રીજું સત્ય**—જે એ જ બીજા સત્યમાંથી ફલિત થાય છે, અને એનું જ એક વિશેષ ઉદાહરણ છે. અમે હિન્દી જન સારી રીતે સમઝી ગયા છીએ કે આ કાળમાં બ્રિટિશ સામ્રાજ્ય જેવું સામ્રાજ્ય—જેમાં સૂર્ય ભગવાન સદોદિત રહે છે—એ પણ ફ્રાન્સ અમેરિકા ઇટલિ જાપાન એની સહાયતા વા મૈત્રીથી જ વિજય પામી શક્યું છે. અર્થાત્ તાત્પર્ય કે આ સમય એકલાનો નથી, સંઘનો છે. એ જ રીતે, હિન્દુસ્થાન પણ જો કેવળ સ્વતન્ત્ર થઇને રહેવા ઇચ્છશે તો તે બની શકવાનું નથી. એને અવશ્ય બીજાં રાજ્યોની મૈત્રી હોવી જોઇએ. અને એમ છે તો, બ્રિટિશ સામ્રાજ્યની સાથે આપ પ્રભુએ જે અમારો સંબન્ધ જોડી આપ્યો છે એ જ બન્યો રહે એમ અમે ઇચ્છીએ છીએ. અને બીજી બાજુએ—બ્રિટિશ પ્રજાને પણ જાણમાં આવી ગયુ છે કે હિદુસ્થાન ઉપર રાજ્ય કરવું એ હિન્દુસ્થાન ઉપર ઉપકાર કરવા વાસ્તે નથી. અથવા તો કેવળ પોતાનો માલ વેચવા સારુ જ નથી. કેનેડાને બાદ કરતાં, પૃથ્વીના નકશા ઉપર નજર નાંખતાં જણાય છે કે હિન્દુસ્થાન બ્રિટિશ સામ્રાજ્યના મધ્ય સ્થાનમાં છે. એક તરફ ઑસ્ટ્રેલિયા અને ન્યૂઝીલૅંડ, બીજી તરફ દક્ષિણ અને પૂર્વ આફ્રિકા, અને ત્રીજી તરફ ઇજિપ્ટ અને મેસોપોટેમિઆ આવેલાં છે. એ સર્વનુ રક્ષણ ત્યારે જ થઈ શકે કે જ્યારે હિન્દુસ્થાન—જે સૌના હૃદયસ્થાને છે—એ બલિષ્ટ હોય. સુવેઝનું દ્વાર કદાચિત્ બંધ થઈ જાય તો આ તરફ બ્રિટિશ સામ્રાજ્યની મ્હોટી ખરાબી થઈ જાય. એટલા માટે હિન્દુસ્થાનને સ્વપર્યાપ્ત કરવું જોઇએ અને એને સ્વપર્યાપ્ત કરવાથી બ્રિટિશ સામ્રાજ્યનો વિશેષ ભાગ સ્વપર્યાપ્ત થઈ જાય છે. સ્વપર્યાપ્ત એટલે કે પોતામાં જ સમાએલો, એટલે કે પોતાની ચીજો પોતે જ બનાવી લે—યુદ્ધની સર્વ સામગ્રી, સૈન્ય સહવર્તમાન, અહીં જ ઉત્પન્ન કરી શકે, અને તે લેવા શોધવા બહાર જવું ન પડે એવો. યુદ્ધમાં અસંખ્ય કારીગરીની ચીજો જોઇએ છે (શાન્તિના સમયમાં તૈયારી કરી રાખી હોય તો એનાં જ

રૂપાન્તર યુદ્ધમાં ઉપયોગી થાય છે) એ ત્યારે જ પૂરી પાડી શકાય કે જ્યારે હિન્દુસ્થાનની પ્રજા વિદ્યાસંપન્ન અને ધનસંપન્ન હોય. આ રીતે જોતાં માલુમ પડે છે કે હિન્દુસ્થાન બ્રિટિશ સામ્રાજ્યના મુકુટનો હીરો છે એમ જે આજ સુધી કહેવામાં આવતું હતું એ હવે કાલાતીત—વાશી થઈ ગયું છે. હવે, એમ કહેવું જોઇએ કે હિન્દુસ્થાન બ્રિટિશ સામ્રાજ્યના મુકુટનો હીરો નથી, પણ એના શરીરનું હૃદય છે. અર્થાત્, એ બેનો અંગાંગિભાવ સંબન્ધ જ બંધબેસતો અને વસ્તુસ્થિતિને અનુકૂલ છે.

હે પ્રભુ ! આ રીતે અમે યુદ્ધ ઉપર વિચાર કરવા બેસીએ તો અનેક સત્ય દૃષ્ટિગોચર થાય છે.

ભગવન્ ! ત્યારે શું અમે યુદ્ધ ચાહીએ છીએ ? ના, મહારાજ. જગત્‌માં યુદ્ધ ચાલતું રહે એમાં જ જો હિન્દુસ્થાનનું કલ્યાણ રહેલું હોય તો એવું કલ્યાણ મા હો !—એવા કલ્યાણથી તો અકલ્યાણ જ સારૂં. અમે કાંઈ વેણીસંહાર નાટકમાં રુધિરપ્રિય અને વસાગન્ધા નામનાં રાક્ષસ અને રાક્ષસી ચીતર્યાં છે તેવાં નથી. એ રાક્ષસ અને રાક્ષસી મહાભારતના યુદ્ધ દરમિયાન કુરુક્ષેત્રના મેદાનમાં ફરી રુધિરના ઘડા ભરતાં હતાં, અને માંસ મજ્જાદિકના ઢગલા કોઠારમાં નાંખતાં હતાં—લાડુ જલેબી શરબત ભરી રાખવા એકઠાં કરતાં હોય તેમ ! એમ કરવું એ અમારી મનુષ્યતાને અધઃપાત કરાવનારૂં અને લજ્જામાં નાંખનારૂં છે. પ્રભુ ! જો અમારો ઉદ્ધાર કરવા આપની ઇચ્છા હોય તો અર્જુન જેવી મતિ, અને અર્જુનને આપ્યો હતો તેવો ઉપદેશ, અમને આપો. આ અમારે સમઝવા જેવી વસ્તુ છે કે ગીતાનો ઉપદેશ આપે અર્જુનને દીધો છે, ભીમને દીધો નથી. તું ક્ષત્રિય છે **"तस्माद् युध्यस्व भारत"** માટે લઢ. **धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत् क्षत्रियस्य न विद्यते ।** ધર્મ્ય યુદ્ધ કરતાં વધારે કલ્યાણકારી ક્ષત્રિયો માટે બીજું કાંઈ જ નથી—એવો ઉપદેશ દુઃશાસનનું રુધિર પીવા તત્પર થઈ રહેનારને (ભીમને) દીધો નથી. કિંતુ " **अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किंनु महीकृते**"—પૃથ્વી તો શું, બલ્કે આખી ત્રિલોકીના રાજ્ય ખાતર પણ જે ગુરુની સામે લઢવા ચાહતો નથી, અને 'રુધિરે ખરડ્યા' ભોગ ભોગવવા ઇચ્છતો નથી—અરે ! એવા ભોગથી તો ભિક્ષા સારી—**"श्रेयो भोक्तुं भैक्ष्यमपीह लोके"**—એમ જે કહે છે, એ જ આપના ઉપદેશનો અધિકારી બન્યો છે તેથી યુદ્ધ ચાલતું રહ્યું હોત તો હિન્દનો સ્વાર્થ ઠીક સધાત એમ કહેનારનો સિદ્ધાન્ત અમારી મતિથી દૂરાપાસ્ત છે. અમે ધર્મ્ય

યુદ્ધ કરવા આપના ઉપદેશાનુસાર સદા તત્પર છીએ. પણ રુધિરપ્રિય અને વસાગન્ધાની રીતે તો યુદ્ધમાં અમે નહિ ઘૂમીએ.

જ્યાં સુધી આખી પૃથ્વી ઉપર શાન્તિ થઈ નથી, અને પંજાબના મામલામાં અમારા બન્ધુઓ ફસાઈ રહ્યા છે, અને અમારા મુસલમાનભાઇઓ તુર્કીની સ્થિતિ જોઈ દુઃખી થઈ રહ્યા છે– ત્યાં સુધી અમે શી રીતે આ વિજયમાં આનન્દ લઈ શકીએ ?—એમ અમારા કેટલાક માનનીય બન્ધુજનોનું કહેવું છે. પ્રભુ ! આપ તો સર્વાન્તર્વાસી છો અને જાણો છો જ કે અમે વિજયનો આનન્દ માણવા બેઠા નથી, અમે તો શાન્તિસૂક્ત જપીએ છીએ. આ સમય બ્રિટનને પણ આનન્દથી નાચવાનો નથી, બલ્કે મ્હોટો બોધ લેવાનો છે. યુદ્ધ તે કાંઈ ક્રિકેટ કે ગિલીદંડાની રમત નહોતી. અમે જોઇએ છીએ કે યુદ્ધમાં ઊતરેલા કેટલાક દેશોની પ્રજાની શી સ્થિતિ થઈ રહી છે ! ખાસ ઇંગ્લંડમાં, અમાપ દેવાનો પત્થર ગળે લટકયો છે એ વાત તો જવા દો પણ—ઘેરે ઘેર અને શાળાએ શાળા કેટલા તરુણ પુત્ર પતિ ભાઈ મિત્ર સહવિદ્યાર્થી મરી જવાથી શેાક પ્રસરી રહ્યા છે! બૌદ્ધ ગ્રન્થમાં જે કિસા ગોતમીનો કિસ્સો છે એ સર્વથા અત્યારે ઇંગ્લંડ વગેરે દેશોને લાગુ પડી રહ્યો છે. જ્યારે કિસા ગોતમી નામે એક યુવતિ માતા પોતાનું બાળક મરી જવાથી વ્યાકુળ થઈ પુત્રના શબને ચુંબન દેતી, અને અને ' ઓ ! ભાઈ! કોઈ મ્હારા બચ્ચાને જીવાડો ' એમ મુગ્ધપણે બોલતી, પુત્રનું શબ લઈ અહીં તહીં સ્થળે ભટકવા લાગી ત્યારે કોઇકે એને કહ્યું કે 'બાઈ! બુદ્ધદેવ નામે એક મ્હોટા વૈદ્ય છે એમની પાસે જા, એ તારા બચ્ચાને જીવતું કરશે.' એ નિર્દેશાનુસાર કિસા ગોતમી બુદ્ધદેવની પાસે ગઈ. બુદ્ધદેવે કહ્યું: 'બાઈ, તું એમ કર કે એક ઘેરથી એક કણ એમ એકઠી કરીને મુઠીભર રાઈ લઈ આવ. પછી હું તને ઓસડ કરી આપીશ. પણ કણે કણ એવે ઘેરથી લેજે કે જે ઘરમાં કોઇનું મરણું થયું ન હોય. કિસા ગોતમી હર્ષ અને આશાભરી ગઈ અને ઘેરે ઘેર ફરી—પણ એવું એક પણ ઘર ન મળ્યું કે જ્યાંથી બુદ્ધદેવના નિયમાનુસાર એક કણ પણ લઈ શકાય. કોઈ ઘરમાં પતિ તો કોઈમાં પત્ની, કોઈમાં ભાઈ તો કોઇમાં બ્હેન, કોઈમાં પુત્ર તો કોઈમાં પુત્રી, કોઈમાં પિતા તો કોઈમાં માતા— એમ સર્વત્ર કોઈ ને કોઈ તો મરેલું જ જોવામાં આવ્યું. કિસા ગોતમી થાકેલી અને નિરાશ બુદ્ધદેવ પાસે ગઈ અને બધી-હકીકત કહી. બુદ્ધદેવે મૃત્યુ પ્રાણિમાત્રને લાગેલું છે એ મતલબનો ઉપદેશ દીધો. તાત્પર્ય કે એ જ

સ્થિતિ અત્યારે ઇંગ્લંડ ફ્રાન્સ વગેરે દેશોમાં અક્ષરશઃ સત્ય થઈ રહી છે. તેથી હર્ષની મદિરા પીવા ઇંગ્લંડ કે હિન્દુસ્થાન બેઠું છે એમ કોઇને ભ્રાન્તિ મા થાઓ. અમે તો શાન્તિસૂક્ત જપવા બેઠા છીએ, અને એ અમે અહીં બેસીને જપી શકીએ છીએ એટલો જ અમારો આનન્દ છે. શાન્તિસૂક્ત આ કે—

सर्वेऽत्र सुखिनः सन्तु सर्वे सन्तु निरामयाः ।
सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःखमाप्नुयात् ॥
ॐ शान्तिः, शान्तिः, शान्तिः ।

[વસન્ત, ભાદ્રપદ, ૧૯૭૫]

૧૦

પ્રાર્થના*

વર્તમાન પાશ્ચાત્ય વિદ્યાથી સંસ્કારાએલા જનો સેવાને માને છે, પ્રાર્થનાને માનતા નથીઃ જગત્‌માં રહી ન્હાનાં મ્હોટાં કર્તવ્યો કરવાં એ જ પ્રભુનુ ખરૂં આરાધન છે, ભગવદ્‌ગીતાનો શબ્દ લઇને બોલીએ તો ‘કર્મયોગ’ એ જ મનુષ્ય અને પ્રભુ વચ્ચેનો ‘યોગ’ યાને જોડાણ, ગાંઠણ છે—એમ તેઓની માન્યતા છે. ખરેખર, આ કર્મ કરવામાં જો ‘ યોગ ’ અનુભવાતો હોય, એટલે કે જગત્‌નાં કર્તવ્યો કરવાની સાથે એ ક્રિયામાં પ્રભુનો સંસ્પર્શ થતો લાગતો હોય,—અર્થાત્, ‘કર્મ’ને જ ‘યોગ’ માની લેવો એમ નહિ પણ કર્મમાં યોગ અનુભવવો એટલું સ્વીકારાય—તો આ સિદ્ધાન્ત સામે કાંઈ કહેવાનું નથી. પણ આ સિદ્ધાન્તનું સ્વરૂપ કેટલીકવાર એની યોગ્ય મર્યાદાની બહાર ખેંચી જવામાં આવે છેઃ તે એવી રીતે કે એમાં સેવાધર્મનું પ્રતિપાદન કરવાની સાથે પ્રાર્થનાધર્મનો નિષેધ કરવામાં આવે છે.

ગયા શતકના ધર્મસંબન્ધી પાશ્ચાત્ય સાહિત્યમાં પ્રાર્થના સામે આ એક મ્હોટી દલીલ થતી વાંચીએ છીએ કે ‘ પ્રાર્થનાથી શું થઈ શકે ? ’ સાયન્સે આપણી સમક્ષ એવું જગત્ ખુલ્લું કર્યું છે કે જે કાર્યકારણભાવની સાંકળથી દૃઢ જકડાએલું છે, બલ્કે જે એ સાંકળરૂપ જ છે, અને જેમાં એક રેખ માત્ર પણ ન્યૂનાધિકતા કે અન્યથાભાવ કરવાનું સામર્થ્ય નથી.

---

*બનારસ હિન્દુ યુનિવ્હર્સિટિમાં વિદ્યાર્થીઓને ધાર્મિક વિષય ઉપર ન્હાના ન્હાના ઉપદેશ અપાય છે. એમાંના એક અંગ્રેજી ઉપદેશ ઉપરથી.

એવી ન્યૂનાધિકતા થઈ શકે કે એની કાર્યકારણભાવની સાંકળ તોડી શકાય એમ માનવું એ જગત્‌માં ઉપલબ્ધ થતી વસ્તુસ્થિતિથી ઉલટું છે એટલું જ નહિ, પણ એવી માન્યતાથી તો જગત્‌ને તેજમાંથી કાઢી અન્ધકારમાં નાંખવા જેવું થાય છેઃ કારણ કે, જગત્‌માં મનુષ્ય વ્યવહાર કરી શકે છે તે એવી માન્યતાથી જ કે જગત્ નિયમબદ્ધ છે, એમાં ન્યૂનાધિકતા થઈ શકતી નથી, અને એની કાર્યકારણભાવની સાંકળ તોડી શકાતી નથી. તમે બોલો છો અને હું કાન દઉં છું તે એવી માન્યતાથી જ કે જે શબ્દ તમે ઉત્પન્ન કર્યો છે તે શબ્દતરંગના વિસ્તારના નિયમાનુસાર મ્હારા શ્રવણને પહોંચશે, અને એ ઇન્દ્રિયગોચર થતાં ભાષાના નિયમાનુસાર હું એનો અર્થ કરી શકીશ. હવે, વિષયને—પ્રાર્થનાને—આ વાત લાગુ પાડતાં દેખાશે કે પ્રભુને પ્રાર્થના કરવી એ મૂર્ખતા છે, કારણ કે પ્રાર્થનાથી પ્રકૃતિના નિયમ તોડી શકાય નહિ, પ્રભુ પોતે એ નિયમ તોડતો નથી, તોડી શકે જ નહિ.

અર્વાચીન યૂરોપે પ્રાર્થના સામે આ મ્હોટો વાંધો 'Natural Order' યાને ભૌતિક પ્રકૃતિના નિયમદ્વારા જોયો. આપણા પ્રાચીન પૂર્વજોએ એ જ વાંધો વિશ્વના 'Moral Order' યાને કર્મફલભોગના મહાનિયમદ્વારા જોયો હતો.× તેઓને મુશ્કેલી એ પ્રતીત થઈ હતી કે કર્યાં કર્મનાં ફળ ભોગવવાં જ પડે, અને જે ભોગવીએ છીએ તે કર્યાં કર્મનાં ફળ જ છે, ત્યાં પ્રાર્થનાથી આપણે ઈશ્વર પાસે શું કરાવી શકીએ ? કાંઈ જ ન કરાવી શકીએ, બલ્કે, મીમાંસક સિદ્ધાન્તાનુસાર, કર્મનો મહાનિયમ એ જ ઈશ્વર છે.

આ આક્ષેપો—પ્રાચીન તેમ જ અર્વાચીન જગત્‌માં વિદ્વદ્‌બુદ્ધિના જ: ઉભયકાળમાં જનસમુદાય તો પ્રાર્થનાને માને છે જ. પ્રભુ '**कर्तुम्, अकर्तुम्, अन्यथाकर्तुं समर्थः**' છે એ સર્વદેશમાં અને સર્વકાળમાં ઈશ્વર સંબન્ધી મનુષ્યજાતિની સામાન્ય સમઝણ છે, અને એ સમઝણને પોષનારાં આપણે ત્યાંના સાહિત્યમાં બે ઉત્તમમાં ઉત્તમ દૃષ્ટાન્તો તે દ્રૌપદીવસ્ત્રપૂરણ અને ગજેન્દ્રમોચન છે. એના વિવેચનમાં ઊતરવાનું કે એના આધ્યાત્મિક અર્થ તારવવાનું આ સ્થાન નથી, પણ એ બે દૃષ્ટાન્તોના સ્મરણપૂર્વક

×આપણા પ્રાચીન પૂર્વજોને Natural Order યાને પ્રકૃતિના મહાનિયમનું ભાન નહોતું એમ તાત્પર્ય નથી. એ ભાનના તો ઘણા પૂરાવા છે. પણ પ્રાર્થના અને ઈશ્વરના અસ્તિત્વના સિદ્ધાન્તમાં નડેલો વાંધો તે મુખ્યભાગે કર્મનો મહાનિયમ હતો.

અસંખ્ય આર્યહૃદયોએ દુઃખના વખતમાં ભગવાનનું શરણ શોધ્યું છે, અને તેઓને તે મળ્યું છે—એટલી વાત પ્રકૃત વિષયના ચિન્તનમાં નોંધીને અનુભવમાત્રથી પૂર્વોક્ત વાંધાનો ઉત્તર ન કરતાં, એ વાંધાને સામાન્ય મનુષ્યબુદ્ધિની કસોટીએ ચઢાવીશું.

મનુષ્ય આ નિયમબદ્ધ જગતમાં એક રેખ માત્ર ન્યૂનાધિકતા કે અન્યથાભાવ કરી શકતો નથી એ વાત ખરી છે? સામાન્ય મનુષ્યબુદ્ધિ તો એથી ઉલટું જ જુવે છેઃ મનુષ્ય ક્ષણે ક્ષણે પ્રકૃતિના સ્વાભાવિક કાર્યમાં વચ્ચે પડે છે, એના પ્રવાહને તોડે છે, એવો આપણો રાતદિવસનો સતત ચાલતો અનુભવ છે. આ પત્થર હુ અહીથી ઉપાડીને તહીં મૂકું છું એમાં ચાલતી પ્રકૃતિની સ્થિતિને હુ બદલતો નથી તો શું કરૂં છુ? આ પાણીનો પ્યાલો ઉપાડી આ તરસ્યાને મુખે હું ધરૂં છુ એમાં કાર્યકારણની પરંપરા ચાલતાં જે મૃત્યુ થાત તેને હું અટકાવું છુ એમાં કોણ ના કહી શકશે? પણ તમે કહેશો કે આ બંને ઉદાહરણોમાં કાર્યકારણના નિયમનો ભંગ થતો નથી; માત્ર એક કાર્યકારણની પરપરામાં બીજો હું ભળ્યો, વા મેં બીજી કાર્યકારણપરંપરા ભેળવી એટલુ જઃ પત્થર એક ઠેકાણે પડી રહ્યા હતો ત્યાંથી બીજે ઠેકાણે લઈ જવામાં, મેં મારી પોતાની જાતને કાર્યકારણની પરંપરામાં નાંખી, અને પ્રકૃતિના નિયમ પાળીને જ હું એને અહીથી તહી લઈ ગયો; તે જ પ્રમાણે, જળ વિના પેલા તરસ્યા મનુષ્યની નાડીઓ તૂટવા જતી હતી ત્યાં એ કાર્યકારણની પરપરામા વચ્ચે પડીને મેં એ મનુષ્યને જળ આપીને એ પરંપરા તોડી, તેમાં કાર્યકારણભાવનો મેં નિયમ તોડ્યો નહિ, પણ કારણસામગ્રીમા ફેરફાર કરીને કાર્યમાં ફેરફાર કરી દીધો. આ ખુલાસાના ઉત્તરમા સામાન્ય મનુષ્યબુદ્ધિ આટલું જ કહેશેઃ વારુ, આ તો મનુષ્ય જ્યારે કઈ પણ કૃતિ કરે છે ત્યારે પ્રકૃતિ સાથે ઉપજતો એનો સંબન્ધ કેવી રીતે થાય છે એનું સૂક્ષ્મદર્શન થયુ. પ્રકૃતિની ચાલતી એ સ્થિતિમા એ ફાચર મારી શકે છે, એના વહેતા પ્રવાહમા બંધ બાંધી શકે છે કે પ્રવાહને તોડી શકે છે, અને ત્રીજુ રૂપક લઈએ તો એક પાછળ એક ચાલતાં કાર્યકારણનાં ગાડરાની હારમાં ડાંગ મારી એનો ભરવાડ એ હારને તોડી શકે છે તથા આમ કે તેમ વાળી શકે છે—આ વસ્તુસ્થિતિનો ગમે તે ખુલાસો આપો, એનુ ગમે તે રીતે વર્ણન કરો—પણ વસ્તુસ્થિતિ છે તેનો નિષેધ કરી શકાશે નહિ. જડ પ્રકૃતિની સાકળમાં વિભંગ કરનારી મનુષ્યકૃતિની અવગણના કરીને જે તત્ત્વજ્ઞાન રચાય છે તેમાં મનુષ્ય પોતે પોતાને જ ગણવો ભૂલી જાય છેઃ પેલી દસાડીઆની

વાત—દસ દસાડીઆ ઊજાણીએ ગયા, ઝાડ નીચે પહોંચીને સંઘનાં માણસ ગણવા માંડયાં, ત્યાં નવ થયાં! ગણનારે પોતે પોતાને જ ન ગણ્યો! તેમ, મનુષ્ય જ્યારે વિશ્વના નિયમ દૃઢ છે, એમાં રેખ પણ આડી અવળી ખસેડી શકાતી નથી, એમ કહે છે ત્યારે વસ્તુતઃ જડપ્રકૃતિને પોતાના પ્રયોજનને માર્ગે વાળી શકનાર એવી પોતાની જ ચૈતન્ય શક્તિને એ ભૂલી જાય છે.

એમ કહેવામાં આવશે કે જડપ્રકૃતિના પ્રવાહને મનુષ્ય સ્વશક્તિથી યથેચ્છ વાળી શકે છે એમ નથી, પણ જડપ્રકૃતિના પ્રવાહમાં મનુષ્ય-પ્રકૃતિનો પ્રવાહ ભળે છે, અને પ્રત્યેક પોતપોતાના નિયમને અનુસરે છે; અથવા તો, મનુષ્ય અને બાહ્ય જગત્‌માં એક જ મહાપ્રકૃતિના નિયમ પ્રવર્તી રહ્યા છેઃ અર્થાત્ જે કાંઈ છે—બાહ્ય વા આન્તર—તે સઘળું અચળ નિયમને વશવર્તી છે. આમ ઉભયથા નિયમ જ નિયમ છે, સ્વૈરચારી કશું નથી. તેમાં એક ખંડ બીજા ખંડ સાથે સંબન્ધમાં આવી એકબીજા ઉપર અસર કરતો જણાય, પણ એ બે ખંડમાં, વા બે ખંડ મળી જે એક ગોલ (બ્રહ્માંડ) થાય છે તેમાં, બહારથી કોઈ એક સૂચી (ટાંકણી) પણ ભોંકી શકે એમ નથી.

આ વિશ્વ—દ્રષ્ટા અને દૃશ્ય ઉભય મળી—એક અખંડ પદાર્થ છે એ કબૂલ છે. પણ એ અખંડ પદાર્થ શો છે એ વિચારની બાબત છે, અને એનો યથાર્થ નિર્ણય દુરબીનને કયે છેડેથી આપણે જોઈએ છીએ એના ઉપર આધાર રાખે છેઃ બને છેડા સરખા નથી—એક છેડેથી જોતાં વિપરીત ભાસ બલ્કે અન્ધકાર છે, બીજે છેડેથી પ્રકાશ અને યથાર્થદર્શન છેઃ એક છેડેથી દ્રષ્ટા તે તે દૃશ્યનો એક વિભાગ બની જાય છે, બીજે છેડેથી જોતાં દૃશ્ય તે દ્રષ્ટાથી સર્જાતો અને ઘડાતો પદાર્થ પ્રતીત થાય છે. આ (૧) દ્રષ્ટા અને દૃશ્યનો વિવેક, અને (૨) દ્રષ્ટાથી દૃશ્ય બને છે, દૃશ્યથી દ્રષ્ટા બનતો નથી એ સિદ્ધાન્ત, તે અદ્વૈત વેદાન્તનાં ત્રણ પગલાં-માંનું પહેલું અને બીજું પગલું છેઃ દ્રષ્ટા અને દૃશ્યનો ભેદ સમજવો, અર્થાત્ દૃશ્યમાં દ્રષ્ટાને સમાવી દેવો નહિ, મનુષ્ય તે પ્રકૃતિનું જ પૂતળું છે એવી પૌરુષહીન મતિ રાખવી નહિ, એ વેદાન્તનું પહેલું પગલું. તે પછી, દૃશ્ય દ્રષ્ટાનો સર્જેલો અને નિરન્તર સર્જાતો પદાર્થ છે, અને દ્રષ્ટા એને સ્વપ્રયોજનાનુસાર ઘડી શકે છે એવી પૌરુષમય મતિ કરવી એ વેદાન્તનું બીજું પગલું. (ત્રીજા પગલાની ચર્ચા અત્રે અપ્રસ્તુત છે). આ બીજું

પગલું ભરીને જોતાં, મનુષ્ય પ્રકૃતિના નિયન્ત્રણથી મુક્ત થઈ જાય છે, અને જે જે ઇચ્છે છે તે તે સાધે છે, જે જે માગે છે તે તે પામે છે. પ્રકૃતિના ગ્રાહથી છૂટવા ચેતન આત્મા ઊંડી ચીસ પાડે અને ચૈતન્યઘન પરમાત્મા એને છોડાવે નહિ એ સંભવિત છે? ધર્મને વરેલી મતિને એ દુષ્ટો કનડવા જાય અને તે વખતે એ મતિ 'પ્રભુ, મ્હારી લાજ રાખો! એમ ઊંડા હૃદયથી ઉચ્ચારે તો પ્રભુ એની લાજ કેમ લૂંટાવા દે? લૂંટાવા દે તો પરમાત્માએ આ જગત્‌નું સુકાન* છોડી દીધુ જાણવું, આ જગત્ દૈવનું મટી અસુરનું થઈ રહ્યું સમજવું. સ્થૂલ દૃષ્ટિએ જોતાં જ્યારે જીસસની પ્રાર્થના ન સંભળાઈ અને પ્રભુએ એને ત્યજી દીધો, તે જ વખતે એણે એને વસ્તુતઃ ત્યજી દીધો નહતો, બલ્કે સ્વીકાર્યો હતો; અને તે જ દિવસથી યૂરોપમાં એના ધર્મરાજ્યનું ચક્રપ્રવર્તન આરંભ્યું હતું.

ઊંડા હૃદયની પ્રાર્થના કદી નિષ્ફળ જતી નથીઃ પણ તે દૈવ પ્રત્યે હોવી જોઇએ, અસુર પ્રત્યે નહિ. જગત્ ઊંધુ વળી જાઓ, એના નિયમો તૂટી જાઓ, તેજને સ્થાને અન્ધકાર વ્યાપી રહો, પુણ્યને બદલે પાપ પ્રવર્તો—એવી પ્રાર્થના તે "પ્રભુ! તમે આ વિશ્વમા ન હો!" એમ કહેવા સમાન છે. એવી પ્રાર્થના ન સંભળાય તો પ્રભુ સાભળતો નથી એમ ન કહેવાય, કારણ કે એવી પ્રાર્થના અસુર પ્રત્યે જ છે ઇશ્વર પ્રત્યે નથી. એથી ઉલટા પ્રકારની પ્રાર્થના કદી સંભળાયા વિના રહી નથી, અને મનુષ્યજાતિનો સમગ્ર ઇતિહાસ એનો સાક્ષી છેઃ જગત્ પરમાત્માના નિયમથી ચાલો, એ નિયમના પ્રભાવથી જગત્‌નુ કલ્યાણ થાઓ, જગત્‌ના અંધારા ખુણાઓમા નવા જ્ઞાનનાં કિરણો પડો, જગત્‌મા પાપનો ક્ષય થાઓ અને પુણ્યની વૃદ્ધિ પામો—એ જ મનુષ્યજાતિના ઇતિહાસમા એની ઊંડી ઇચ્છા જોવામાં આવે છે, અને એ જ ઇચ્છા સફળ થઇને, મનુષ્ય જાતિ જંગલી દશામાંથી નીકળી સંસ્કારવાળી દશામાં પગલાં ભરતી જાય છે.

સાર—

(૧) પ્રાર્થના સામે વાધો કે—પ્રાર્થનાથી પ્રકૃતિના નિયમને ઉલટાવી શકાય નહિ; પ્રકૃતિ કાર્યકારણના નિયમથી બંધાએલી છે.

(૨) એનો ઉત્તર કે પુરુષ પ્રકૃતિની કાર્યકારણ પરંપરાને પ્રતિક્ષણે તોડે છે, એ પરંપરાની વચમાં પડે છે.

* " कैवर्तकः केशवः "

(૩) પ્રકૃતિ અને પુરુષ મળી એક અખંડ વિશ્વ બને છે, જેમાં પરમાત્મા પણ કાંઈ ફેરફાર કરી શકે નહિ—એ ખરું,

(૪) પણ, એનો ઉત્તર કે—પ્રકૃતિ અને પુરુષ—દૃશ્ય અને દ્રષ્ટા—એનો સંબન્ધ વધારે ઊંડા ઊતરીને તપાસતાં જણાય છે કે પ્રકૃતિ પુરુષને ઘડે છે તે કરતાં પુરુષ પ્રકૃતિને ઘડે છે એમ કહેવું વધારે ઊંચું અને વધારે સાચું છે.

અને (૫) મનુષ્યજાતિની સંસ્કૃતિ (Civilization) એ પુરુષની પરમાત્મા પ્રત્યેની પ્રાર્થનાની, અને પ્રાર્થનાના ફળ રૂપે પ્રકૃતિ ઉપર એણે મેળવેલા વિજયની, સનાતન ઘોષણા છે.

[વસન્ત, વૈશાખ સંવત ૧૯૭૭]

૧૧

કવિ અને મહાત્મા

હાલમાં "મોડર્ન-રિવ્યુ" માં કવિવર રવીન્દ્રનાથ ઠકકુરે અસહયોગ સામે પ્રબળ આક્ષેપ કર્યો છે અને મહાત્મા ગાંધીજીએ એનો, 'યંગ ઇન્ડિયા' માં ઉત્તર આપ્યો છે.

કવિશ્રીએ ત્રણ પત્રો લખ્યા છે* તેમાં પહેલામાં મહાત્માજીએ હિન્દુસ્થાનમાં જે આધ્યાત્મિક સત્ત્વ જાગ્રત્ કર્યું છે, તથા 'નારાયણસેના' કરતાં 'નારાયણ'નો+ મહિમા સ્વીકાર્યો છે, એની કવિએ પ્રશંસા કરી છે. બીજામાં ગાંધીજીના અસહયોગ સામે સખ્ત વાંધો લીધો છે કે અસહયોગ એ અભાવાત્મક છે, ભાવાત્મક નથી: બૌદ્ધ ધર્મે જેમ 'નિર્વાણ' એટલે કે દીવો બૂઝવવાનો ઉપદેશ કર્યો,× પણ ઉપનિષદ્‌ની માફક બ્રહ્મભાવ યાને આનન્દપ્રાપ્તિ ન બતાવી—તેમ ગાંધીજી શાળાઓ ત્યજાવે છે, પણ જ્ઞાનપ્રાપ્તિની યોજના કરતા નથી એમ દૃષ્ટાન્તપૂર્વક કવિનો આક્ષેપ છે.

---

* મે માસના મૉડર્ન રિવ્યૂમાં પ્રકટ થયા છે.

+ અર્જુન અને દુર્યોધન વચ્ચે કૃષ્ણ અને એમની સેનાની વ્હેંચણી થઈ—ત્યારે અર્જુને કૃષ્ણ માગી લીધા અને દુર્યોધને કૃષ્ણની સેના પસંદ કરી.

× ગૌતમ બુદ્ધનો પોતાનો ઉપદેશ જુદા તાત્પર્યનો હતો—અહંતા બૂઝવવાનો હતો—એમ આ લેખકનું માનવું છે.

ત્રીજામાં કવિ પશ્ચિમની સંસ્કૃતિ ત્યજી પૂર્વની સંસ્કૃતિ સ્વીકારવા ગાંધીજી જે ઉપદેશ કરી રહ્યા છે તે સામે કહે છે કે ખરી સંસ્કૃતિની ભાવના તે પૂર્વ અને પશ્ચિમનો સમન્વય છે, અને એ સમન્વયને બદલે વિરોધ ઉપદેશવામાં ગાંધીજીની ભૂલ રહેલી છે.

ગાંધીજીએ વચલા પત્રનો ઉત્તર વાળ્યો છે. પણ એમાં અસહયોગ એ વસ્તુતઃ ભાવાત્મક જ છે એમ સિદ્ધ કરવાનો એમનો યત્ન નથી. પ્રત્યુત અભાવાત્મક પ્રવૃત્તિનો બચાવ છેઃ ઉદાહરણ—સદાચારી જીવન ગાળવા માટે પાપનો સંગ ત્યજવો જોઈએ, ખેતરમાં સારો પાક ઉપજાવવા માટે નકામાં જડીઆં ઉખાડી નાંખવાં જોઈએ. ઇત્યાદિઃ કહે છે. અને કવિશ્રીએ બ્રહ્મવિદ્યા અને બૌદ્ધધર્મના ઉપદેશનો ભેદ દૃષ્ટાન્તરૂપે લેતાં બૌદ્ધધર્મના 'નિર્વાણ' સામે ઉપનિષદ્‌નો 'મુક્તિ' શબ્દ મૂકયો હતો. કવિશ્રી ઉપનિષદ્‌ની ભાવના 'બ્રહ્મભૂય,' 'બ્રહ્મભાવ,' 'સત્સંપત્તિ' ઇત્યાદિ અનેક ભાવાત્મક શબ્દોમાં પ્રકટ કરી શકતઃ પરંતુ દુર્ભાગ્યે એમણે 'મુક્તિ' શબ્દનો ઉપયોગ કર્યો—જેથી મહાત્માજીને બતાવવું સહેલું થયું કે 'મુક્તિ' એટલે છુટવું, એ પણ નિર્વાણ જેવું જ અભાવાત્મક, અને વળી ઉપનિષદ્ પણ નકારભાવનો મહિમા 'નેતિ નેતિ' એ મહાવાક્યમાં પોકારે છે.

× × ×

આપણા પ્રાચીન સાહિત્યમાં "હનુમાન ગરુડનો સંવાદ" સુપ્રસિદ્ધ છેઃ બંને એકએકથી બળીયા છે, બંને વિષ્ણુ ભક્ત છે. મહાત્મા અને કવિવરના સંવાદમાં આપણી પ્રાકૃત મતિ કોને વિજયમાળ પહેરાવી શકે? તથાપિ બંને આગળ એક એક ક્ષણ એ માળ ધરી હોય તો કેવું?

મહાત્મા ભૂલી જાય છે કે કવિશ્રી કવિસંપ્રદાયમાં બંગાળાના વૈષ્ણવ ધર્મના અને 'બ્રાહ્મધર્મ' ના અનુયાયી છે. એમનું બ્રહ્મ શંકરાચાર્યનું 'નેતિ નેતિ' નથી, પણ વૈષ્ણવ આચાર્યોનું **सत् चित् आनन्द** છે. એટલે નેતિ નેતિનું પ્રમાણ એમને શું કામ આવે? કવિશ્રીએ 'અસહયોગ' ને અભાવાત્મક કહ્યો ત્યારે એના એક દેશ ઉપર જ દૃષ્ટિ રાખી—જે એક દેશની પણ મહાત્માજીએ પોતાના વાદમાં રક્ષા કરી. પણ વસ્તુતઃ સાચો અને ઊંડો 'અસહયોગ' તે 'આનૃશંસ્ય' અને 'અહિંસા' શબ્દની માફક દેખીતો જ અભાવાત્મક છેઃ જેમ 'અહિંસા' તે સૂકું વેરાન નહિ પણ કરુણા અને મૈત્રી (પ્રેમ)નું ભર્યું પૂર છે, તેમ ખરો અને ઊંડો 'અસહયોગ' તે સરકારનો ત્યાગ નહિ, પણ આત્મબળનો સાક્ષાત્કાર છે.

તે જ પ્રમાણે ગાંધીજીનો પશ્ચિમની સંસ્કૃતિ પ્રત્યે વિરોધ પણ અર્વાચીન પશ્ચિમની સંસ્કૃતિ પ્રત્યે જ છે, અને પૂર્વની સંસ્કૃતિ ઉપર પ્રેમ તે પ્રાચીન પૂર્વની સંસ્કૃતિ ઉપર જ છે. પણ આ પ્રાચીન પૂર્વની સંસ્કૃતિ તે ગાંધીજી ઉપદેશે છે તેવું જ જીવન નહોતું. સાદું અને તપોમય જીવન એ જીવનના આદ્ય અને અન્તિમ આશ્રમ રૂપે રહી મધ્ય જીવનના ગાનમાં સૂર પૂરતું હતું અને સમસ્ત જીવનને એક મધુરું સંગીત બનાવતું હતું. કવિવરની ઉપમા લઇએ તો, તંબૂરાના સૂરની માફક જીવનના ગાનને બેસૂરૂં થતાં એ રોકતું હતું. પણ તંબૂરાના સૂર એ જ જેમ સઘળું ગાન નહિ, તેમ સાદું અને તપોમય જીવન એ જ પૂર્વની પ્રાચીન સંસ્કૃતિ નહિ. આ પ્રમાણે સંપૂર્ણ સત્ય ગ્રહણ કરતાં ગાંધીજીની ભાવનાની અપૂર્ણતા સમઝાય છે; સાથે એ પણ સમઝાય છે કે કવિવર જે પૂર્વ અને પશ્ચિમના સમન્વયની ભાવના શોધે છે તે શોધવા માટે એમણે હિન્દુસ્થાનની બહાર જવાની જરૂર નથી કારણકે હિન્દુસ્થાનના જ પ્રાચીન સમયમાં બંને ભાવના સુન્દર રીતે મળેલી જોવામાં આવશે. પણ આ તો સ્વદેશવાદ (Nationalism), સર્વદેશવાદ (Internationalism) નહિ—એમ કવિશ્રી કહેશે. અને આપણે જાણીએ છીએ કે કવિ સ્વદેશવાદી નથી, સર્વદેશવાદી છેઃ એઓ કહે છે કે આ જગત્‌નું સમગ્ર સત્ય એક જ દેશ કે ખંડને કેમ જણાએલું હોય? પૂર્વે કાંઇક પશ્ચિમને આપવાનું હોય, પશ્ચિમે પૂર્વને આપવાનું હોય. આ કહેવું દેખીતું ઠીક છે. પણ વસ્તુતઃ સત્યના કકડા કરીને પરમેશ્વરે જગત્ ઉપર ફેંક્યા નથીઃ અર્ધું સત્ય જાણે પૂર્વમાં પ્રકટ કર્યું હોય, અને અર્ધું પશ્ચિમમાં, અને પછી મનુષ્યજાતિને એ બે અર્ધીઆં એકઠાં કરવાનું સોંપ્યું હોય એમ નથીઃ દરેકમાં સત્યનું પૂર્ણ પ્રાકટ્ય જ હોય છે, હોવું જ જોઇએ, કારણ કે જ્યાં મનુષ્યત્વ ત્યાં સત્ય, અને મનુષ્યત્વ સર્વત્ર તેમ સત્ય પણ સર્વત્રઃ પણ ઐતિહાસિક સંજોગોને લઈ સત્યના જુદા જુદા અંશો પૃથ્વીના જુદા જુદા ભાગમાં પ્રાધાન્ય કે ગૌણતા પામે છે—એટલે એક બીજા દેશને એક બીજાની અપેક્ષા રહે છે તે એટલી જ કે ગૌણ અંશને યથોચિત પ્રાધાન્ય અપાવવું—આપણા પ્રાચીન સમયમાં વ્યવહારની ગૌણતા નહોતી, પણ, ઐતિહાસિક કારણોને લીધે આપણું વ્યાવહારિક જીવન ગૌણ સ્થાને મૂકાઈ ગયું છે તો એને યોગ્ય પદ આપણે પુનઃ પ્રાપ્ત કરાવવું; અને પશ્ચિમના દેશો વ્યવહારમાં ડૂબી પરમાર્થ ભૂલી ગયા છે તો તેઓએ એમના પૂર્વજોને જાણીતું પરમાર્થ જીવન ફરી સેવવું. અત્યારે પૂર્વની ભાવનાનું જ પૃથ્વી ઉપર જોર હોત તો કદાચ ગાંધીજી

સાદા અને તપોમય જીવન માટે આટલો આગ્રહ ન કરતઃ પણ વસ્તુસ્થિતિમાં, અત્યારે પશ્ચિમનો જડવાદ અને બળવાદનો વાયુ જ સર્વત્ર ફૂંકી રહ્યો છે, અને હિન્દુસ્થાનની ઉચ્ચ ભાવનાનો પણ વિનાશ કરી રહ્યો છે, તેથી ગાંધીજી હિન્દુસ્થાનને જોરથી ઉપદેશે છે કે પશ્ચિમને ત્યજો. વિવેકી સજ્જનો આહાર માત્રમાં વિષાંશ અને અમૃતાંશ રહેલા છે એમ સમઝી એમાંથી વિષાંશ દૂર કરશે, સમગ્ર આહારને ફેંકી દેશે નહિ. પણ અવિવેકી આહારીને વિષાંશનું સ્મરણ આપવાની જરૂર છે.

[વસંત, વૈશાખ, સંવત્ ૧૯૭૭]

૧૨

આત્મ-અનાત્મ-દૃષ્ટિ

ડૉ. ટાગોર હાલમાં જ્યાં જ્યાં ભાષણ આપે છે ત્યાં ત્યાં ઘણું ખરૂં એક સિદ્ધાન્ત ભાર મૂકીને ઉપદેશે છે. એ એમણે પહેલાં—ગાંધીજી સાથેના વિવાદમાં ઉપદેશ્યો હતો, અને તે વખતે વસન્ત પત્રમાં "હિન્દ હિતચિન્તક" ની સહીથી લખનાર લેખકે એના ગુણદોષનું વિવેચન કર્યું હતું. એ વિવેચનની અત્રે પુનરુક્તિ કરવાની જરૂર નથી. એ સિદ્ધાન્ત એ છે કે "રાષ્ટ્રીયત્વ કરતાં મનુષ્ય માત્ર પ્રત્યે બન્ધુભાવનો ઉપદેશ ઉચ્ચતર છે." (હમણાં અમદાવાદમાં આપેલા ભાષણનો ગુજરાતી પંચમાં આવેલો રિપોર્ટ): રાષ્ટ્રીયત્વ કરતાં ભૂતમાત્ર પ્રત્યે આત્મભાવ—**आत्मवत् सर्वभूतेषु**—નો સિદ્ધાન્ત જ ઊંચો મનાયો હતો. શાન્તિનિકેતનમાં પોતે જે સંસ્થા સ્થાપી છે એનો ઉદ્દેશ પૂર્વ અને પશ્ચિમને એક બીજાની પાસે લાવી એક બીજાની સાથે ભાવનાની આપ-લે કરવાનું શીખવવાનો છે. પૂર્વને પશ્ચિમથી અળગું રાખવામાં લાભ નથી, એમ કરવું અયોગ્ય તેમ જ અશકય છે.

આની સામે એમ કહેવામાં આવ્યું છે કે રાજકીય ગુલામીમાં પડી રહેલી પ્રજા પશ્ચિમની સ્વતન્ત્ર પ્રજાને પોતાની આધ્યાત્મિક ભાવના ઉપદેશવા જાય તો એનું કોણ સાંભળે? બલ્કે, એ પ્રજા પોતાનું આધ્યાત્મિક શ્રેય પણ કેમ સાધી શકે? આ આક્ષેપનો ઉત્તર આપતાં ડૉ. ટાગોર પૂછે કે: "બુદ્ધે શું એમ કહ્યું હતું કે મ્હારૂં રાજ્ય તો મ્હારૂં જ હોવું જોઈએ, પછી બધા દેશના લોકોને બોલાવીને એમને આધ્યાત્મિક જ્ઞાન

આપવાની સત્તા મને મળે? પહેલી પોતાની રાજકીય સત્તા અને પછી ઉચ્ચ આદર્શોના ઉપદેશ દેવાનો અધિકાર એવો ક્રમ છે? જીસસ ક્રાઇસ્ટે શું પહેલેથી રોમન રાજ્યથી મુક્તિ મેળવવાની જરૂર બતાવી હતી? યાજ્ઞવલ્કય જ્યારે જંગલમાં જતા હતા અને મૈત્રેયીને મિલ્કત આપવા માંડી ત્યારે મૈત્રેયીએ શું કહ્યું હતું? તેણે કહ્યું હતું કે "હું વિત્તને શું કરૂં? એથી કાંઈ અમરત્વ મળશે?" તેણે પહેલાં રાજ્યદ્વારી સત્તા કે ઐહિક મ્હોટાઈ મેળવીને પછી આદર્શો પ્રમાણે વર્તવાની વાત કરી નહોતી."

આધ્યાત્મિક બળથી ભરપૂર બુદ્ધ કે ક્રાઇસ્ટ જેવો મહાપુરુષ રાજકીય વાતાવરણની દરકાર રાખ્યા વગર જગતને મહાન ધર્મ આપી શકે. તેમ, એક પરાધીન પ્રજાએ—ગ્રીસે પોતા ઉપર રાજ્ય કરનારી પ્રજા ઉપર—રોમ ઉપર—પોતાની સંસ્કૃતિનું રાજ્ય સ્થાપ્યું જાણવામાં છે પણ જે મહત્તા મહાન બુદ્ધ કે ક્રાઇસ્ટની હતી તેવી અત્યારે કોઈ પણ હિન્દના વતનીની છે? છે એમ માનવું એ મિથ્યા કલ્પના છે. એટલું જ નહિ, પણ તેઓની સફળતાનાં જે ઐતિહાસિક કારણ હતાં તે પ્રકૃત પ્રસંગમાં હાજર નથી. તે જ પ્રમાણે, જે ઐતિહાસિક પરિસ્થિતિમાં રોમને ગ્રીસે પોતાની સંસ્કૃતિ આપી તે પરિસ્થિતિ અત્યારે બ્રિટન અને હિન્દના સંબન્ધમાં નથી એ પણ ઇતિહાસનાં દૃષ્ટાન્તોની દલીલ કરનારે યાદ રાખવું જોઈએ.

જીવન એવો અખંડ પદાર્થ છે કે એના ખંડ પાડી એ ખંડના સુધારાનું પૌર્વાપર્ય નક્કી કરવા બેસવું એમાં મૂલમાંથી જ ભૂલ થકી આરંભ કરી એ ઉપર વિચારનું ચણતર ચણવામાં આવે છે. ખરી વાત છે કે મૈત્રેયી માને છે તેમ આત્મા પરમ પુરુષાર્થનું લક્ષ્યબિન્દુ છે. જે મનુષ્યે આત્મા ખોયો તેણે બધું ખોયું: અને જે પ્રજામાં આધ્યાત્મિક બળ નથી, તે ભલે આર્થિક બળ અને રાજકીય બળમાં અગ્રેસર પ્રજા હોય, પણ મનુષ્યજાતિ તરીકે જો પોતાનો પરમ અધિકાર તો તેણે ગુમાવ્યો જ છે. પણ વસ્તુતઃ અત્રે 'આત્મા' એટલે શું સમજવું? હૃદયગુહામાં રહેલો કોઈક અજ્ઞાત અને અજ્ઞેય પારસમણિ? એમ હોય તો એની પ્રાપ્તિ માટે તો પૂર્વ અને પશ્ચિમને એક બીજા સાથે સંલાપ કરાવવાની જરૂર નથી—યોગસાધના જ એનો ખરો માર્ગ છે. જીવનની સઘળી પ્રવૃત્તિઓનો સમુદાય એ 'આત્મા'? તો તો, એમાં રાજકીય પ્રવૃત્તિઓનો પણ સમાવેશ થાય. એ સમુદાયનું કેન્દ્રભૂત તત્ત્વ એ 'આત્મા'? એ કેન્દ્રભૂત તત્ત્વ શું છે એ વિચારો: વર્તુલ વગર કેન્દ્ર કેવું? જીવનની સઘળી પ્રવૃત્તિઓ

વગર* એ પ્રવૃત્તિઓનું મધ્યબિન્દુ શી રીતે સંભવે? પણ આમ સઘળી પ્રવૃત્તિઓ કાયમ રાખીએ, અને એમને આત્મામાં સમાવીએ, તો પછી આત્મદષ્ટિ અને અનાત્મદષ્ટિ વચ્ચે ભેદ ક્યાં રહ્યા? એમ શંકા થાય એનો ઉત્તર કે અનાત્મદષ્ટિ તે તે અનાત્મ પદાર્થને—ધન, રાજ્ય, સત્તા આદિને—તે તે પદાર્થ રૂપે ગ્રહણ કરે છે. આત્મદષ્ટિ તે તે પદાર્થની કિંમત આત્માની દષ્ટિથી જ—આત્માને સૌના મધ્ય સ્થાને મૂકીને—આંકે છે. આત્મા શૂન્ય ખોખુ (vacuum) નથી, પૂર્ણ ભરપૂર—'સભર ભર્યો'—પદાર્થ (plenum) છે: ઉપનિષદ્ વારંવાર સંભળાવે છે તેમ, "**पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात् पूर्णमुदच्यते। पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते॥**" "આ પૂર્ણ, અને પેલું પણ પૂર્ણ, પૂર્ણમાથી પૂર્ણ ઉલેચવામાં આવે છે, તો પણ, પૂર્ણમાથી પૂર્ણ લેતા પણ, પૂર્ણ જ બાકી રહે છે." અને તેથી આત્મામાંથી અનાત્મપદાર્થને ઉલેચી નાખતા પણ આત્માની પૂર્ણતામાં ખામી આવતી નથી. કારણકે અનાત્મ પદાર્થ તે આત્માથી ભિન્ન નથી, પણ આત્માનો વિલાસ છે. અનાત્મપદાર્થ આત્માથી ભિન્ન નથી છતા આત્મદષ્ટિ અને અનાત્મદષ્ટિ વચ્ચે ભેદ પાડવાનો, અને તેમાં એકને યથાર્થ અને બીજીને મિથ્યા કહેવાનો હેતુ એ છે કે આત્મામાથી અનાત્માનો ખુલાસો થઈ શકે છે, અનાત્મામાથી આત્માનો થઈ શકતો નથી. આમ આત્મા જ વિશ્વનુ કેન્દ્ર છે એ ખરૂ, તોપણ ઉપર કહ્યુ તેમ ધ્યાનમાં રાખવાનુ છે કે આત્મા અનાત્માથી ખાલી નથી પણ અનાત્માથી ભરેલો છે. એ અનાત્માને પોતામાથી ઉપજાવી× પોતાના રંગથી રંગે છે, પોતાના રસથી રસે છે, પોતાની જ દષ્ટિથી દષ્ટિગોચર કરે છે.

પ્રાચીનકાળમા કેવળ હિન્દમાં જ નહિ, પણ પશ્ચિમની બીજી સુધરેલી પ્રજાઓમા પણ ઉપર પ્રમાણે આત્મદષ્ટિનુ ગૌરવ હતુ. પણ પશ્ચિમના ઇતિહાસમા એક સમય એવો આવ્યો કે આત્મદષ્ટિ કરમાઈ ગઈ અને જડવાદે જીવન ઉપર રાજ્ય બેસાડ્યુ. સામાજિક બંધારણ એકબીજાના સાહાય્ય (co-operation) ને બદલે પરસ્પર હરીફાઈ (competition) ઉપર બંધાયુ, અને એથી અનાત્મદષ્ટિ વધારેને વધારે ફાલતી ગઈ. આપણે ત્યા અનાત્મદષ્ટિએ આત્મદષ્ટિને લોપી તો નહિ, પણ આત્મ-

* ડૉ. ટાગોરને આવો સંન્યાસધર્મ ઇષ્ટ પણ ન જ હોય, નથી જ.

× ધન, ગૃહ, રાજ્ય આદિ અનાત્મપદાર્થ મળીને જે સસ્કૃતિ બને છે તે આત્માનો જ વિલાસ છે.

દૃષ્ટિનું તેજ—વૃદ્ધ માણસની દૃષ્ટિ જેવું—ક્ષીણ થતું ગયું, અને પ્રાચીન આત્મદૃષ્ટિ હજી સુધી અસ્તિત્વમાં રહ્યા છતાં એ બહુ કાર્યકારિણી રહી નહિ.

હિન્દે પોતાની આત્મદૃષ્ટિ જ ફરી તેજસ્વિની કરીને જગતને આપવી જોઇએ, અને તેથી સ્વરાજ્યના ઉદ્યોગને પહેલ આપવી ન જોઈએ—એમ ડૉ. ટાગોરનો ઉપદેશ છે. સામાન્યરૂપે આ ઉપદેશની યથાર્થતા આપણે સ્વીકારીશું. પણ આત્માને આપણે વ્યવહારખાલી ખોખું માની શકતા નથી, તેથી રાજકીય આર્થિક કે સામાજિક સુધારાનો બહિષ્કાર કરી શકીશું નહિ. માત્ર એ સર્વને કેન્દ્રસ્થાને—અગ્રસ્થાને નહિ, પણ કેન્દ્રસ્થાને, કારણ કે એ જ આત્માનું ખરૂં સ્થાન છે—અધ્યાત્મ વિચારને મૂકીશું. પરંતુ વિશેષમાં, રાજકીય ઉદ્યોગનો અનાદર કરનાર વિચારકોને આટલું પૂછીશુ કે ધર્મ અર્થ સમાજ આદિ સર્વ જાતના સુધારા કરતાં રાજકીય સુધારાએ અત્યારે હિન્દનુ ધ્યાન વધારે રોકયું છે એનું શું કારણ? એ ભૂલ છે એમ કહેવું સહેલું છે. પણ દર્દીનો હાથ ફરી ફરીને શરીરના અમુક સ્થાન ઉપર જ પડે તો સમઝવું ન જોઈએ કે દર્દીને તે સ્થાને દર્દ વધારે છે? આ દર્દની લાગણીમાં પાશ્ચાત્ય કેળવણી કે જેમાં રાજકીય સ્વાતન્ત્ર્યના વિચાર પ્રાધાન્ય ભોગવે છે એ કેટલેક અંશે કારણભૂત હશે, પણ એટલાથી આ તીવ્ર લાગણીનો પૂરેપૂરો ખુલાસો થતો નથી. દર્દ સાચુ અને ઊંડું છે, અને શરીરના બીજા અવયવો ઉપર પણ એ અસર કરી રહ્યું છે. દર્દી હિન્દ કરતાં તંદુરસ્ત હિન્દ અન્ય પ્રજાને આધ્યાત્મિક ઉપદેશ વધારે સારો આપી શકશે.

[વસન્ત, ફાલ્ગુન, સં. ૧૯૭૯]

૧૩

સ્ત્રીઓને ઉપનયન સંસ્કાર

હારીત મુનિનું એક વચન કેઃ **द्विविधा स्त्रियो ब्रह्मवादिन्यः सद्योवध्वश्च । तत्र ब्रह्मवादिनीनामुपनयनमग्नीन्धनं, वेदाध्ययनं स्वगृहे च भिक्षाचर्येति सद्योवधूनां तु उपस्थिते विवाहे कथंचिदुपनयनमात्रं कृत्वा विवाहः कार्यः** ”—(બે પ્રકારની સ્ત્રીઓઃ બ્રહ્મવાદિની અને સદ્યોવધૂઃ તેમાં, બ્રહ્મવાદિનીઓને ઉપનયન, અગ્નીન્ધન વેદાધ્યયન, અને પોતાના ઘરમાં ભિક્ષાચર્યા; સદ્યોવધૂનો વિવાહ આવી પડતાં, જેમ

તેમ ઉપનયન માત્ર કરી વિવાહ કરવો ") એના સંબન્ધમાં "**तत्कल्पान्तराभिप्रायम्** આ કલ્પાન્તર માટે સમજવું" એમ સ્મૃતિચન્દ્રિકા કહે છે, અને સમર્થનમાં મનુનું (વૃદ્ધ મનુનું) વચન ટાંકે છે:

"**तथाच मनुः—"पुराकल्पे कुमारीणां मौञ्जीबन्धनमिष्यते ।
अध्यापनं च वेदानां साविन्त्रीवचनं तथा ॥**

**पिता पितृव्यो भ्राता वा नैनामध्यापयेत् परः ।
स्वगृहे चैव कन्याया भैक्षचर्या विधीयते ॥
वर्जयेदजिनं दण्डं जटाधारणमेव च ॥"**

પૂર્વકાળમાં* કુમારિકાઓને "મૌંજીબન્ધન" ('ઉપનયન'નો અંગભૂત વિધિ) વેદનું અધ્યાપન, તથા સાવિત્રી (ગાયત્રી) મન્ત્રનો વિધિ હતો: એમાં અધ્યાપન પિતા, પિતૃવ્ય, અથવા ભાઈ કરે, પારકો નહિ; અને ભિક્ષા માગવાની તે કન્યાએ પોતાના ઘરમાં જ; અત્રે દંડ અને જટા ધારણ ન કરવાં એ પ્રમાણે હતું.

કન્યાએ અત્રે દંડ જટા શા માટે ધારણ ન કરવાં એનું કારણ તો ખુલ્લું છે. સ્ત્રીઓના જીવનની ભાવના પુરુષ કરતાં ભિન્ન—સૌન્દર્યની—છે. અને પૂર્વોક્ત વેષ કદરૂપો લાગવાથી સ્મૃતિકારોએ એનો સ્ત્રીઓને માટે નિષેધ કર્યો. ઘરમાં જ ભિક્ષા માગવાનુ કારણ સ્ત્રીઓના ગૌરવને એ કાર્ય અણછાજતુ છે એમ કાંઇક લાગેલુ; અને તે સાથે, પુરુષોની દુષ્ટતાના કારણથી એમને અપમાનનો કે ચારિત્રભંગનો પ્રસંગ ન આવે તે માટે પણ બહાર ભિક્ષાએ જવાનો નિષેધ કરવાની જરૂર પડેલી. ઘરમાં જ પિતા વગેરે પાસે અધ્યયન કરવાનું કહેલુ છે તેમાં પણ એ જ કારણ છે. પરંતુ

*"**पुराकल्प**" એટલે પૂર્વનો કાળ નહિ, પણ એ તો અર્થવાદનો એક પ્રકાર છે એમ કોઈ એક અજ્ઞ આડંબરી લેખકે ટીકા કરેલી અમને યાદ આવે છે. પરંતુ એ ભાઇને સ્મૃતિચન્દ્રિકાનું "**तत्कल्पान्तराभिप्रायम्**" એ વચન ઉત્તર રૂપે બસ ન હોય તો એમને અમે 'પુરાકલ્પ' એ અર્થવાદનો પ્રકાર શાથી છે એ વિષે વિચાર કરવા વીનવીશું. ન્યાયભાષ્યકાર વાત્સ્યાયન "**पुराकल्प**" નું મીમાંસાપ્રદર્શિત સ્વરૂપ બતાવતાં કહે છે: '**ऐतिह्यसमाचरितो विधिः पुराकल्पः**"—પૂર્વે આ પ્રમાણે હતું એમ ઇતિહાસથી કરેલો વિધિ તે "પુરાકલ્પ", એ અર્થવાદ કહેવાય તેનું કારણ "**विध्याश्रयस्य कस्यचिदर्थस्य द्योतनात्** અર્થાત્ વિધિના આધારભૂત કોઈ એક અર્થ(વસ્તુ)નુ એ સૂચન કરે છે તેથી.

આ એક લૌકિક ડહાપણ અને સાવચેતીનો પ્રશ્ન છે. અત્યારે પણ આવશ્યક લાગે તો એ સાવચેતી લેવા કોઈ ના પાડતું નથી. "co-education" યાને છોકરા ને છોકરીઓને એકઠાં બેસાડીને કેળવણી આપવી કે એમને માટે જુદી સંસ્થાઓ કરવી એ કેળવણીની વિગતનો પ્રશ્ન છે, અને એમાં પણ અમુક વય સુધી જ સહશિક્ષણ રાખવું અને પછી નહિ અથવા તો અમુક પ્રાન્તમાં—લોકના રીતરિવાજ, માનસવૃત્તિ જોતાં ઠીક છે અન્યત્ર નહિ અથવા તો હિંમતથી સહશિક્ષણની સંસ્થા સાર્વત્રિક કરવી અને તુરત પરિણામમાં કાંઈક નુકસાન થતું નજરે પડે તો તેની દરકાર ન કરવી; ઇત્યાદિ વિગતના મતભેદ સંભવે છે, અને કોઈ ઉદાર હિતચિન્તક આમાં પોતાના મત માટે અત્યન્ત આગ્રહ—દુરાગ્રહ નહિ જ કરે. અત્યારે મુખ્ય પ્રશ્ન સ્ત્રીઓની કેળવણી અને વિવાહની ઉમ્મરનો જ છે. એ માટે ઉપર ટાંકેલા પ્રમાણ ઉપર વિચાર કરવા શાસ્ત્રવાદી વિરોધીઓને અમારી વિનંતિ છે. વિચાર કરતાં એક વાત એ પણ સ્પષ્ટ સમઝાશે કે "**सद्यो**" પદમાં "**वधू**" આગળ '**सद्यो**'૦ વિશેષણ લગાડયું છે એ બહુ સૂચક છે; એથી જણાઈ આવે છે કે કન્યાના માત્ર બે જ વર્ગ નહોતા. જેઓ સમસ્ત જીવન નૈષ્ઠિક બ્રહ્મચારિણી થઇને રહે તે, અને જેઓ સદ્ય—તુરત—વિવાહ કરી ગૃહસ્થાશ્રમમાં જોડાઈ જાય તે; ત્રીજો વર્ગ એવો પણ હતો કે જે 'સદ્ય' નહિ પણ કેટલાક કાળ પછી એટલે વિદ્યાગ્રહણ કર્યા પછી વિવાહ કરે. આમ ન હોય તો **सद्यो**૦ વિશેષણ નકામું થઈ જાય.

આ "બ્રહ્મવાદિની" નો પ્રકાર જૈન અને બૌદ્ધ સાધ્વી અને ભિક્ષુણીના અનુકરણમાંથી ઉત્પન્ન થયો હશે એમ પણ કહેવાશે નહિ, કારણ કે "બ્રહ્મવાદિનીઓ" ગૌતમ અને મહાવીર ભગવાનના સમય પૂર્વે પણ હતી એ આપણે અન્ય પ્રમાણથી સારી રીતે જાણીએ છીએ, અને વિશેષમાં પૂર્વોક્ત સ્મૃતિઓ સ્પષ્ટ કહે છે કે "પુરાકલ્પ"માં—અર્થાત્, જૂના કાળમાં—એ પ્રમાણે થતુ. તેથી બૌદ્ધ અને જૈન ધર્મના, ઉદ્ભવ પછીનો એ સમય છે એમ કહી શકાશે નહિ. બલ્કે, બાદ્ધ અને જૈન ધર્મના, ઉત્તર કાળમાં જે છૂટથી યાવજ્જીવ પરિવ્રાજિકા રહેવાનાં માઠાં પરિણામ આવ્યાં એની પાછળના હિન્દુ લોકમત ઉપર પ્રબળ અસર થઈ અને પ્રાચીન રિવાજમાં પરિવર્ત થયો. જરા પણ ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ વિચાર કરનારને પૂર્વોક્ત સ્મૃતિવાક્યની અંદર આ ઇતિહાસ પડેલો દૃષ્ટિગોચર થયા વિના રહેશે નહિ.

વિવાહ વય અને સંમતિ વયના કાયદા સંબંધી જે બિલ લેજિસ્લેટિવ એસેમ્બલિ આગળ આવનાર છે એ સામે શાસ્ત્રને આધારે વિરોધ ઉઠાવનારને ઉપર જણાવેલી વસ્તુસ્થિતિ ધ્યાનમાં લેવા અમારી વિનંતિ છે.

[વસન્ત, પોષ, સં. ૧૯૮૫]

૧૪

ત્રણ હરિકીર્તન

ગયા ઉન્હાળામાં મ્હારે ત્યાં રા. રા. ભાઈ ચન્દ્રશંકર અને એમનાં પત્ની સૌ. સુધા બ્હેને રા. ચન્દ્રશંકરનાં કાવ્યો, એકે પ્રસંગોચિત પ્રસ્તાવના કરીને અને બીજાંએ એનું ગાન કરીને, અમને સંભળાવ્યાં, સમઝાવ્યાં. પ્રસંગોપાત્ત વાતમાં રા. ચન્દ્રશંકરને મ્હેં કહ્યુંઃ ' ચન્દ્રશંકર, એકાદ સુન્દર હરિકીર્તન સાંભળવાનું મન થયું છે, પણ હવે હરિદાસ બહુ ઓછા થઈ ગયા છે, અને પ્રસંગ આવતો નથી." રા. ચન્દ્રશંકરે એમના લાક્ષણિક સૌજન્યથી એ વાત સ્મૃતિમાં સંઘરી લીધી અને સુન્દર હરિકીર્તન કરનાર ડાકોરનિવાસી રા. રા. ગિરિજાશંકર દેવશંકર ભટ્ટને નડિયાદ તેડ્યા અને મને નડિયાદ બોલાવ્યો. હું આનન્દથી ગયો. "ડાહીલક્ષ્મી લાઈબ્રેરી" માં રા. ગિરિજાશંકરે ત્રણ ટંક વિવિધ રૂપનાં ત્રણ હરિકીર્તન કર્યાં: પહેલું તુલસીદાસના રામાયણમાંથી, રામચન્દ્રજી ગંગા ઊતર્યાં તે વખતે કેવટ (કૈવર્ત=હોડીવાળા) સાથે થએલા સંવાદને લગતું હતું; બીજું રઘુવંશના બીજા સર્ગમાં વસિષ્ઠ ઋષિની ગાયનું રક્ષણ કરતાં દિલીપરાજા અને સિંહ વચ્ચે સંવાદ છે તે વિષે હતું; અને ત્રીજું, અશ્વત્થામાએ પાંડવોનાં બાળ મારી નાંખ્યાં અને એને પકડીને અર્જુને દ્રૌપદી આગળ ઊભો કર્યો તે વખતે દ્રૌપદીએ એને ક્ષમા આપી; અને છતાં એ દુષ્ટે એની દુષ્ટતા ન છોડતાં ઉત્તરાના ગર્ભ ઉપર બ્રહ્માસ્ત્ર મૂક્યું, તે સામે ભગવાન શ્રીકૃષ્ણે સુદર્શનચક્ર મૂકી ગર્ભની રક્ષા કરી એ વસ્તુનું હતું. વિષયની પસંદગી અનેક રસથી ભરપૂર હતી, અને તે સાથે સંગીત ઊંચા પ્રકારનું, અને વચ્ચે ભક્તિના ઉદ્‌ગાર સાચા હૃદયના હતા. એમાંના બીજા અને ત્રીજા કીર્તનનાં પદ્યો જે રા. ગિરિજાશંકરે પોતે સંસ્કૃતમાંથી ગૂજરાતીમાં ઊતાર્યાં છે, તે નીચે આપ્યાં છે, પણ કીર્તનનો પૂરો ખ્યાલ લેવા માટે તો વાચકે એને ગાઈ લેવાં, વા ગવાતાં કલ્પનામાં પ્રત્યક્ષ કરવાં, ભક્તિરસમાં આત્મનિમજ્જન કરવું, એ રસમાં આત્માને તરબોળ કરવો.

રા. ગિરિજાશંકરભાઈ હરિકીર્તન કરી કાંઈ પુરસ્કાર લેતા નથી. પોતે ડાકોરની મ્યુનિસિપેલિટીના પ્રમુખ અને ત્યાંની શાળાના હેડ માસ્ટર છે. માત્ર ભક્તિરસનો આનન્દ લેવા અને આપવા પોતે હરિકીર્તન કરે છે. અને તેથી એમના પહેલા કીર્તનને અન્તે એમનો ઉપકાર માનતાં મેં જણાવ્યું હતું કે "**कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च**" =મ્હારી કથા કરતા એઓ (ભક્તજનો) હમેશાં તુષ્ટ રહે છે અને આનન્દ પામે છે"—એમ શ્રીમદ્‌ભગવદ્‌ગીતામાં આપેલું ભક્તનું વર્ણન એમને યથાર્થ લાગુ પડે છે. શ્રોતાઓને આશ્ચર્યપ્રશ્ન થયો હશે કે **रम्** ધાતુ જે ડૉ. **ભાં**ડારકરની **માર્ગો**પદેશિકામાં આત્મનેપદી તરીકે આપેલો છે એ અહીં પરસ્મૈપદી [**रमन्ते** ને બદલે **रमन्ति**] કેમ? ગીતાનું **रमन्ति**-પદમાં તાત્પર્ય એવું છે કે સન્તોનો આનન્દ **आत्मने**—સ્વાર્થે નથી હોતો, પણ **परस्मै**—પરાર્થે જ હોય છે. રા. ગિરિજાશંકર આ વર્ગના હરિદાસ છે.

૧

પહેલા કીર્તનમાં પૂર્વરંગનું પદ આ હતું:—

"**દીનબન્ધુ! કૃપાસિન્ધુ! કૃપાબિન્દુ દ્યો અમને.**"

તુલસીદાસના રામાયણમાં આ ભાવને અનુકૂલ પ્રસંગોમાં ત્રણ સુપ્રસિદ્ધ છે; પહેલો **રામ લક્ષ્મણ** અને **સીતા** ગંગા ઊતરવા કાંઠે ઊભાં છે ત્યાં કેવટ (હોડીવાળા) સાથેનો; બીજો **શબરી**નાં બોરનો; અને ત્રીજો **જટાયુ રાવણ** સાથે લઢતાં ઘવાઇને જમીન ઉપર પડેલો **રામે** જોયો અને એની સારવાર કરી તે. આ ત્રણે પ્રસંગ રામની દયા અને કૃપા કેવી વિશાળ હતી, અને દ્યોતિત (પ્રકાશિત સૂચિત, ધ્વનિત) અર્થમાં પરમાત્માની જીવ માત્ર ઉપર કેવી દયા અને કૃપા છે, એ બતાવે છે. એમાંના બીજા અને ત્રીજાને સહજ સ્પર્શ કરી, હરિદાસે પહેલો પ્રસંગ તુલસીદાસની વાણીમાં બહુ રસિકતાથી ગાઈ વ્યાખ્યાન કરી સંભળાવ્યો.

શ્રી **રામચન્દ્રજી**એ સુમન્ત્રને જેમ તેમ કરી પાછો વાળ્યો, પછી પોતે તથા લક્ષ્મણ અને સીતાજી ગંગા કાંઠે ઊભાં છે ત્યાં કેવટ (કૈવર્ત-હોડીવાળો 'મલ્લો,' નિષાદ) પાસે હોડી મંગાવે છે, પણ કેવટ તે લાવતો નથી અને કહે છે કે:

मांगी नाव न केवट आना। कहै तुम्हार मरम मैं जाना ॥
चरणकमल रज कहं सब कहई। मानुष करणि मूरि कछु अहई।
छुवत शिला भइ नारी सुहाई। पाहन ते न काठ कठिनाई ॥

=તમારો ભેદ મ્હેં જાણ્યો છે. સહુ લોક કહે છે કે તમારા ચરણ-કમળની રજ હરેક વસ્તુને મનુષ્ય બનાવવાની ઔષધિ છે, તે રજને અડકતાં જ એક શિલા સુંદર સ્ત્રી થઈ ગઈ તો પત્થર કરતાં આ લાકડું કાંઈ કઠણ છે? તે હોડી અહલ્યાની માફક એક સ્ત્રી થઈ જાય, અને મ્હારાં ગરીબની આજીવિકા જાય તો? માટે

जो प्रभु अवशि पारगा चहहू। तौ पदपद्म पखारन कहहू॥

=હે પ્રભુ! જો જરૂર પેલે પાર જવા ઇચ્છતા હો તો આપનાં ચરણ-કમળ ધોઉ, પછી હોડીમાં પધારો.

सुनि केवट के वचन प्रेमलपेटे अटपटे।
विहंसे करुणा अयन, चिते जानकी लषण तन॥

આ સાંભળી રામે લક્ષ્મણ અને સીતા તરફ હસીને જોયું. હસવાનું તાત્પર્ય એવું હતું કે—પ્રથમ રામના પગ ધોવાનો હક લક્ષ્મણજીનો હતો, પણ સીતાજી રામને પરણ્યાં પછી હક કોનો એ દાવાનો નીવેડો એમ થયો કે એક પગ ઉપર હક લક્ષ્મણજીનો અને બીજા ઉપર સીતાજીનોઃ પણ આ કેવટ તો બંને પગ ધોવાનો અધિકાર લઈ લે છે! પણ ગંગા પાર ઊતરવું છે, તો કેવટની માગણી સ્વીકાર્યા વગર છૂટકો નહોતોઃ રામચંદ્રજીએ માગણી સ્વીકારી. ગોસ્વામી તુલસીદાસજી કહે છે કેઃ—

जासु नाम सुमिरत येक बारा। उतरहिं नरभवसिंधु अपारा॥
सो कृपालु केवट हि निहोरा॥

="જેનું એક વાર નામ લેતાં મનુષ્ય સંસારરૂપી સાગર તરી જાય છે, તે કૃપાલુ રામચન્દ્ર હોડીવાળાને વિનંતિ કરે છે કે ભાઈ અમને હોડીમાં બેસાડીને નદી પાર ઉતાર!"

કાવ્યનો આત્મા કેવળ રસ છે એમ રસશાસ્ત્રીઓ કહે છે, અને તેથી કવિચાતુરી સાથે વાસ્તવિક રસની અસંગતિ છે એમ આક્ષેપ થશે. તો તેનો ઉત્તર કવિચાતુરી સાથે તુલસીદાસજીનું રસથી ઉભરાતું હૃદય પોતે છે. આગળ વાંચો એમાં કવિ શું કહે છે? કવિ કહે છેઃ

પછી ગંગાજી ઊતરી શ્રી રામચન્દ્રજી સીતાજી લક્ષ્મણ અને એ નિષાદ (કેવટ) નદીની પાર રેતીમાં ઊતર્યા. ત્યાં નિષાદે ઊતરીને રામચન્દ્રજીને દંડવત્ પ્રણામ કર્યા. તે જોઈ પ્રભુ મનમાં સંકોચ પામ્યા કે આપણે એને કાંઈ આપ્યું નહિ. ત્યાં સીતાજીએ રામચન્દ્રજીના હૃદયનો

ભાવ ઓળખી જઈ, પોતાના હાથમાં એક હીરાની વીંટી હતી તે કાઢીને ધરી. તે લઈ કૃપાળુ રામચન્દ્રજીએ કેવટને આપવા માંડી. એ જોઇને કેવટે ગભરાઇને શ્રી પ્રભુના ચરણો પકડ્યા, અને કહ્યું કે "હે નાથ! આજ મને શું નથી મળ્યું?"

अब कछु नाथ न चाहिय मोरे। दीन दयालु अनुग्रह तोरे॥

=હે દીનદયાલુ! મારે કાંઈ પણ જોઈએ નહિ—માત્ર તમારો અનુગ્રહ (કૃપા) જોઈએ.

તુલસીદાસજી કહે છે:

बहुत कीन्ह हठ लषण प्रभु, नहिं कछु केवट लीन्ह।
विदा कीन्ह करुणायतन, भक्ति विमल वर दीन्ह॥

રામ અને લક્ષ્મણે વીંટી લેવા કેવટને બહુ આગ્રહ કર્યો પણ એણે એ લીધી નહિ. કરુણાનિધાન પ્રભુએ એને પોતાની **વિમળ ભક્તિ** આપી વદાય કર્યો.

પ્રભુ આપણને પણ એ જ આપો!

દીનબન્ધુ! કૃપાસિન્ધુ! કૃપાબિન્દુ દ્યો અમને.

૨

બીજું કીર્તન દિલીપ રાજાની ધેનુસેવા સંબંધી હતું. એનું પૂર્વપદ આ હતું:—

જેને રૂડા રામનો આધાર તેનો સદા જય જયકાર.
ગૃધ્ર ગજ ગણિકા અજામિલ તર્યાં એ આધાર,
જેને નામે પત્થર તરિયા સિન્ધુ પારાવાર. જેને ૧

ભકતના બળવંત બેલી કૃપાના ભંડાર,
ભીડ્યો પડી જ્યાં જ્યાં ભક્તને મારો વ્હાલો ધાયા વ્હાર. જેને ૨

પિતા વધ નિજ પુત્રનો કરવા થયો તૈયાર,
સ્તંભથી પ્રગટી કર્યો પ્રલ્હાદનો ઉદ્ધાર. જેને ૩

ચપળ મન! નિર્ભય થઈ જા શરણ તું એકવાર,
ત્રિવિધ તાપ શમે થશે આનંદ અપરંપાર. જેને ૪

તે પછી રઘુવંશ સર્ગ ૩ ના "अन्येद्युरात्मानुचरस्य भावं......" ઇત્યાદિનો નીચે પ્રમાણે કરેલો અનુવાદ ભૈરવીમાં ગાયો—અને વાર્તાના ભાવની ઊર્મિઓના કારણથી, તેમ જ પદની સરળતાને લીધે, આ કથા શ્રોતાજનને બહુ ગમી.

—હરિગીત—

કરવા પરીક્ષા રાયની સેવા તણા સદ્‌ભાવની,
બીજે દિવસ લીલા અહો આશ્ચર્યકારક શી બની !
ઊગેલ લીલાં ઘાસ ગંગા ધોધના પડવા થકી,
ગિરિરાજની એવી ગુફામાં નન્દિની ચરવા ગયી. ૧

હિંસક પશુ ધરિ નવ શકે મનથી કદી એ ગાયને,
વિશ્વાસથી રાજા નિહાળે હિમાચલ સૌન્દર્યને;
તત્કાલ ત્યાં વિકરાલ સિંહે ફાળ ભરિ ઘેનુ ધરી,
આવી ચઢેલુ ભક્ષ્ય દેખી ગર્જના ભીષણ કરી. ૨

ઘેનુ કરુણ કંઠે કરીને કેસરીના ત્રાસથી,
ત્યાં રાઢ પાડી કારમી ગિરિની ગુફા ગર્જાવતી;
જ્યમ દોરીથી ખેંચાય ત્યમ એ નાદથી નરનાથની,
ખેંચાઈ દૃષ્ટિ ને ન દેખી ગાય ત્યાં ગુરુનાથની. ૩

પેસી ગુફામાંહી જુવે તો ફાળ સિંહે છે ભરી,
ને ભક્ષ કરવા ઘેનુને તૈયારી તો તેણે કરી;
ગુરુદેવની ગૌને બચાવા સિંહને સંહારવા,
તત્કાળ રાજા જાય જ્યાં ભાથા થકી શર કાઢવા, ૪

ત્યાં હાથ જમણો રાયનો ભાથા ઉપર ચોટી રહ્યો,
શર શી રીતે નિકળી શકે નૃપ ચિત્રવત્ ઊભો રહ્યો;
અતિ બલ કરે પણ ના છુટે કર રોષ-બહુ વ્યાપી ગયો,
નિજ તેજની જવાળા વડે એ રાય આપ બળી રહ્યા. ૫

મંત્રો વડે બાંધેલ જ્યમ ભોરિંગ બહુ બળ વાપરે,
નિજ બળ થકી બળતો બિચારો વ્યર્થ માથાકુટ કરે;
છે સિંહ શો બળવાન પણ વિસ્મિત અને લાચાર છે,
નવ ચાલતું પ્રાક્રમ અને નૃપધર્મ મિથ્યા થાય છે. ૬

દેખી દશા નરનાથની ખડખડ હસ્યો એ કેસરી,
ગર્જાવતો ગિરિની ગુફા માનુષ્ય વાણી ઉચ્ચરી;
"મહિપાલ ફોગટ શ્રમ કરી થાકી જશો કદિ જો તમે,
કદિ શસ્ત્ર ફેંકો મુજ ઉપર ખાલી જશે જાણો તમે. ૭
બહુ બળ કરી બલવાન વાયુ વૃક્ષ ઉખેડી શકે,
પણ પર્વતો ઉડાવવા તાકાત તે ન ધરી શકે;
સામાન્ય પ્રાણી હું નથી કિંકર મહેશ્વરનો જ છું,
છે નામ કુંભોદર સદાશિવ ચરણથી પાવન છું. ૮
મહાદેવ પોતે વૃષભવાહન પર યદા સ્વારી કરે,
ધરિ ચરણ આ મુજ પીઠ પર મમ દેહને પાવન કરે;
સ્હામે જુવો આ દેવદારૂ પુત્રરૂપ મહેશનું,
પયપાન કુંદનકુંભસ્તનથી ગૌરીનું એણે કર્યું. ૯
એકવાર આવી જંગલી ગજરાજ ગંડસ્થળ ધસ્યું,
કાર્તિક ઘવાયા હોય એવું દુઃખ ગૌરી મન વસ્યું;
તે સમયથી મુજને અહીં વનગજ ડરાવા કારણે,
મૂકેલ છે મહાદેવજીએ ચોકી કરવા કારણે. ૧૦
જે જે પશુ આવી ચઢે અહિ ભક્ષ હું તેનું કરૂં,
વરદાન છે મહાદેવનું તેથી નહિ કોથી ડરૂં;
ભૂખ્યો હતો મહાદેવજીએ ભક્ષ્ય જાણે મોકલ્યું,
ઉપવાસ અન્તે પારણા કરવા તણું સાધન મળ્યું. ૧૧
પાછા પધારો આપ છોડી શરમને ગુરુભક્તિની,
ચતુરાઈ નવ ચાલે તમારી છે પરીક્ષા શક્તિની;
જે રક્ષ્યનું રક્ષણ કદાપિ શસ્ત્રબળથી થાય ના,
તેને ત્યજેથી શસ્ત્રધરની કીર્તિ ઝાંખી થાય ના." ૧૨
સુણિ વચન આવાં કેસરીનાં ધૈર્ય રાજાએ ધર્યું,
માન્યું મહેશે આજ મારૂં શસ્ત્રબળ મિથ્યા કર્યું;
નવ હારતાં હિંમત તથાપિ યુક્તિને ધારણ કરી,
રાજા કહે છે સિંહને સુણ આજ વિનતી માહરી. ૧૩
"લાચાર છું તેથી રખે તું હાસ્ય મુજ ઉપર કરે,
કહું એક ઉત્તમ વાત તે ઉતાર ત્હારા અંતરે,
એ હોમધેનુ છે મુનિની વત્સ બાળક એક છે,
સન્ધ્યા સમે આતુર બનીને વાટ માતાની જુવે. ૧૪

ધેનુ ત્યજી નહિં જાણિ જીવતો સત્ય ગુરુનો ભક્ત છું,
મુજ દેહનું ભક્ષણ કરીને ગાયને કર મુક્ત તું."
આ સાંભળીને કેસરી કરિ હાસ્ય રાજાને કહે.
"દેખાય અક્કલહીણ રાજા અલ્પ કારણ બહુ ત્યજે. ૧૫
તુજ દેહ સુંદર નવ જુવાની ચક્રવર્તી રાજ્ય ને,
સર્વસ્વ એક જ ગાય માટે રાય શાને તું ત્યજે?
આ ગાય પર લાવી દયા જો દેહ તું અર્પણ કરે,
પ્રાણી બચાવે એક પણ પરમાર્થ તેથી શો સરે? ૧૬
તુજ દેહ જીવતો જો હશે તો પ્રજાનું પાલન થશે,
આપત્તિથી ઉદ્ધાર તો બહુ લોકનો તેથી થશે.
અગ્નિ સમા ગુરુદેવની એક ધેનુના અપરાધથી,
ડરતો કદાપિ હોય તો ડરવા તણું કારણ નથી. ૧૭
ગાયો કરોડો દૂઝણી અર્પણ કરી ગુરુદેવને,
છે સ્હેલ ત્હારે હાથ કરવો શાન્ત ગુરુના કોપને.
વૈભવ અલૌકિક માણવા તુજ દેહ આ સર્જેલ છે,
તે પૂર્વ પુણ્યે પામિયો મળવો ફરી મુશ્કેલ છે. ૧૮
સમ્પન્ન રિદ્ધિ સિદ્ધિએ સુરલોકમાં જ્યમ ઇંદ્ર છે.
એ રીત તું સંપન્ન આ નરલોકનો પણ ઇંદ્ર છે."
સ્વાર્થી વચન એવાં કહી નૃપને વિરામ્યો સિંહ એ,
ગિરિની ગુફા પણ વાત એ પડઘા વડે નૃપને કહે. ૧૯
ત્રાસેલ દષ્ટે નન્દિની રાજા તરફ જોઈ રહી.
કરુણા તણો સાગર દિલીપ કહે સિંહને નિર્ભય થઈ.
"ક્ષતથી કરે જે ત્રાણ તે ક્ષત્રિય ખરો કહેવાય છે,
નવ પિંડની પરવા કરે તે વીર નર કહેવાય છે. ૨૦
ક્ષત્રિય અને મહિપાલ થઈ ગુરુધેનુરક્ષણ ના થયું,
ધિક્કાર એવા રાજ્યવૈભવ પામવાથી શું થયું?
આપુ કરોડો ગાય પણ ગુરુ અર્થ તેથી નવ સરે,
આ ધેનુ પોતે નંદિની તે કામધેનુ રૂપ છે. ૨૧
અર્પણ કરી મમ દેહને આ ગાય છોડાવીશ હું,
મુનિહોમમાં નવ વિઘ્ન આવે પારણા પામીશ તું.
આ દેવદારુ વૃક્ષની બહુ યત્નથી ચોકી કરે,
પરતંત્ર કિંકર ઈશનો સ્વામી થકી દિલમાં ડરે. ૨૨

પોતે રહી સાજો શરીરે સ્વામિસેવા થાય ના,
સ્વામી તણી વસ્તુ ગુમાવી મોઢું બતલાવાય ના,
મુજ દેહની હિંસા થકી મન ત્હારૂં જો પાછું પડે,
તો કીર્તિકાયાના ઉપર કરુણા ખરી કરવી ઘટે; ૨૩
આ સ્થૂલ કાયા છે વિનાશી પિંડ પાંચ તત્ત્વનો,
એ પાણિનો પરપોટ નવ વિશ્વાસ રાખું એહનો.
સંબંધ વાર્તાલાપ કરતાં થાય છે સજ્જન તણો.
છે મિત્રનો સંબંધ જામ્યો આજ અત્રે આપણો; ૨૪
એ ન્યાયથી ગણુ ઈશના તુજ મિત્ર મુજને લે ગણી.
તરછોડવી તુજને ઘટે ના આજ મારી માગણી."
"વારૂ ભલે કર એમ" બોલ્યો સિંહ મૂકી ગાયને,
તૈયાર થઈ ઊભો રહ્યો ત્યાં ભક્ષ કરવા રાયને; ૨૫
કર છૂટિયો તત્કાળ રાયે શસ્ત્રને ફેંકી દઈ,
ને માંસના ગોળા સમી નિજ કાય હરિ સ્હામે ધરી.
નીચું નિહાળી સિંહના ઉત્પાતની આશા કરી,
ઊભો પ્રજાપ્રતિપાળ રાજા ધ્યાન ઈશ્વરનું ધરી. ૨૬
આકાશ માર્ગે દુંદુભી વાગી રહ્યાં સુરલોકનાં,
નરનાથના મસ્તક ઉપર સુર પુષ્પ બહુ વરસી રહ્યાં.
"થા વત્સ ઊભો" એવી સુણિ વાણી અમીરસની ભરી,
ઊભા થઈ તે સમય રાયે નજર જ્યાં ઊંચી કરી; ૨૭
વનરાજ તો ત્યાં ના દિસે પણ વાત છે આનંદની,
સ્હામે ઊભી છે દૂધ ઝરતી જનની જેવી નંદિની.
વિસ્મિત થયેલા રાયને કહે ગાય મેં માયા કરી;
તુજ વ્રત તણી લીધી પરીક્ષા ભક્તિ ત્હારી છે ખરી. ૨૮
આવે ભલે યમરાજ પણ મુજને નહિ પકડી શકે,
તાકાત બીજા પ્રાણિની શી કે મુને મારી શકે?
ગુરુભક્તિ ને મુજપર દયાથી આજ હું સંતુષ્ટ છું,
મુખ માગ વ્હાલા વત્સ જે વરદાન મનનું ઇષ્ટ તું; ૨૯
છું ગાય કેવળ દૂધ દેતી એમ તું સમજીશ ના,
સંતુષ્ટ થાતાં કામધેનુ પૂરૂં હું મન કામના."
જે હસ્તથી સિદ્ધાર્થ રાયે વીર કીર્તિ મેળવી
તે હસ્ત બન્ને જોડીને બહુ વિનયથી વિનતી કરી. ૩૦

...આર્યા...

"વંશ દિપાવે એવો પુત્ર આપજો સુદક્ષિણા ઉદરે,
કીર્તિ મનુના કુળની ઉજ્જવળ જેથી દશે દિશે પ્રસરે.

પૂર્વપદ

જેને રામનો આધાર તેને સદા જય જયકાર

આ બીજા કીર્તનને અન્તે રા. ચન્દ્રશંકરે ફરી મને બોલવાની ફરજ પાડી. મ્હેં શ્રોતાઓનું આ વાર્તાના વ્યંગ્યાર્થ તરફ, વર્તમાન કાળમાં શ્રોતાના મનની સ્થિતિમાંથી ઉપજતા એક વ્યંગ્યાર્થ તરફ, ધ્યાન ખેંચ્યું, કહ્યું કે પરમાત્મા બ્રિટિશ સિંહ રૂપે અત્યારે આપણા નેતાની કસોટી કરે છે કે એ હિન્દરૂપી નન્દિની ગાય જે આ વિશ્વની કામદુધાની પુત્રી છે એનુ રક્ષણ કરવા સમર્થ છે કે કેમ ? આપણા વર્તમાન સમયના દિલીપનો હાથ ક્ષણવાર સ્તમ્ભી પણ જશે, પરંતુ હિન્દ મૈયારૂપ નન્દિની ખાતર જે પ્રાણ આપવા પણ તત્પર છે એવા નેતાને બ્રિટિશ સિંહ પણ નમશે અને પરિણામે આપણી વ્રતસિદ્ધિ અને ફલસિદ્ધિ થશે જ.

૩

અશ્વત્થામા પરાભવ

પૂર્વપદ

કૃષ્ણકો ભારી ભરોંસો કૃષ્ણકો ભારી.
ગ્રાહને ગજરાજ ઘેર્યો બલ કિયો ભારી,
હરિકે જબ ટેર દીની ધાયે ગિરિધારી. ભરોંસો. ૧

દ્રૌપદીકી લાજ રાખી કૂબરી તારી,
ધ્રુવકો દીની અચલ પદવી કિયો ધ્રરબારી. ભરોંસો. ૨

પ્રહ્લાદકો ગિરિસે ડાર દીનો કીની રખવારી,
અગ્નિહું સે ઉગારિ લીનો દૂસરી બારી. ભરોંસો. ૩

વિભીષણકો લંક દીની રાવણ મારી,
આગે પતિત અનેક તારે, અબ સૂરકી બારી. ભરોંસો. ૪

કથા પ્રસંગ—શ્રીમદ્‌ભાગવત પ્રથમ સ્કંધ અધ્યાય ૭ શ્લોક ૧૩ થી આરંભ.

यदा मृधे कौरवसृञ्जयानां......

પદ લાવણી

કુરૂક્ષેત્ર અતિ કરાલ ભાસે છાઈ રહી ત્યાં કાલ નિશા
મહા પ્રલયની ઘોર ઘટાથી ભીષણ ભાસે સર્વ દિશા.
અસંખ્ય વીરો સ્વર્ગ સિધાવ્યા અર્પી પ્રાણોનાં બલિદાન
ગદાભગ્ન દુર્યોધન સૂતો પ્રયાણ કરવા તત્પર પ્રાણ. ૧

સ્વકર્મના દારુણ પરિપાકે વંશ તણાં ઊખેડ્યાં મૂળ
કૂટ પ્રપંચો ગયા અફળ ને મળ્યા મનોરથ સઘળા ધૂળ.
રાજ્યલક્ષ્મી ગઈ ત્યજી વીરને અસ્ત પામિયાં તેજ પ્રતાપ
શેષ અગ્નિની અંતિમ જ્વાળા કરતી અંતરમાં સન્તાપ. ૨

શાર્દૂલવિક્રીડિત

એવે બ્રાહ્મણ એક કાળ સરખો એ સ્થાનમાં આવિયો,
"અર્પું ભેટ નરેશ, પાંડવ તણાં આ મસ્તકો લાવિયો.
શાન્તી અંતિમ અગ્નિની અરિ તણાં આ રક્ત સીંચી કરો.
પામો વીરગતિ સુખેથી વરવા દેવાંગના સંચરો."

અનુષ્ટુપ્

નિહાળ્યાં મસ્તકો રાયે બોલ્યો "ધિક્કાર હો હજો;
શો અનર્થ કર્યો આ ત્હેં હણ્યાં નિર્દોષ બાળકો.
વંશના અંકુરો મ્હારા છેદાયા કાળ હસ્તથી;
અંજલી અર્પનારૂં કો હવે વંશે રહ્યું નથી."

વસંતતિલકા

નિઃશ્વાસ દીર્ઘ સહ પ્રાણ ત્યજ્યા નૃપાળે
દિઙ્મૂઢ દ્રાણસુત શૂન્ય ઉભો નિહાળે.
એ રાત્રિ એમ વહિને પ્રગટ્યું પ્રભાત
જાણ્યું થયું કપટ પાંડવ બાલઘાત.

હરિગીત

ઉભરાય અંતર શોક તે મુખ નયનને માર્ગે વહે
છેદાય જેના મર્મ દારુણ વેદના તે કયમ સહે?
વ્યાકુળ અને સંતાપદીના દ્રૌપદી વિલપંતી ને
શાન્તી થવા અતિ શોકની આશ્વાસનો અર્જુન કહે

શાર્દૂલવિક્રીડિત

વ્હાલી શોકતણું કરૂં શમન હું એ બાળના કાળનું,
લાવું મસ્તક છેદિ તે ઉપર તો બેશી કરે સ્નાન તું.
એ સંકલ્પ કરી પ્રચંડ રથમાં બેસી ગુરુપુત્રને,
ચાલ્યા અર્જુન વેગથી પકડવા સાથે લઈ કૃષ્ણને.

અનુષ્ટુપ્

અશ્વત્થામા જુવે વેગે આવતો રથ દૂરથી,
જાણ્યું આવી બન્યું મારૂં હવે કોઈ ગતિ નથી.

હરિગીત

આ પ્રાણસંકટ જોઇને બ્રહ્માસ્ત્ર છોડયું બ્રાહ્મણે,
અર્જુન ઉપર અતિચંડ તેજોરૂપ હણવા કારણે;
આવે ધસંતું વજ્રથી પણ અધિક કરતું ગર્જના,
"યદુનાથ શું કરવું હવે" કહિ પાર્થ કરતો પ્રાર્થના.
ભગવાન બોલ્યા "વીર ! મુંઝાવા તણું કારણ નથી,
બ્રહ્માસ્ત્ર પાછું ખેંચવાનું જ્ઞાન તો એને નથી.
તો મૂક તું બ્રહ્માસ્ત્ર સ્હામુ ને ઉભય આકર્ષિ લે,
આવે અરિ તુજ હાથ એથી સુલભ જય ત્હારો થશે."

સ્રગ્ધરા

ભીડ્યાં બ્રહ્માસ્ત્ર બન્ને પ્રલય અનલશી ફાટિ જ્વાળા પ્રચંડ,
જાણે આકાશ પૃથ્વી થર થર થથરે થાય બ્રહ્માંડ ખંડ.
આજ્ઞા માગી પ્રભુની તુરત ઉભયને અર્જુને ખેંચી લીધા,
અશ્વત્થામા તણી ત્યાં વિષમ ગતિ થઈ કારમાં કર્મ કીધાં.

અનુષ્ટુપ્

મૃગેન્દ્ર સરખો વિપ્ર સ્વપાપે મૃગ થઈ ગયો,
વિજયી વીરને હાથે બંધીવાન અરે થયો.

શિખરિણી

પ્રતિજ્ઞા લીધેલી અતિ કઠિણ તે પાલન કરી,
સમર્પ્યો લાવીને ગુરુતનયને બંધન કરી;
સતી પાંચાળી તો યદપિ અતિ શોકાકુલ હતી,
ચીરાયાં મર્મો ને નવ અવદશા દેખી શક્તી.

—ગાયન—

મુક્ત કરો બ્રાહ્મણને વ્હાલા, ! દૈવ આપણા કુળનું એ,
ધનુર્વેદ શીખ્યા જે ગુરુથી એ જ પુત્ર રૂપે આ છે.
મુજ બાળકના વિયેાગ શોકે કરૂં જેમ હું કરુણ વિલાપ
વીરપ્રસૂ એની જનનીને, હાય,થાય દારૂણ સંતાપ–મુક્ત કરો.
પુત્ર એક છે એની ખાતર થઈ સતી ના એની માત,
ગુરુપત્ની પણ માત તમારી ધર્મ વિચારો આજે નાથ.
એમ કહીને પ્રણામ કરતી હતપુત્રા પણ સતી મહાન,
સ્તબ્ધ થયા સર્વે એ સુણતાં વિસ્મિત પોતે શ્રીભગવાન.

અનુષ્ટુપ્

તથાપિ ના ગમી આવી કરુણા ભડ ભીમને,
" અહો દૂધ ઘટે પાવું શું ઝેરી કાળ સર્પને ?
વૃથા હણ્યાં સુતેલાંને જેણે નિર્દોષ બાળને
એવા ઉન્મત્ત પાપીને હણવો એજ ધર્મ છે. "

હરિગીત

આ સૌમ્ય કરુણા દ્રૌપદીથી, વૈરવહ્નિ ભીમનો,
એ ઉભય તત્ત્વ વિરોધથી સંદેહ ઉપજે ધર્મનો;
ત્યાં કૃષ્ણજી બોલ્યા અમી વરસાવતા મુખ કમળથી,
"તત્ત્વજ્ઞ વ્હાલા પાર્થ, કર કર્તવ્ય બુદ્ધિવિવેકથી."
"અપરાધિ અધમ છતાંય દ્વિજ દેહાન્તદંડ કરાય ના,
ને આતતાયી વધ્યને હણવાથી પાતક થાય ના;
મુજ શાસ્ત્ર આજ્ઞા એ, પ્રતિજ્ઞા ત્હારી, ગમતું ભીમનું,
કર સર્વ પાલન સિદ્ધ ધાર્યું થાય પાંચાલી તણું.

—ગાયન—

હરિના જને મર્મ જાણ્યો હરિનો,
મણિ શીર્ષથી કાપી લીધો અરિનો;
પછી જીવતો સ્થાનથી કાઢી મૂક્યો,
મળ્યું ધૂળ જીવિત જે ધર્મ ચૂક્યો.

અનુષ્ટુપ્

સ્વજનો યુદ્ધમાં જે જે મરાયા તેહ સર્વની,
પાંડવોએ ક્રિયા કીધી શ્રદ્ધાથી શુદ્ધ ધર્મની.

શાર્દૂલવિક્રીડિત

ભૂમી રાજ્યમદાંધ ભૂપતિ તણા ભારે પીડાતી હતી,
તેનો ભાર ઉતારિયો યદુવરે સંગ્રામના યોગથી.
ગાંધારી ધૃતરાષ્ટ્ર પાંડુસુત ને પાંચાલિ શોકે ભર્યાં,
દીધો ધીરજધર્મ બોધ હરિએ સંતાપ સૌ વીસર્યાં.

અનુષ્ટુપ્

ધર્મનંદનને અર્પી વસુધા યદુનંદને;
જગદીશ છતાં પોતે સદા આધીન સંતને.

વસંતતિલકા

એ રીત ભક્તજનની હરિ લાજ રાખી,
દ્વારામતી નગર જાય વિદાય માગી;
પ્રસ્થાન બેસી રથમાંહિ કરે પ્રભુ જ્યાં,
"ત્રાહિ પ્રભો" કરુણ શબ્દ સુણાય છે ત્યાં.

મંદાક્રાન્તા

એવે આવી બહુ વિલપતી ઉત્તરા ઊભી પાસે
જાણે ઊભી મૃદુલ મૃગલી ત્રાસથી વ્યાધ ત્રાસે,
"હા, હા, આવ્યુ મુજ ઉપર આ વેગથી વહ્નિ બાણ
આપો સ્વામી અભય અબળા યાચતી પ્રાણદાન."

અનુષ્ટુપ્

"ભક્ષે બાળે મને બાણ બચાવો મુજ ગર્ભને,
પ્રાણદાનો સદા આપે આપ્યાં છે દીન સર્વને."
એવે અગ્નિભર્યાં બાણ પાંચ ત્યાં ધસિ આવિયાં,
સુદર્શન વડે પોતે પ્રભુએ છેદિ નાંખિયાં.

લાવણી-ગાયન

હતો ગર્ભમાં એક જ અંકુર કૌરવ વંશ તણો સુકુમાર,
અગ્નિ અસ્ત્ર ત્યાં પ્રવેશ કરતું કરવા ગર્ભ તણો સંહાર;
ઊભું સુદર્શન રક્ષણ કરવા વ્યાપે જ્યોતી રૂપ મહાન,
મરે કેમ એ રક્ષક જેના અંતર્યામી શ્રીભગવાન.
અપાર સંકટ પડ્યાં પાંડવો ઉપર એવાં વારંવાર,
શ્રી વ્યાસે ભારતમાં ગાયાં વર્ણવતાં નવ આવે પાર,

કૃષ્ણ કૃપાથી તર્યાં હમેશાં અપાર સાગર પારાવાર,
શરણાગત વત્સલ એ એકજ સદા ભકતના પાલનહાર.
વિદાય માગી ફરી સર્વની પ્રયાણ કરતા શ્રીભગવાન,
ચરણ નમીને કરે પ્રાર્થના કુન્તા માતા સતી મહાન;
"સદાય આવી હજો વિપત્તી ઉગારિયાં આપે બહુવાર,
થયાં આપનાં દર્શન દુઃખમાં તર્યાં જેથી દુસ્તર સંસાર."

—પૂર્વપદ—

—ભરોંસો કૃષ્ણકો ભારી—

અન્તમાં કીર્તનકારનો મ્હેં ઉપકાર માન્યો. એ કાર્યને અંગે અશ્વત્થામાનું પાત્ર અને એને આલેખવામાં મહાભારતકારની અદ્‌ભુત કલા—આ વિશ્વના બંધારણના અન્તરમાં રહેલું એક ગૂઢ સત્ય તારવી આપવાની કલા—એ વિષે મ્હેં બે શબ્દો કહ્યા. અશ્વત્થામાની આ કથા સાંભળીને વિચાર આવ્યા વિના નથી રહેતો કે—મહાભારતકારે અશ્વત્થામાને ચિરંજીવ રાખ્યો છે, અને આપણામાં માન્યતા છે કે હજી પણ એ ડાંગનાં જંગલોમાં ફરે છે અને કોઈ કોઈ વખત નજરે પડે છે! આવો પાપી તે ચિરંજીવ કેમ? પણ ત્યાં જ કવિની કલા છે. સહુના ધ્યાનમાં હશે કે શેકસપિયરનાં ડેસ્ડેમોના અને ઑથેલો, તે તે પાત્રના રસને ઉચિત રીતે, મૃત્યુવશ થાય છે, પણ પેલી દુષ્ટતાની મૂર્તિ—પરાકાષ્ઠા—ઈયાગોને તો નાટકકારે નાટકને અન્તે જીવતો જ જવા દીધો છે! તે એમ સૂચવવા કે મરણ એ મ્હોટામાં મ્હોટું Evil—અનિષ્ટ નથી: મરણ કરતાં પણ કાંઈક વધારે ભૂંડું છે અને તે દુષ્ટતા. જીવનની એક મ્હોટી ભૂલ કરીને એને પરિણામે મરવાનો વખત આવે તો પણ એ મનુષ્યનું સાભાગ્ય સમઝવાનું છે, પણ દુષ્ટતા – બ્રાહ્મણની દુષ્ટતા, સમઝદાર માણસની દુષ્ટતા—એનું તો પ્રાયશ્ચિત્ત જ નથી: મરણ પણ એનું પ્રાયશ્ચિત્ત નથી. આમ મરણને દુષ્ટતાના ફલની કોટિમાંથી કાઢી નાંખી દુષ્ટતા મરણથી પણ વધારે ઘોર છે એમ વ્યાસ અને શેકસપિયર—જીવનનાં અને મૃત્યુનાં મર્મ સમઝનાર જગતના મહાન ક્રાન્તદર્શીઓ—સૂચવે છે. બીજું, આ દુષ્ટ બ્રાહ્મણે ક્ષત્રિય કદી ન કરે, બલ્કે ચાંડાલ પણ કરતાં ખચકાય, એવી ઘોર બાલહત્યા કરી! એને ઉદાર ક્ષત્રિયાણીએ ક્ષમા આપી! ક્ષમા મળી છતાં એ પાછો ગર્ભહત્યા કરવા તત્પર થઈ ગયો! બ્રાહ્મણની ભાવના ક્ષમા આપવાની, ક્ષમા લેવાની નહિ; તેને બદલે આ બ્રાહ્મણ મેળવેલી ક્ષમાને પણ યોગ્ય ન ઠર્યો, ઉદાર ક્ષત્રિયાણીના દેહમાં ઉદાર ક્ષાત્ર

આત્મા હતો, આ બ્રાહ્મણના દેહમાં ચાંડાલ આત્મા હતો. આમ વર્ણને અનુસરતો આત્મા દેહમાં હોય છે પણ ખરો અને નથી પણ હોતો; અને આમ પોતાના વર્ણધર્મમાંથી ભ્રષ્ટ થએલો જીવ—બ્રાહ્મણ મટી જેણે શસ્ત્ર ઉપાડ્યાં તે—અધમતાના ગર્તમાં ક્યાં સુધી ડૂબે છે એ પણ આડકતરી રીતે મહાભારતકાર સૂચવે છે.

[વસન્ત, આશ્વિન સં. ૧૯૮૭]

૧૫

વર્ણાશ્રમ સ્વરાજ્ય સંઘનું અધિવેશન

"વર્ણાશ્રમ સ્વરાજ્ય સંઘ"નુ છેલ્લુ અધિવેશન ગયા નાતાલની રજામાં અમદાવાદમાં થયું હતું. હું બહુ બિમાર હતો અને તેથી જઈ શક્યો ન હતો પણ સાજો હોત તો જાત કે નહિ એ હું કહી શકતો નથી. મ્હારા વિચાર આ સંઘના વિચાર સાથે મળતા નથી, અને તેથી હું જાઉં તો ફક્ત ટીકા કરવા માટે જ એમ કોઇને લાગે તેથી ન જવું મ્હેં ઇષ્ટ ગણ્યું છે—બાકી એ સંઘના કાર્ય પ્રત્યે મ્હારી ઉપેક્ષાવૃત્તિ છે એમ નથી. આપણા સનાતન ધર્મ પ્રત્યે મને માન છે, બલ્કે હું એનો અવલંબી છું એમ કહેવાની જરૂર નથી; તો પણ એટલુ તો ખરૂ કે "હુ સનાતન ધર્મ"નો અર્થ મ્હારા આ "સનાતની" ભાઇઓ કરે છે તેથી જુદો કરૂ છુ, હું "પુરાતન"ને "સનાતન" નથી કહેતો; સંસ્કૃત જાણનાર એક બાલક પણ જાણે છે કે "પુરા" અને "સના" એ બે એકાર્થક નથી. આપણો ધર્મ સદા એકનો એક રહ્યો નથી; જગતનો કોઈ પણ પદાર્થ એકનો એક રહી શકે નહિ. પરંતુ આ અનેકતા રૂપની અનેકતા છે; એ અનેકતાના અન્તરમાં નવનવાં રૂપ ધારણ કરનાર આત્મા (ધર્મનો આત્મા અહી વિવક્ષિત છે)—એ એક છે. એ આત્મા "સનાતન" છે—દેખીતી રીતે એ આત્માને કૌમાર, યૌવન, જરા આદિ થાય છે, બલ્કે દેહાન્તર પણ થાય છે, પણ વસ્તુતઃ એ અવસ્થાઓ દેહની છે, રૂપની છેઃ રૂપાન્તર થતાં છતાં પણ એનો આત્મા—એનું તત્ત્વ એકનું એક "સનાતન"—હોય છે. આનું રૂપક કરીએ તો આપણો ધર્મ એ વિષ્ણુપાદોદકી ગંગા છે, એ સદા વહેતું જળ છે, સૂકાવા નિર્માએલું બાંધ્યા પાણીનું તળાવડું નથી આ માત્ર અમારા આદરના જ શબ્દો નથી, આપણા ધર્મનો ઇતિહાસ જાણનાર કોઈ પણ વ્યક્તિ આમાં નિષ્પક્ષપાત ભાવે જુદો મત ધરાવી શકે એમ નથી.

અત્યારે આપણે "વર્ણાશ્રમ"ના રક્ષણની કે "વર્ણાશ્રમ"ના "સ્વરાજ્ય"ની ભલે વાતો કરીએ, પણ અન્તઃપુરુષનું સાક્ષ્ય માથે ચઢાવીને બોલીએ તો અત્યારે નથી "વર્ણ" અને નથી "આશ્રમ". અમારા એક મિત્ર મહામહોપાધ્યાયને સભામાં કહેવામાં આવ્યું કે અમુક જ્ઞાતિ—જે સામાન્ય રીતે 'બ્રાહ્મણ' મનાતી નથી—'બ્રાહ્મણ' છે એમ સ્વીકારો ત્યારે એમણે ઉત્તર દીધો કે કહેવાતી બ્રાહ્મણ જ્ઞાતિ શૂદ્ર છે એમ માનવાને હું તૈયાર છું, પણ આ જ્ઞાતિ બ્રાહ્મણ છે એમ માનવાને હું તૈયાર નથીઃ બ્રાહ્મણની મ્હારી ભાવના બહુ ઊંચી છે. આ ઉત્તરનું તાત્પર્ય સ્પષ્ટ છે; અધિક વિવેચનની જરૂર નથી. આ પ્રમાણે જ્ઞાતિ વિષે જે કહ્યું તે આશ્રમને પણ લાગુ પડે છે.

હવે જો વર્ણાશ્રમ સંઘે કાંઈ કરવા જેવું છે તો તે પ્રથમ તો "વર્ણ" અને "આશ્રમ"ને ફરી જીવતા કરવાના છે. એ ફરી જીવતા થશે ત્યારે અસલના રૂપના જ જીવતા થશે એમ કાંઈ નથીઃ અસલનો આત્મા નવું રૂપ ધારણ કરે, નવો અવતાર પામે તેથી એના આત્માની એકતા અર્થાત્ એના ખરા તાત્ત્વિક સ્વરૂપનું તાદાત્મ્ય, મટી જવાનું નથી. શંકરાચાર્ય રામાનુજાચાર્ય અને વલ્લભાચાર્યની ગાદીએ આવેલા આચાર્યોએ સ્મરણ રાખવું જોઇએ કે એમની પરંપરામાં આદ્ય પુરુષોએ "વર્ણાશ્રમ"ના સંરક્ષણને જ જીવન અર્પ્યું ન હતુંઃ એ પ્રમાણે કર્યું હોત તો આજ એમનાં પવિત્ર નામ જગત્માં અમર થએલાં જોવામાં આવે છે તે ન આવતઃ એમણે તો પ્રજાને પરમાત્માની ઓળખ કરાવી હતી, અને પરમાત્મપ્રાપ્તિમાં અને સાચા માર્ગમાં જ્ઞાન કર્મ અને ભક્તિ વિષે—પોતપોતાની વિભિન્ન રીતે—ઉપદેશ કરીને હિન્દુસ્થાનના જીવનમાં ચૈતન્ય પૂર્યું હતું. વર્ણ અને આશ્રમનું શું સ્થાન છે એ બતાવ્યું હતું. એમની સાચી શિષ્યપરંપરામાં દેખીતી રીતે કેટલાક સંન્યાસીઓ આવે છે, પરંતુ તે સાથે નાનક કબીર આદિને પણ વસ્તુતઃ એ જ પરંપરામા ગણવાના છે. તાત્પર્ય કે ખંડનમંડનમાં ભરાઈ ન પડતાં સનાતન આર્ય ધર્મનો ઉપદેશ કરીને પ્રજાનું ધાર્મિક માનસ શુદ્ધ અને ઉન્નત કરવાને જે યત્ન કરશે તે જ પૂર્વાચાર્યોની સાચી પરંપરામાં આવે છે એમ અમે માનીએ છીએ.

ધાર્મિક અધિવેશન સત્યના વિચારનાં અને પ્રચારનાં સ્થાન છે, ક્ષુદ્ર બુદ્ધિના પ્રદર્શનથી અજ્ઞાન લોકને સત્યમાંથી આડે માર્ગે ખેંચી જવા માટે કલ્પેલાં નથી. એક ઉદાહરણ આપીએ. પેલો ભગવદ્ગીતાનો શ્લોક સહુનો જાણીતો છેઃ

विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।
शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥

આનો અર્થ કરતાં કોઈ એમ કહે કે "**समदर्शिनः**" કહ્યું છે "**समवर्तिनः**"—નહિ અર્થાત્ બ્રાહ્મણ, ગાય, હાથી, કૂતરું અને ચાંડાલ એમના પ્રત્યે સમાનદષ્ટિ રાખવાનું કહ્યું છે, વ્યવહારમાં સમાન ગણીને વર્તવાનું કહ્યું નથી—તે જ પ્રમાણે કોઈ કહે કે અહીં "**सम**"નો અર્થ બ્રહ્મ છે, અર્થાત્ એ સહુમાં બ્રહ્મ જોવાનું કહ્યું છે, સઘળાંને સમાન ગણીને વર્તવાનું કહ્યું નથી—તો આ બંને વ્યાખ્યાન નિરુત્તર નથી, તથાપિ ગભીરતાથી સાંભળવા અને ઉત્તર દેવા જેવાં છે; પરંતુ જ્યારે એમ વ્યાખ્યાન કરવામાં આવે કે 'જુઓ ' ભગવાને શું કર્યું છે ? એક તરફ બ્રાહ્મણ અને ગાય રાખ્યાં અને બીજી તરફ કૂતરું અને ચાંડાલ રાખ્યાં અને વચમાં હાથી મૂકયો, એટલે બ્રાહ્મણ અને ગાયને કૂતરૂ અને ચાંડાલ સ્પર્શ કરી શકે નહિ ! શો બુદ્ધિનો દુરુપયોગ ! અમને તો એને બુદ્ધિનો વિલાસ કહેતાં પણ શરમ આવે છે.

[વસન્ત, પોષ, સંવત્ ૧૯૯૧]

૧૬
ધર્મ ક્યાં છે ?

સહુને વિદિત છે, આરંભમાં જેઓ શંકાશીલ હતા અને ગાંધીજીના કાર્ય માટે અનેક પ્રેરક હેતુ આરોપતા હતા તેઓ પણ અત્યારે કબૂલ કરશે કે—ગાંધીજીનો આત્મા એના ઊંડાણમાં, તેમ જ એના બાહ્ય દર્શનમાં, અતીવ ધાર્મિક છે.

વર્તમાન સમયમાં ધાર્મિકતા ક્યાં છે ? કેટલાક લોક ફરજ ખાતર ફરજ કરવી એટલે કે "કર્મયોગ" એને ધાર્મિકતા માને છે. પણ એ ધામિકતા નથી કર્મ, ફરજ સમજીને જ કરેલું કર્મ પણ, 'કર્મયોગ' નથી, પ્રભુ સાથે એ કર્મ જોડાય ત્યારે જ એ ' કર્મયોગ ' બને છે—તેમ અમુક કાર્યાવલિ આચરવાથી ધામિકતા સિદ્ધ થતી નથી. એ કાર્યાવલિ જે ધાર્મિકતા રૂપી મૂળમાંથી પ્રગટ થાય છે એ મૂળનો સાક્ષાત્કાર કરવો એમાં જ ધાર્મિકતા રહેલી છે.

નિખાલસપણે બોલીએ તો, ધાર્મિકતાનો અભાવ એ આ જમાનાની એક લાક્ષણિક ઊણપ છે. અમારા સમયમા એ નહોતી. એ દિવસોમાં એ

અગ્રેસર પત્રો 'સુદર્શન' અને 'જ્ઞાનસુધા' અને એના અગ્રેસર લેખકો મણિલાલ અને રમણભાઈ, એઓ કેટલા રસથી ધાર્મિકતાના પ્રશ્નો ચર્ચતા! આજ એવી ચર્ચા ક્યાં છે, અને વાચકનો રસ પણ ક્યાં છે? આ ઊણપ માટે નિઃશ્વાસ નાંખતાં અમને લજ્જા નથી. શા માટે હોવી જોઇએ? જગત્‌ના કયા મ્હોટા યુગ ધાર્મિકતા વિનાના હોય છે? બુદ્ધિપ્રધાનયુગ ટીકાખોર યુગ, જગતના ઇતિહાસમાં હોય છે જ અને યદ્યપિ ઢોંગ અને વહેમને રસ્તે ચઢી ગએલી ધાર્મિકતાને શુદ્ધ કરવામાં એ બહુ કામ લાગે છે, તથાપિ મ્હોટા યુગો તે તો ધાર્મિકતાના યુગો જ જોવામાં આવશે.

આ વસ્તુનું એ યુગના મહાન દેશહિતચિન્તક મહર્ષિ રાનડેને કેવું ચોખ્ખું ભાન હતું એ ઉપર એમનો દખ્ખણ કૉલેજના પ્રિન્સિપાલ પ્રોફેસર સેલ્બી સાથેનો પ્રસંગ જાણવા જેવો છે. ડૉ. સેલ્બી એક પ્રસિદ્ધ નિરીશ્વરવાદી હતા, અને બી. એ.ના વર્ગમાં વિદ્યાર્થીઓને તત્ત્વજ્ઞાનના વિષયને લગતાં પુસ્તકો શીખવતી વખતે એક પુસ્તકની ઈશ્વરસિદ્ધિ સામે એમણે નિરીશ્વરવાદનું પ્રતિપાદન કર્યું. એ વાત રાનડેના સાંભળવામાં આવી. સાંભળીને એ ઉપર એમણે "સાર્વજનિક સભા"ના પત્રમાં સખ્ત ટીકા કરી અને એવા નિરીશ્વરવાદી પ્રોફેસર પાસે આપણા વિદ્યાર્થીઓ કેળવાવા ન જોઇએ ત્યાં સુધી કહ્યું! આપણે એટલો આગ્રહ પસંદ ન કરીએ, પણ મનુષ્યસંસ્કૃતિ અને પ્રજાના ઉદયાસ્તના ઇતિહાસનો જેમણે અપ્રતિમ અભ્યાસ કર્યો હતો એવા મહાન દેશહિતૈષીને એમના યુવાવસ્થાના જુસ્સામાં આવો આગ્રહ થઈ આવે તો તે ક્ષમ્ય ગણાય.

[વસન્ત, ફાલ્ગુન, સં. ૧૯૯૧]

૧૭

તત્ત્વજ્ઞાનનું પ્રયોજન

સર સર્વપલ્લી રાધાકૃષ્ણ ઑક્સફર્ડ યુનિવ્હર્સિટીમાં તાજા સ્થપાએલા "પ્રાચ્ય ધર્મ અને નીતિશાસ્ત્રના પ્રોફેસર" ના પદ ઉપર નીમાયા તે ખાતે અમે એમને અભિનન્દન આપી ચૂક્યા છીએ. એઓ એ પદનું કાર્ય કરવા વદાય થવાના છે તે પ્રસંગે મદ્રાસમાં એક સુન્દર મેળાવડો થયો. તેમાં શ્રીનિવાસ શાસ્ત્રી આદિ અનેક પ્રતિષ્ઠિત વિદ્વાનોએ આદરના શબ્દો ઉચ્ચાર્યા. એના ઉત્તરમાં શ્રીયુત રાધાકૃષ્ણે આપણા તત્ત્વજ્ઞાનવિષયક પોતાના કાર્યના સ્વરૂપનો નિર્દેશ કર્યો. રાધાકૃષ્ણ અને દાસગુપ્ત એ બે

વિદ્વાનોએ હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ લખ્યો છે, એ સંબન્ધમાં આ પ્રશ્ન ઘણીવાર પૂછાય છે કે એમાંથી કોણ ચઢે? એનો ઉત્તર મ્હેં અનેક સ્થળે આપ્યો છે કે સંસ્કૃતની વિદ્વત્તાપૂર્વક તે તે ગ્રન્થનો સાર ઉધ્ધૃત કરી એને યથાસ્થિત રૂપે પ્રકટ કરવાનું કાર્ય દાસગુપ્તે વધારે સારૂં કર્યું છે, પરંતુ હિન્દનું તત્ત્વજ્ઞાન એક જૂનું જડી આવેલું હાડપિંજર નથી, પણ વેદકાળથી ચાલી આવેલો ચૈતન્યથી ભરેલો અને નિત્ય વિકસતો જતો એક જીવન્ત પદાથ છે, અને તેથી એના શરીરનું વર્ણન કરવા કરતાં એના આત્માનું પ્રાકટ્ય કરવા ઉપર રાધાકૃષ્ણે અધિક ધ્યાન દીધું છે, અને એ દૃષ્ટિબિન્દુથી જોતાં રાધાકૃષ્ણની કૃતિ ચઢીઆતી છે. અમને આનન્દ થાય છે કે રાધાકૃષ્ણે પોતે પણ એમના પ્રકૃત ભાષણમાં આ જ દૃષ્ટિબિન્દુને પોતાની કૃતિની વિશિષ્ટતા રૂપે આગળ ધર્યું છે. વાચકને સ્મરણ હશે કે હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાન સંબન્ધે અમે વારંવાર એ જ કહ્યું છે, એ દૃષ્ટિથી બનારસમાં મળેલી ઇન્ડિયન ફિલોસોફિકલ કોન્ગ્રેસમાં હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનના વિભાગી પ્રમુખ તરીકે અમે આપણા તત્ત્વજ્ઞાનનું અવલોકન કર્યું હતું અને આપણું તત્ત્વજ્ઞાન એક જીર્ણ વિદ્યા નથી પરંતુ પશ્ચિમના વર્તમાન તત્ત્વજ્ઞાનની સાથે ઊભું રહી અખંડ પૃથ્વીના તત્ત્વજ્ઞાનના વિકાસમાં ભાગ લઈ શકે એવો જીવન્ત પદાર્થ છે એમ મદ્રાસમાં મળેલી તત્ત્વજ્ઞાનની પરિષદ્‌માં મુખ્ય પ્રમુખને સ્થાનેથી પણ અમે પ્રતિપાદન કર્યું હતું.

શ્રીયુત રાધાકૃષ્ણે આ પ્રસંગે કહેલી એક બીજી વસ્તુ વિષે વિચાર કરવાની જરૂર છે. એમને સી. આર. રેડ્ડીએ હાસ્ય અને ટકોરમિશ્રિત વાણીમાં કહ્યું—"આશા રાખું છું કે તત્ત્વજ્ઞાનનું લોકમાં પ્રચારકાર્ય (propaganda) નહિ કરો." એનો ઉત્તર વાળતાં રાધાકૃષ્ણે કહ્યું: "રાજ્યતંત્રીઓ જ રાજકીય પ્રશ્નોનું નિરાકરણ કરી શકે છે એમ નથી. અત્યારે બ્રિટન અને હિન્દુસ્થાન વચ્ચે રાજકીય વિષયમાં જે વિગ્રહ ચાલી રહ્યો છે તેનો નિવેડો રાજ્યતન્ત્રીઓ જ લાવી શકશે એમ સંભવ નથી. આડકતરી રીતે તત્ત્વજ્ઞાન ઘણું કરી શકે છે. બુદ્ધિ અને નીતિના ઊંચા પ્રદેશોમાં પરસ્પર સદ્‌ભાવ અને વિશ્વાસ ઉત્પન્ન થવાથી જ હિન્દ અને બ્રિટનના, બલ્કે એક બીજા તરફ શંકા ભય ઈર્ષ્યા અને દ્વેષથી જોતાં એવાં ભૂમંડળનાં અગણિત મહારાજ્યોના, પ્રશ્નનો ઉકેલ લાવી શકાશે અને આ કાર્યથી ધર્મ તત્ત્વજ્ઞાન વગેરે ઉચ્ચ ભાવના પ્રેરનારાં શાસ્ત્રો વ્યાવહારિક વિષયમાં પણ જગત્‌નું ઘણું કલ્યાણ કરી શકે છે.

ઉપરની ચર્ચા તત્ત્વજ્ઞાન સંબન્ધી એક વિશાળ અને ગંભીર પ્રશ્ન

ઉપસ્થિત કરે છેઃ **તત્ત્વજ્ઞાનનું પ્રયોજન શું?** બલ્કે એ પ્રશ્નની પાર જઈ એમ પણ પૂછી શકાય છે કે તત્ત્વજ્ઞાન તત્ત્વજ્ઞાન ખાતર જ, અર્થાત્ સ્વયંપ્રયોજન છે કે કોઈ વ્યાવહારિક ઉપયોગિતાવાળું, પ્રયોજન છે? 'બ્રિટિશ ઇન્સ્ટિટ્યૂટ ઓફ ફિલોસોફિ' ના અધ્યક્ષ સર હરબર્ટ સૅમ્યુઅલ જે લિબરલ પક્ષના રાજ્યતન્ત્રી છે, એમણે ગઈ સાલના એમના વાર્ષિક ભાષણમાં આ પ્રશ્ન તત્ત્વજ્ઞોના મંડળ સમક્ષ રજુ કર્યો હતો, અને એ ઉપર લેખમાળા માગી હતી થોડાક વિલમ્બ પછી, જે લેખમાળા પ્રકટ થઈ છે તેમાં બ્રિટનના કેટલાક પ્રતિષ્ઠિત તત્ત્વશાસ્ત્રીઓએ જુદા જુદા મત દર્શાવ્યા છે. અધ્યક્ષે તો પોતાના વિચારનું દિગ્દર્શન આરંભમાં જ કરાવી દીધું હતું તે એ કે અત્યારે જગત્ અસંખ્ય વ્યવહારૂ પ્રશ્નોથી છિન્નભિન્ન થઈ રહ્યું છે એનો ઉકેલ લાવવામાં તત્ત્વજ્ઞાને ઉપયોગી થવું જોઇએ; અને તે ન થાય તો તત્ત્વજ્ઞાનનું કાંઈ પ્રયોજન નથી. આથી ઉલટો મત જ્ઞાનખાતર જ જ્ઞાનવાદીઓનો છે. એઓ તત્ત્વજ્ઞાનને માથે વ્યવહારૂ મુશ્કેલીઓ દૂર કરવાનો ભાર નાંખતા નથી. આ બે પક્ષની વચમાં ત્રીજો મત એ છે કે તત્ત્વજ્ઞાન તત્ત્વજ્ઞાન ખાતર તો છે, પણ તે સાથે વ્યવહારમાં પણ ઉપકારક છે; અર્થાત્ એને રાજપદેથી ભ્રષ્ટ કરી સેવકને સ્થાને મૂકયા વિના, બીજી રીતે કહીએ તો શુદ્ધ વાતાવરણમાંથી ઉતારી ધૂળમાં રગદોળ્યા વિના, એના પ્રકાશ અને બળથી આપણા અનેક વ્યાવહારિક પ્રશ્નોનો આપણે ખુલાસો કરી શકીએ છીએ; બલ્કે, એવા પ્રશ્નોનો આખરનો અને કાયમનો નીવેડો તત્ત્વજ્ઞાનની ઊંચી ભૂમિકા ઉપર જ શકય છે. આ ઊંચી દૃષ્ટિને અભાવે જ "લીગ ઓફ નેશન્સ" ની નિષ્ફળતા સિદ્ધ થઈ છે. આ બનાવ પછીની ટીકા નથી, પણ પ્રથમથી જ કારણસર ભાખી રાખેલી અનેક વિદ્વાનોની ભવિષ્ય વાણી છે. પણ આ ઉપયોગિતા એ જ તત્ત્વજ્ઞાનનું પ્રયોજન નથી. તત્ત્વનો અધિકાર છે કે એને કોઈ જાણે, અને આપણો પણ અધિકાર છે કે આપણે તત્ત્વને જાણીએ. તત્ત્વનું જ્ઞાન વ્યવહારમાં પણ ઉપયોગી છે એ આ સુસંશ્લિષ્ટ અખંડાકાર વિશ્વરચનામાં એનો એક આનુષંગિક લાભ છે, પણ એટલાથી જ એની કિંમતની આંકણી કરવાની નથી.

[વસન્ત, ફાલ્ગુન, સં. ૧૯૯૨]

૧૮

સાયન્સ અને તત્ત્વજ્ઞાન

"Pshychologists may tell us how to influence our fellow-men and medical science may tell us how to keep alive, but *to what end and in what manner are we to live*? By what star are we to set our course? What are the abiding values? What kind of society, in short, produces the highest civilisation, and what are the conditions for the survival of such civilisation when it is attained?"

ઉપરનો ઊતારો—જે બ્રિટિશ એસોસિએશનના સાયન્સ વિભાગના છેલ્લા મેળાવડામાં પ્રમુખે કરેલા ભાષણના અવલોકનમાં એક પ્રતિષ્ઠિત પત્રે કરેલી ટીકા છે—એમાં ઇટાલિક ટાઇપમાં મૂકેલા શબ્દો અમે એ પ્રમાણે મૂકાવ્યા છે. કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે સાયન્સ આપણને જીવાડી શકે, બહુ તો જીવતાં શીખવી શકે, પણ **જીવનનો હેતુ શો**? અને એ હેતુ સિદ્ધ કરવા આપણે **કેવી રીતે** જીવવું જોઇએ? કેવી રીતે જીવતો જનસમાજ સંસ્કૃતિને શિખરે પહોચે, અને કેવા પ્રકારની સંસ્કૃતિ ટકવાનું વિશેષ સામર્થ્ય ધરાવે છે?—આ પ્રશ્નો તો જુદા જ છે. અર્થાત્ તત્ત્વજ્ઞાનના છે.

આ ટીકા બરાબર છે અને વાચકને યાદ હશે કે જ્યારે તત્ત્વજ્ઞાન શું? અને સાયન્સ શું? એના વિચાર પ્રત્યે ગુજરાતની આંખ જ ઊઘડી નહોતી ત્યારે એ આંખ ઉઘાડનાર—પચાસ વર્ષ ઉપર ઉઘાડનાર—**સ્વ૦ મણિલાલ નભુભાઈ** દ્વિવેદી હતા. એ મહાન વિચારક અને વિદ્વાન એમના યુગથી બહુ આગળ હતા, પણ આપણે ત્યાં જે યુગપલટો થયો તે જુદા જ પ્રકારનો થયો, અને તેમ થવાથી સ્વ. મણિલાલને એમના મૃત્યુ પછી પણ નવા યુગ પાસેથી કદર મેળવવાનો વખત જ ન આવ્યો.

પૂર્વોક્ત ટીકા ઉપર વર્તમાન દૃષ્ટિથી જરા વિચાર કરવો જરૂરનો છે. આ વાત અત્યારે બેશક સિદ્ધ છે કે સાયન્સ જ્યાં આવીને અટકે છે તે પછીની પ્રશ્નમાળાના ઉત્તર એ તત્ત્વજ્ઞાનનો વિષય છે. પણ તત્ત્વજ્ઞાન જે ઉત્તર આપે છે તે ઉપરથી સાયન્સ પોતાનો અધિકાર ઊઠાવી લેતું નથી. એ કહે છે કે—કયી મનુષ્યસંસ્કૃતિ ટકે છે અને કયી વિનાશ પામે છે

એનો વિચાર કરવો એ સાયન્સના—ભૌતિક સાયન્સના નહિ, પણ ચૈતન્યના સાયન્સના, તથાપિ સાયન્સના જ, અધિકારમાં છે, અને સાયન્સની પદ્ધતિએ, એટલે કે તત્ત્વજ્ઞાનની કલ્પનાથી નહિ, પણ સાયન્સના અવલોકનથી જ એનો નિર્ણય થવો જોઈએ. એટલે કે પૂર્વોક્ત ટીકામાં "What are the conditions for the survival of such civilisation when it is attained?" એ પ્રશ્નનો ઉત્તર સાયન્સ —ઇતિહાસનુ સાયન્સ—અવલોકનપદ્ધતિથી બહુ સારી રીતે આપી શકે. એ માટે તત્ત્વજ્ઞાનની જરૂર નથી.

આટલો પૂર્વોક્ત ટીકા સામે સાયન્સ જવાબ આપી શકે પણ એ ઉત્તરના પ્રત્યુત્તર રૂપે અને તત્ત્વજ્ઞાનના સમર્થનમાં એક કોટિ આપણે આગળ જઈ શકીએ છીએ. સંસ્કૃતિને ટકવાની આવશ્યક પરિસ્થિતિ (conditions) સાયન્સ અવલોકનથી નક્કી કરી શકે, પણ એ જ પારસ્થિતની **કિંમત** (value) આંકવી, એટલે કે એના બલાબલની માપણી નહિ, પણ એની ઉચ્ચતાનું મૂલ્ય આંકવું, એ પરિસ્થિતિનો **અર્થ** (meaning) કરવો અર્થાત્ એ જ પરિસ્થિતિ સંસ્કૃતિને ટકવામાં અનુકૂળ થાય છે, અને એથી ઉલટી પરિસ્થિતિ નથી થતી એ શુ સૂચવે છે? આ ચિન્તન તે સાયન્સની પારનો તત્ત્વજ્ઞાનનો વિષય.

[વસન્ત, વૈશાખ–અષાઢ, સં. ૧૯૯૩]

૧૯

અનાસક્તિયોગ

"It is difficult to find a single word that will adequately describe the ideal man of the free philosophers, the mystics, the founders of religions. 'Non-attached' is perhaps the best. The ideal man is the non-attached man. Non-attached to his bodily sensations and lusts. Non-attached to his craving for power and possessions. Non-attached to the objects of those various desires. Non-attached to his anger and hatred; non-attached to his exclusive loves. Non-attached to wealth, fame, social position. Non-

attached even to science, art, speculation, philanthropy. Yes, non-attached even to these. For, like patriotism, in Nurse Cavell's phrase 'they are not enough'. Non-attachment to self and to what are called 'the things of this world' has always been associated in teachings of the philosophers and the founders of religions with attachment to an ultimate reality greater and more significant than the self, greater and more significant than even the best things that this world has to offer. Of the nature of this ultimate reality I shall speak in the last chapters of this book. All that I need do in this place is to point out that the ethic of non attachment has always been correlated with cosmologies that affirm the existance of a spiritual reality underlying the phenomenal world and imparting to it whatever value or significance it possesses.

Non-attachment is negative only in name. The practice of non-attachment entails the practice of all the virtues. It entails the practice of charity, for there are no more fatal impediments than anger (even 'rightious indignation') and cold-blooded malice to the identification of the self with the immanent and Transcandent more-than-self. It entails the practice of courage; for fear is a painful and obsessive identification of the self with its body. * * * It is unnecessary any further to labour the point, sufficiently obvious to anyone who chooses to think about the matter, that non-attachment imposes upon those who would practice it the adoption of an intensely positive attitude towards the world.

The ideal of non-attachment has been formu-

lated and systematically preached again and again in the course of the last three thousand years. We find it (along with everything else !) in Hinduism. It is at the very heart of the teachings of the Buddha. For the Chinese the doctrine is formulated by Lao Tsu. A little later, in Greece, the ideal of non-attachment is proclaimed, albeit with a certain pharisaic priggishness, by the Stoics. The gospel of Jesus is essentially a gospel of non-attachment to 'the things of this world', and of attachment to God. Whatever may have been the aberrations of organised Christianity–and they range from extravagant asceticism to the most brutally cynical forms of *real politik*— there has been no lack of Christian philosophers to to reaffirm the ideal of non-attachment. * * * Here is the author of *The Imitation*, who bids us 'pass through many cares as though without care; not after the manner of a sluggard, but by a certain prerogative of a free mind, which does not cleave with inordinate affection to any creature '. One could multiply such citations almost indefinitely. Meanwhile moralists outside the Christian tradition have affirmed the need for non-attachment no less insistently than the Christians. What Spinoza, for example, calls ' human bondage ', the condition of one who identifies himself with his desires, emotions and thought processes, or with their objects in the external world.

The non-attached man is one who, in Buddhist phraseology, puts an end to pain; and he puts an end to pain not only in himself, but also, by refraining from malicious and stupid activity, to such pain as

he may inflict on others. He is the happy or 'blessed' man as well as the good man ".

Aldous Huxley (" Means and Ends ").

ઉપરનો ઉતારો અમે પ્રસિદ્ધ અંગ્રેજ સાહિત્યકાર **આલ્ડસ હકસ્લીના** " Means and Ends" નામના એક સુન્દર તેમ જ ગંભીર વિચારથી ભરપૂર એવા એક તાજા પુસ્તકમાંથી આપ્યો છે. આ ઉતારો આપવાનો હેતુ ગીતાજીના મહાન ઉપદેશને આ પરદેશી વિદ્વાનનો ટેકો છે એમ બતાવવાનો નથી. બલ્કે એને કોઈ દેશી વિદ્વાનના ટેકાની પણ જરૂર નથી. સમસ્ત બ્રહ્માંડ ગીતાજીના મહાન ઉપદેશથી ગાજી રહ્યું છે તેને પામર મનુષ્ય, પ્રાચીન કે અર્વાચીન, પૌર્વાત્ય કે પાશ્ચાત્ય, શો ટેકો આપી શકે એમ હતું ? માત્ર એ ઉપદેશના પડઘા એક અણધારી ગુહામાં પડતાં આનન્દ થયો, અને તેથી તે અહીં ઉતારી સંભળાવું છું.

એના ઉપર લાંબું પ્રવચન કરવા પૂરતી અત્રે જગ્યા નથી. માત્ર થોડા જ શબ્દો ઉમેરી શકાય એમ છે.

'અનાસક્તિ' એ સાંખ્યના મોક્ષશાસ્ત્રનો સુપ્રસિદ્ધ ઉપદેશ છે : એમાં મોક્ષનું સ્વરૂપ પુરુષે પ્રકૃતિ પરની આસક્તિમાંથી છૂટવું એવું માનવામાં આવ્યું છે. આ અનાસક્તિની સાધનામાં અને સિદ્ધિમાં જીવન-વ્યવહાર ઉપર અસર કરતું કેવું આધ્યાત્મિક બળ રહેલું છે એ જોવું હોય તો **મહાત્મા ગાંધીજીનું** દૃષ્ટાન્ત આપણા આગળ પ્રત્યક્ષ છે.

પણ આ 'અનાસક્તિ' સંબન્ધી પ્રશ્ન એ થાય છે કે 'અનાસક્તિ' તે એક સાધન છે કે સાધ્ય ? અર્થાત્, એ વડે કાંઈક બીજું—એ થકી પર—સાધવાનું, પ્રાપ્ત કરવાનું છે, કે પોતે જ સાધ્ય છે, એટલે કે એ એવી સ્થિતિ છે કે એ પ્રાપ્ત કર્યા પછી બીજું પ્રાપ્ત કરવાનું કાંઈ રહેતું જ નથી ? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર ગીતામાં સાંખ્યને એક 'યોગ' એટલે કે જીવાત્માને પરમાત્મા સાથે જોડવાના સાધનરૂપે નિરૂપીને આપ્યો છે. એટલે કે, અનાસક્તિ એ જાતે 'સાધ્ય' નથી, પણ એ વડે કાંઈક બીજું જ સાધવાનું છે. અને તે પરમાત્મા સાથે જીવાત્માનો સંબન્ધ. એ સંબન્ધ કાંઈ નવો સાધવાનો નથી, પણ છે તેને જ ફરી સચોટ રીતે—એટલે કે અન્તઃકરણમાં પ્રત્યક્ષ રીતે અનુભવવાનો છે. અને તેટલા જ માટે એને ભગવદ્ગીતામાં '**સ્મૃતિ**' કહેલ છે. કેટલાકને આ અનુભવ પ્રકૃતિ ઉપરની આસક્તિ

છોડવાથી થાય છે. પણ એ આસક્તિ છોડવી સહેલી નથી. અર્જુનને આ મુશ્કેલી સમઝાઈ હતી, અને તેથી એ કૃષ્ણને કહે છે :

चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद् दृढम् ।
तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ॥

પ્રથમ સાંખ્ય જ્યારે પુરુષને પ્રકૃતિથી મુક્ત કરવો એટલું કહીને અટક્યો, ત્યારે શી રીતે મુક્ત કરવો એ પ્રશ્ન ઊઠ્યો—અને એમાંથી સાંખ્યની પરિપૂર્તિમાં યોગદર્શન ઉત્પન્ન થયું. પણ યોગમાં જે 'ચિત્તવૃત્તિ-નિરોધ'નો ઉપદેશ કર્યો છે એને પણ આચરવો સહેલો નથી. તેથી અર્જુને એથી આગળ જઈને ખુલાસો કરવા કૃષ્ણને વિનંતિ કરી છે. કૃષ્ણે જોયું કે આ પહેલાં એને ધ્યાનની પ્રક્રિયા બતાવી હતી. પણ અર્જુન એકદમ સાંખ્ય તો શું, પણ ધ્યાન એટલે યોગની પદ્ધતિથી પણ પ્રકૃતિ-પુરુષનો વિવેક કરી શકે એમ નથી. એને તો સામાન્ય જનને પણ સરળ એવો કોઈ માર્ગ બતાવવો જોઈએ. આ માર્ગ તે ભક્તિમાર્ગ છે : અને એ જ્ઞાનમાર્ગ કરતાં સહેલો છે, પણ ઊતરતો નથી. તે માટે કૃષ્ણ અર્જુનને સાતમા અધ્યાયથી બારમા અધ્યાય સુધી પરમાત્માનું સ્વરૂપ સમઝાવે છે, એનો જગતમાં અનેક વિભૂતિરૂપે અનુભવ કરતાં શીખવે છે. આખરે ભગવાનની કૃપાથી એક અદ્ભુત ક્ષણે એને આ વિશ્વમાં ત્રિકાળ વિરાજતા—ભૂત વર્તમાન અને ભવિષ્યમાં વ્યાપી અને પ્રવર્તી રહેલા—પરમાત્માનું દર્શન થાય છે. પછી પ્રકૃતિ–પુરુષનો ભેદ સમઝાય છે, પ્રકૃતિના ગુણો સમઝાય છે, એ ગુણોમાં પણ મનુષ્યની ભાવનાની તૃપ્તિ નથી. એની પણ પાર જવાનું છે. અને તે મહાનદી પ્રભુનો હાથ ઝાલ્યા વિના તરાય એમ નથી બલ્કે પ્રભુ પોતે જ આપણો હાથ ઝાલે તો જ તરાય એમ છે. આ 'શરણાગતિ યોગ' અને એ કરતાં પણ અધિક એવો 'પુષ્ટિયોગ.'

"नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न विद्यया न बहुना श्रुतेन ।
यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनूं स्वाम् " ॥

ઉપનિષદ્

[વસન્ત, કાર્તિક–પોષ, સંવત્ ૧૯૯૪]

વ્યાખ્યાનો

૧

શંકર-જયન્તી

સિદ્ધપુરમાં થએલા ઉત્સવમાં પ્રમુખ તરીકેનું ભાષણ

સદ્‌ગૃહસ્થો,—

મને આપની વતી રા. પ્રહ્‌લાદભાઈ તરફથી અત્રે આવવાનું નિમન્ત્રણ આપવામાં આવ્યું, ત્યારે મેં ધાર્યું હતું કે એ ઉપકારના બદલામાં હું એક વ્યાખ્યાન આપીને અનૃણી થઈશ: પરંતુ આપે મને આ પ્રસંગે પ્રમુખ-પદ આપીને અધિક ઉપકૃત કર્યો છે—એ ઉપકારનો બદલો કેવી રીતે વાળું એ મને સૂઝતું નથી. પણ એક બીજી રીતે વિચાર કરૂ છુ તો મને લાગે છે કે હું મારે પોતાને જ ઘેર છું, અને આભારની લાગણી હદ પાર ધરાવવાનું કારણ નથી. રા. પ્રહ્‌લાદભાઇને હું મારા મિત્રના—રા. મણિલાલના—મિત્ર તરીકે લાંબા વખતથી ઓળખું છુ, અને અત્યારે મારા જ એક વિદ્યાર્થીએ મારી સમક્ષ મંગળાચરણ ગાઈ સંભળાવ્યું એ પણ મને મારી કૉલેજનુ જ સ્મરણ કરાવે છે, એટલે ઉપકારભાનમાં સમાએલી જે પરાયા-પણાની બુદ્ધિ તે મને થતી નથી. આપે મારા વેદાન્તના અને તત્ત્વજ્ઞાનના લાંબા અભ્યાસની પ્રશંસા કરી તે માત્ર આપનો પક્ષપાત જ છે. વીશ પચીસ વર્ષ તો શું પણ આખી મનુષ્યજીંદગી પણ ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના ગહન વિષયના અભ્યાસ માટે બસ નથી: અરે! મનુષ્યજાતિ હજારો વર્ષથી આ વિષયના જ્ઞાન માટે મથ્યા કરે છે, પરંતુ એનો પાર પામી નથી—તો એક સાધારણ મનુષ્યનો જેવોતેવો અભ્યાસ આ વિષયનાં છેવટનાં સત્યો ઊકે-લવામાં કેટલુ કરી શકે? માત્ર આપે મારે માથે જે કર્તવ્ય નાંખ્યુ છે તે યથાશક્તિ યથામતિ બજાવવા હું યત્ન કરીશ.

હવે આજનું કામ શરૂ કરતાં પહેલાં—મારે જણાવવું જોઈએ કે સ્વાગતમંડળના પ્રમુખશ્રીએ શ્રીમન્માધવતીર્થસ્વામી સંબન્ધી તથા શ્રીમન્મહા-રાજા સાહેબ સંબન્ધી જે પ્રશંસાનાં વચનો ઉચ્ચાર્યાં છે તેમાં હું મળું છું: શ્રીમન્માધવતીર્થસ્વામીએ દેશની સમુદ્રયાનપરત્વે જે વર્તમાન સમયની જરૂર વિચારીને યોગ્ય વ્યવસ્થા આપી છે, તથા સ્ત્રીકેળવણી વધારવા તેઓ તર-ફથી વારંવાર જે ઉપદેશ કરવામાં આવે છે, એ ખરેખર સ્તુતિપાત્ર છે. તેમ જ શ્રીમન્મહારાજા સાહેબ સાથે બે ચાર વાર મને જે વાતચીતના પ્રસંગો મળ્યા છે તે ઉપરથી હું કહું છુ કે તેઓશ્રીને પ્રજાના કલ્યાણ માટે

બહુ તીવ્ર લાગણી છે, અને 'એ કલ્યાણ હું કેવી રીતે કરૂં ?' એ સતત વિચાર કરવામાં જ એમનો સઘળો સમય જાય છે. આટલું કહી—હું આજનું કામ ચાલતું કરવા આપને વિનંતિ કરૂં છું.

[ત્યાર બાદ ત્રણ ગૃહસ્થો તરફથી શંકરાચાર્યને લગતાં વ્યાખ્યાનો થયાં.]

પ્રમુખનો ઉપસંહાર

સદ્‌ગૃહસ્થો !—આપને આરંભમાં જ એક વાત જણાવીને આગળ ચાલવું ઠીક છે. આપનુ નિમન્ત્રણ આવ્યું ત્યારે તે સ્વીકારતા પહેલાં મારા મનમા એક શંકા ઉપજી હતી: મારે કોઈ પણ સંપ્રદાય સાથે જોડાએલા ઉત્સવમા વ્યાખ્યાન આપવા જવુ એ ઠીક છે? તરત જ—ક્ષણ માત્રમાં જ—મારા મનમાથી એ શંકા જતી રહી. મનુષ્યની સ્વાભાવિક બુદ્ધિશીલતા અને તજ્જન્ય ઉદારતામાં મને શ્રદ્ધા છે, અને સાચા હૃદયથી મે જે વિચારો બાંધ્યા છે એ મારા બન્ધુઓ આગળ નિખાલસ રીતે કહેવા એમાં કાંઈ સંકોચ રાખવાનું કારણ નથી. તેમા પણ જ્યારે "સુન્દર શિવ મંગલ ગુણ ગાઉ" એ પ્રાર્થનાસમાજી કવિવરના પદ્ય વડે આપના કાર્યનુ મંગલાચરણ થયુ એ હુ વિચારૂં છુ, ત્યારે તો આપની ઉદારવૃત્તિ માટે મને ખરેખર માન ઉપજે છે અને કાંઈ પણ ગેરસમજણ થવાના ભય વગર હુ પ્રકૃત પ્રસંગે પ્રમુખ તરીકેના મારા વિચાર આપની સમક્ષ મૂકી શકીશ એમ મને આશા છે.

મારૂં દૃષ્ટિબિન્દુ

હું કોઈ પણ સંપ્રદાયનો નથી: મારી જીવનચર્યા જ સંપ્રદાયથી વિરુદ્ધ છે. મેં જે જીવનવૃત્તિ સ્વીકારી છે તેમાં શાંકરવેદાન્તનું જ નહિ પણ વલ્લભાચાર્ય અને રામાનુજાચાર્યના વેદાન્તનુ પણ મારે અધ્યયન અધ્યાપન કરવુ પડે છે—એટલું જ નહિ પણ જૈન અને અંગ્રેજી તત્ત્વજ્ઞાન પણ મારે શીખવુ શીખવવું પડે છે: અને આ જ અભ્યાસમાં મારાં વીસ–પચીસ વર્ષો ગયાં છે, એટલે કોઈ પણ સંપ્રદાયને વળગી રહેવુ—તેમ કરવુ ઇષ્ટ હોય તથાપિ તેમ કરવું—'**प्रकृतिं यान्ति भूतानि**' એ ન્યાયે મારામાં અશક્ય થઈ પડયુ છે. આ અશક્યતા માટે હું દિલગીર નથી. અત્યારે આપણો દેશ અનેક રીતે અન્ય દેશોની સાથે સંબન્ધમાં આવ્યો છે. આપણા ઘઉં અને રૂના ભાવ અહીની પેદાશથી નક્કી થતા નથી—અન્ય દેશોના પાક ઉપર એનો આધાર રહે છે; તે જ રીતે અત્યારે આપણા ધર્મ સંબન્ધી વિચારોમાં પણ અહીનાં જ શાસ્ત્રોનાં વચનો ટાંકીને એકલા રસ્તે ચાલે એમ નથી. આપણા વૃદ્ધ જનો શ્રદ્ધાથી શાસ્ત્રનાં

વચનો સ્વીકારશે, તથાપિ આપણાં છોકરાઓ જે અંગ્રેજી કેળવણી લે છે તેમને એ વચનોથી સન્તોષ થવાનો નથી. આવે પ્રસંગે જો આપણાં શાસ્ત્રનું રક્ષણ કરવું હોય તો પશ્ચિમની વિચારપદ્ધતિને માન આપ્યા વિના ચાલશે નહિ—અર્થાત્ આપણાં શાસ્ત્રને ઋષિ અને આચાર્યોનાં વચનો તરીકે જ પ્રમાણ કહ્યે ચાલે તેમ નથી. એનું 'Critical' દૃષ્ટિબિન્દુથી—'Critical' એટલે નિન્દાનું નહિ પણ પરીક્ષાનુ—એવા દૃષ્ટિબિન્દુથી અવલોકન અને રક્ષણ કરવાની જરૂર છે. એટલું જ નહિ પણ પશ્ચિમ સાથેના સંબન્ધમાં આપણે એક બીજી બાબત ધ્યાનમાં રાખવાની છે અને તે એ કે આપણે અમુક ગ્રન્થ કે આચાર્યને ઉત્તમ માનતા હોઇએ તથાપિ તે એકને જ આગળ ધર્યા કરવાથી બસ નથી. આપણા દેશની ધાર્મિક સમૃદ્ધિ બહુ ભારે છે. એ સઘળી સમૃદ્ધિ આપણી પોતાની છે એવા મમત્વથી એને બહાર લાવી જગત્ આગળ રજુ કરવાની જરૂર છે. કોઇને હીરા ગમશે, તો કોઈ ને માણિક્ય ગમશે, કોઈ સુવર્ણ માગશે, તો કોઈ સુન્દર અન્ન જ પસંદ કરશે; જેને જે જોઇશે તે લેશેઃ આપણી ફરજ, આપણી પાસે જે છે તે સર્વને આગળ કરવાની છેઃ વિવિધ જાતનુ ધન છે છતા, એકલો કોહીનૂર જ દેખાડ્યા કરવો, અને અન્ય સર્વ બાબતમાં દરિદ્રતા દર્શાવવી એ ઉચિત નથી. આમ હોવાથી એકલા **શંકરાચાર્ય**ને જ આપણા પોતાના કરીને બેસવુ તે ઇષ્ટ નથી. આમ, આ દેશના **અનેક** તત્ત્વજ્ઞાનીઓમાના **એક** તરીકે એમને લઈ—આજ એમને વિષે બોલવાને પ્રસંગ હોવાથી—એમને વિષે હુ બોલું છુ.

પણ શકરાચાર્ય વિષે બોલવા જતાં જ—એક પ્રશ્ન થાય છે કે આ આ ભૂમિ તો **સાંખ્યાચાર્ય** કપિલની છે, ત્યાં શાકરવેદાન્ત કેવુ ? **શં**કરાચાર્યે શારીરક ભાષ્યમાં દ્વિતીયાધ્યાય પ્રથમ પાદ પ્રથમ સૂત્રમાં સાંખ્યસ્મૃતિપ્રણેતા

શંકર અને કાપલ

કપિલને અનીશ્વરવાદી ગણી અપ્રમાણ માન્યા છે. તે એટલે સુધી કે '**ऋषिं प्रसूतं कपिलं यस्तमग्रे ज्ञानैर्बिभर्ति जायमानं च पश्येत्**' એ શ્રુતિ સાંખ્યાચાર્ય કપિલને બદલે વાસુદેવ નામના એક બીજા કપિલને* લગાડવી એમ એ કહે છે. ત્યારે એ સાંખ્યાચાર્ય કપિલને અવગણીને આપણે શંકરાચાર્યનો યશ ગાવા બેસવું ? કે બીજી કોઈ રીતે બંને મહાત્માઓના સિદ્ધાન્તને એક બીજા સાથે મેળવીને આપણે આજનો વિષય ચર્ચવો ? આપણા પૂર્વજો પરસ્પર-

* વસ્તુતઃ તો આ શ્રુતિ એ કપિલને પણ લાગતી નથી; હિરણ્યગર્ભ વિષેની છે.

વિરુદ્ધ સિદ્ધાન્તોનો કેટલીક વાર ‘logical’ રીતિએ સમન્વય કરી દેખાડતા; પણ તેઓ કરતાં એક વધારે સારી પદ્ધતિ આપણા હાથમાં આવી છે અને તે ‘historical method’ યાને ઐતિહાસિક પદ્ધતિ છે. આપણા ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં કપિલ અને શંકરાચાર્યનું ક્યાં સ્થાન છે એ ધ્યાનમાં લેતાં, તેઓનો અવિરોધ સહજ સાધી શકાય છે.

વેદ અને ષડ્દર્શન

આપણે છેક મૂળથી શરૂઆત કરીએ. વેદ એ આપણા સર્વ ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનનું મૂળ છે. વેદ બ્રહ્માના મુખમાંથી નીકળ્યા એમ આપણે સાંભળીએ છીએઃ એ વાત સત્ય છે, પણ જરા ઊંડા ઊતરીને વિચારવા જેવી છે. બ્રહ્માનાં ચાર મુખમાંથી વેદ નીકળ્યા તે ખરેખર ચાર મ્હોંના ફુવારામાંથી ચાર સેરોની માફક પ્રગ્ટ્યા હશે એમ તો ભાગ્યે જ મનાશે. આ કલ્પિત રૂપક નજર આગળ લાવીએ છીએ કે તુરત એનો યથાશ્રુત અર્થ હસવા જેવો પ્રતીત થઈ, એના ગર્ભમાં રહેલું ઊંડુ સત્ય આપણને સમજાય છે. ‘**ब्रह्मन्**’ શબ્દ **बृह्–वृद्धौ** ધાતુ ઉપરથી થએલો હોઈ, એનો મૂળ અર્થ, વિશ્વમાં વ્યાપેલું અને વિશ્વની વૃદ્ધિનું કારણ એવું જે ધાર્મિક તત્ત્વ તે થાય છે. એ ધાર્મિક તત્ત્વ ચાર વેદમાં તેમ ચારે દિશામા વ્યાપેલુ છેઃ એ પૂર્વમા છે તેમ પશ્ચિમમા છે, ઉત્તરમાં છે, તેમ દક્ષિણમાં છે. એ સર્વત્ર વ્યાપેલા ધાર્મિક તત્ત્વના ઉદ્ગાર રૂપે વેદની ઉત્પત્તિ છે. અને એમા ધર્મના સઘળા તત્ત્વો—જ્ઞાન ભક્તિ અને કર્મ—અને તે પણ જ્ઞાની અજ્ઞાની પ્રૌઢ બાળ સર્વને સંતોષે એવે રૂપે—સમાએલાં છે, તેથી આપણે એને પરમ પ્રમાણ તરીકે માન આપીએ છીએ. વેદના ત્રણ ભાગ છેઃ સંહિતા બ્રાહ્મણ અને ઉપનિષદ્; તેમાનો એક ઉપાસના યા ભક્તિપ્રધાન છે, બીજો કર્મપ્રધાન છે, અને ત્રીજો જ્ઞાનપ્રધાન છે. એમાંનો જે ત્રીજો ભાગ ઉપનિષદ્ એમાં છેવટનો સિદ્ધાન્ત એ બતાવ્યો કે બ્રહ્મ યાને પરમાત્મા એ જ ખરૂં તત્ત્વ છે, એ જાણવું જોઇએ, અને તે આપણે જાણતા નથી. એ શી રીતે જાણવું? શ્રુતિએ કહ્યું અને આપણે સાંભળ્યું (**શ્રુતિ**), પણ તે નજરે જોવું (**દર્શન**) શી રીતે? એ પ્રશ્ન થાય છે. એ પ્રશ્નનો ઉત્તર આપવાના યત્નમાંથી આપણાં દર્શનોની ઉત્પત્તિ થઈ છે. આદ્ય દર્શન તે કપિલનું **સાંખ્યદર્શનઃ** સાંખ્યદર્શને કહ્યું કે આપણે બ્રહ્મને જાણતા નથી તેનું કારણ પ્રકૃતિ–પુરુષનો અવિવેક છે; આપણે પ્રકૃતિ અને પુરુષને, દેહ અને આત્માને ભેળશેળ કરી નાંખીએ છીએ એ આપણી મ્હોટી ભૂલ છે, અને તેથી પરમાત્મા ઢંકાએલો રહે છે. સાંખ્યે આ પ્રકૃતિ અને પુરુષના વિવેકની ઉપર જ સઘળો ભાર મૂકયો, અને પરમાત્મા વિષે કાંઈ કહ્યુ નહિ. તેથી મૌન

નિષેધઅર્થમાં લેવાય છે એ નિયમે પરમાત્મા નથી એવું સાંખ્યદર્શનનું તાત્પર્ય સમજાયું. જરા પ્રસંગાન્તર કરીને બીજો દાખલો આપું. બુદ્ધ ભગવાન પણ મૂળ બ્રહ્મનો નિષેધ કરતા કે વેદનું ખંડન કરતા ન હતા: વેદાનુસારી ગણાતા કેટલાક આચારોનું ખંડન કરવાનો જ એમનો આશય હતો. એક પ્રાચીન બૌદ્ધ ગ્રન્થ જોતાં, એમાં બુદ્ધ ભગવાન બ્રહ્મનો નિષેધ કરતા નથી પણ કહે છે કે—નદીને આ તીરે ઊભા રહી સામા તીરને બૂમ પાડવાથી એ તીર અહીં આવતું નથી, પણ હોડીમાં બેસી હલેસાં મારી એ તીર તરફ જઇએ તો જ ત્યાં જવાય છે, એમ બ્રહ્મને (='બ્રહ્મા') માત્ર નામથી બોલાવ્યે એ પ્રાપ્ત થતું નથી, પણ એને પામવા માટે સાધન આચરવાં જોઇએ પરંતુ આ સાધન માટેનો આગ્રહ સાધ્યના નિષેધના અર્થમાં લેવાયો તેમ સાંખ્યદર્શને પ્રકૃતિપુરુષના વિવેક સંબન્ધી વિશેષ પ્રતિપાદન કરવા જતાં બ્રહ્મ પરત્વે જે મૌન રાખ્યું તેનો અર્થ અનીશ્વરવાદ ઠર્યો. આગળ જતાં સાંખ્યદર્શનનાં પુસ્તકોમાં એ અનીશ્વરવાદનું સમર્થન કરવામાં આવ્યું. પણ કપિલ ભગવાનનો એ આશય નહિ હોય. હવે બીજું પગલું: પ્રકૃતિ–પુરુષના અવિવેકથી વસ્તુસ્વરૂપ ઢંકાએલું રહે છે ખરૂં; પણ એ અવિવેક શી રીતે ટાળવો અને વિવેક શી રીતે ઉપજાવવો?—એ પ્રશ્ન થાય છે. એ માટે કાંઇક સાધનની યોજના કરવી જોઇએ; એ કરવા—**યોગદર્શન**ની ઉત્પત્તિ થઈ. પ્રકૃતિથી પુરુષને જુદો પાડવા 'યોગ' યાને 'ચિત્તવૃત્તિનિરોધ' કરવો જોઇએ, અને તે ઈશ્વરમાં પ્રણિધાન કરવાથી થઈ શકે ઇત્યાદિ સાધનસરણિ યોગદર્શને બતાવી. કપિલનું સાંખ્યદર્શન એને 'Theoretic Sankhya' અને પતંજલિના યોગને 'Practical Sankhya' એમ કહી શકાય. ઉભય આપણાં પુસ્તકોમાં 'નિરીશ્વર સાંખ્ય' અને 'સેશ્વર સાંખ્ય' એમ સાંખ્ય નામે—એક જ દર્શનના બે ભાગ રૂપે—ઓળખાવાય છે. વારૂ—પણ પ્રકૃતિપુરુષના વિવેકની અને તે માટે જોઈતા ચિત્તવૃત્તિનિરોધની શી જરૂર? આત્માપરમાત્મા એવા પદાર્થો જ ક્યાં છે? તર્કપ્રધાન યુગની આ શંકાઓનો ઉત્તર આપવા **વૈશેષિક** અને **ન્યાય** દર્શનો ઉત્પન્ન થયાં. આત્મા અને અનાત્માના વિશેષ ધર્મો નક્કી કરનાર દર્શન તે વૈશેષિક; અને તે માટે જોઈતાં અનુમાનાદિ પ્રમાણની યોગ્ય ઘટના કરનાર તે ન્યાય. આમ પૂર્વોક્ત સાંખ્ય અને યોગ ઉપરાંત બીજાં બે દર્શનો થયાં. પણ એ દર્શનોમાં એક ખામી ઉઘાડી હતી તેઓ લૌકિક પ્રમાણ વડે અલૌકિક પદાર્થનો નિર્ણય કરવા પ્રવૃત્ત થયાં હતાં. '**पर्वतो वह्निमान् धूमात्**' એ અનુમાનપદ્ધતિ ભલે ધૂમ અને વહ્નિ માટે યથાર્થ હોય; પરંતુ આપણે જે વિષય વિચારવા બેઠા છીએ તે

તો ધૂમ અને વહ્નિ કરતાં ઘણો ગંભીર છે—અને એમાં સામાન્ય અનુમાનપદ્ધતિ નિશ્ચય ઊપજાવી શકતી નથી. આ રીતે વૈશેષિક અને ન્યાય દર્શનો અસન્તોષકારક પ્રતીત થયાં. મનુષ્યબુદ્ધિએ થાકીને ફરી શ્રુતિનું રક્ષણ લીધું. **પૂર્વમીમાંસા**એ બ્રાહ્મણ(ગ્રન્થ)નો આશ્રય કર્યો. **ઉત્તરમીમાંસા**એ ઉપનિષદ્‌નો કર્યો. બ્રાહ્મણની કર્મકાંડની વિગત પૂર્વમીમાંસાએ બરાબર ગોઠવી—પણ એ તત્ત્વવિચારકોને જાળરૂપ—મુક્તિને પ્રતિકૂળ—દેખાઈ; તેઓના આત્માને બ્રહ્મજ્ઞાનની તરશ લાગી હતી, તે તરશ ઉત્તરમીમાંસાએ છીપાવી. આમ ઉત્તરમીમાંસા યાને બ્રહ્મસૂત્ર યાને વેદાન્તસૂત્ર ઉપર આપણે આવ્યા—એટલે ત્યાંથી એના અર્થનો પ્રશ્ન શરૂ થયો: **શંકર રામાનુજ** અને **વલ્લભ** એ ત્રણ આચાર્યોનાં ભાષ્યો અને એ ભાષ્યોનાં વાર્તિકો વિવરણો પ્રકરણગ્રન્થો આદિ રચાતાં ચાલ્યાં. આ પ્રમાણે ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં **શંકરાચાર્ય**નું સ્થાન છે.

સદ્‌ગૃહસ્થો ' **શંકરાચાર્ય**ના સિદ્ધાન્ત ઘણા ગહન છે. મેં આપને આરંભમાં કહ્યું હતું તેમ એક મનુષ્યજન્મ તો શું પણ મનુષ્યજાતિ અનાદિ કાળથી આજ પર્યન્ત એ વિષયનો પાર પામવા મથે છે પણ તે પામી શકતી નથી. એ તત્ત્વજ્ઞાનની છેવટની ભૂમિકાના સિદ્ધાન્ત છે. એ શી રીતે સમજાય? પણ ભવભૂતિ કહે છે તેમ ' **वज्रादपि कठोराणि मृदूनि कुसुमादपि लोकोत्तराणां चेतांसि** '—મહાન પુરુષોનાં હૃદય વજ્ર કરતાં કઠણ અને કુસુમ કરતાં કોમળ હોય છે; તદ્વત્ એમના સિદ્ધાન્તો પણ કઠણમાં કઠણ અને સરળમાં સરળ છે. એમના સિદ્ધાન્તો તે રાજાને ખાવાની સૂતરફેણી

શંકરાચાર્યનું તત્ત્વજ્ઞાન

જ નહિ, પણ ગરીબની ભાખરી પણ હોય છે: અને એ જ એની યથાર્થતાની ખરી કસોટી છે. પંડિતો પંડિતોની બુદ્ધિ પ્રમાણે, અને સામાન્ય બુદ્ધિનાં મનુષ્યો સામાન્ય બુદ્ધિ પ્રમાણે, એનો ઉપયોગ કરી શકે—એ જ એનો ખરો મહિમા છે. **શંકરાચાર્ય**ના સિદ્ધાન્તને પાશ્ચાત્ય કેળવણી પામેલો વિદ્વાન પણ ગહનતાની પરિસીમા સમજે છે, અને રસ્તે જતો ભિખારી પણ એના એકતારામાં એને ગાય છે એ એની ખૂબી છે. તો એ ગહન સિદ્ધાન્તને સરળ આકારમાં શા માટે ન મૂકી શકાય? તેમ કરવામાં બેશક બહુ બહુ કૌશલ જોઈએ છે, અને એ કૌશલ મારામાં છે એમ માનવાની ધૃષ્ટતા હું કરતો નથી—તથાપિ જેમ બનશે તેમ હું એને સરળ રૂપે આપની આગળ મૂકવા યત્ન કરીશ.

હાલમાં—દરેક મહાન પુરુષના ગ્રન્થો, એના જીવનની હકીકત સાથે અને એના સમયના સ્વરૂપ સાથે મેળવીને, વાંચવા-વિચારવાની રીતિ ચાલે

છે. અને તે ઇષ્ટ છે. પરંતુ **શંકરાચાર્ય**ના સંબન્ધમાં એનો ઉપયોગ કરતાં કેટલીક મુશીબત નડે છે. એક તો એમના જીવનની હકીકત આપણે ઇચ્છીએ તેટલી સપ્રમાણ મળતી નથી. શંકરવિજય અને શંકર-દિગ્વિજયમાં જે હકીકત નોંધાએલી છે તે એની સ્થુલ રેખારૂપે આપણે સ્વીકારી શકીએઃ પણ એમાંની દરેક વાત શબ્દશઃ આપણે ખરી માની શકીએ તેમ નથી. એ ગ્રન્થો **શંકરાચાર્ય** પછી ઘણે વર્ષે લખાયા છે, એના કેટલાક ભાગ કાવ્ય તરીકે લખાએલા હોઈ, એ રૂપે સમજવાના છે, અને એમાંની કેટલીક હકીકત તો તદ્દન અયથાર્થ જ છે—જેમ કે **શંકરાચાર્ય**નો કેટલાક પ્રતિપક્ષીઓ સાથે વિવાદ વર્ણવ્યો છે તે પ્રતિપક્ષીઓ એમના સમયમાં નહિ પણ બીજા સમયમાં થયા હતા એ અન્ય પ્રબળતર પ્રમાણને

સમય, વૃત્તાન્ત, તથા ગ્રન્થો સંબન્ધી મુશ્કેલી

આધારે ઇતિહાસથી સિદ્ધ થઈ ચૂક્યું છે. વળી—એ પોતે ક્યારે થયા એ બાબત પણ વિવિધ મત છેઃ ઇ. સ. પૂર્વે કેટલાંક શતકોથી માંડી ઇ. સ. પછી આઠમા શતક સુધીમાં એમને માટે ભિન્ન ભિન્ન સમય બતાવવામાં આવે છે. એમાંના કેટલાક મત સ્વીકારતાં બાધ એ આવે છે કે **શંકરાચાર્યે** બૌદ્ધધર્મનો ઉચ્છેદ કર્યો કહેવાય છે, છતાં એ સમયમાં અને તે પછી પણ બૌદ્ધ ધર્મ પૂર્ણ જાહોજલાલી ભોગવતો હતો એમ પરદેશી (ચીના) મુસાફરોની નોંધ ઉપરથી તથા અન્યત્ર ગ્રન્થોમાંથી મળતી હકીકત ઉપરથી જણાય છે. વળી **શંકરાચાર્ય**ના ગ્રન્થો કયા કયા એ પ્રશ્નનો નિર્ણય કરવો પણ તદ્દન સહેલો નથી. 'શંકરાચાર્ય' નામ માત્ર આદ્ય **શંકરાચાર્ય**નું જ નથી. એમની ગાદીના સર્વ પુરુષો '**શંકરાચાર્ય**' નામે જ ઓળખાય છે, અને તેથી અન્ય શંકરાચાર્યોની કૃતિઓ આદ્ય શંકરાચાર્યને નામે ચઢી ગઈ હોય તો તેમાં કાંઈ નવાઈ જેવું નથી. છતાં, જ્યારે આપણે એમના સિદ્ધાન્તનો નિર્ણય કરવો જ છે, તો આ મુશીબતથી નિરાશ ન થતાં—એમના અમુક ગ્રન્થો જે નિર્વિવાદ રીતે એમના જ છે તે લઈ, એ ગ્રન્થોથી અવિરુદ્ધ જે જે ગ્રન્થો માલુમ પડે તે સ્વીકારવા અને અન્ય છોડી દેવા. આવી રીતે વિચાર કરતાં—વેદાન્તસૂત્રનું શારીરક ભાષ્ય, કેટલાંક ઉપનિષદો તથા ગૌડપાદની કારિકા ઉપરનાં ભાષ્યો, શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા ઉપરનું ભાષ્ય અને તે ઉપરાંત કેટલાક પ્રકરણ ગ્રન્થો અને પદ્યો નિઃસન્દિગ્ધ રીતે **શંકરાચાર્ય**નાં છે એમ સિદ્ધ થાય છે. આ સર્વ ગ્રન્થોમાં પ્રતિપાદન કરેલા અગાધ અને વિસ્તીર્ણ તત્ત્વજ્ઞાનનું નિરૂપણ કરવાનું આ સ્થાન નથી, આ પ્રસંગ નથી. પણ એ સર્વના દોહનરૂપ—

"**ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः**"

એ શ્લોક જે શંકરાચાર્યનો કહેવાય છે, જે એમના કોઈ પણ પ્રસિદ્ધ પુસ્તકમાં ઉપલબ્ધ થતો નથી, છતાં એનો પ્રસાદ જોતાં, તથા એમાં ઘણું સત્ય ટૂંકામાં બહુ સારી રીતે સમાવી દીધું છે એ જોતાં, શંકરાચાર્યનો હોય એ સંભવિત છે—એ શ્લોકાર્ધના જ વિવરણ રૂપે થોડુંક કહું તો તે અત્રે બસ થશે.

સર્વ સિદ્ધાન્તના સારભૂત આ શ્લોકાર્ધમાં પહેલી જ વાત શી કહી છે?—"**ब्रह्म सत्यम्**"—"બ્રહ્મ સત્ય છે" એ. આ બહુ અગત્યનો સિદ્ધાન્ત છે. શંકરાચાયના બીજા બે સિદ્ધાન્તનો એ પાયો છે. કેટલાક જનો શંકરાચાર્યને અનીશ્વરવાદી કહે છે.

'ब्रह्मसत्यम्'

અને પશ્ચિમમાં પણ 'Pantheism'ને 'Polite atheism' કહેવામાં આવ્યું છે. પશ્ચિમમાં વિદ્વાનોને 'Pantheism' પ્રત્યે આટલો બધો દ્વેષ થવાનાં ઐતિહાસિક કારણો છે—પરંતુ ત્યાંના તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ આપવા જતાં બહુ વિષયાન્તર થઈ જાય માટે અત્યારે તે છેડતો નથી. હું ખાસ આગ્રહથી જણાવવા માગું છું તે એ કે શાંકરવેદાન્તને અનીશ્વરવાદ બિલકુલ કહી શકાય એમ નથી. શાંકરસિદ્ધાન્ત પ્રમાણે જો હું છું, તમે છો, જો આ જગત્ છે, તો ઈશ્વર પણ છે જ; જે અર્થમાં હું નથી, તમે નથી, જગત્ નથી—તે જ અર્થમાં ઈશ્વર નથીઃ અને તે બરાબર છે. જીવ જગત્ અને ઈશ્વરની, મન માયા અને મહેશ્વરની, ત્રિપુટી છે—એમાંથી કોઈ એકલું રહી શકતું નથી. જો હું તમે અને આ જગત્ ન હોય તો ઈશ્વર નિયન્તા કોનો? માટે જે અર્થમાં એમનો નિષેધ થાય છે, તે અર્થમાં, અને તે જ અર્થમાં, ઈશ્વરનો પણ નિષેધ બરાબર છે. હવે બ્રહ્મ જે ચૈતન્યસ્વરૂપ છે તેને વિષે થોડોક વિચાર કરીએ. પાશ્ચાત્ય ફિલસુફ કાન્ટે મનુષ્યજ્ઞાનના સ્વરૂપ વિષે તથા એની મર્યાદા વિષે કેટલુંક તત્ત્વચિન્તન કર્યું છે. એ તત્ત્વચિન્તન કરીને એણે એક એવો સિદ્ધાન્ત બાંધ્યો છે કે આપણે જે 'દેશ' 'કાલ' નામે ઓળખીએ છીએ એ બાહ્ય પદાર્થો નથી—એ હવા કે ધુમ્મસની માફક બહાર પથરાએલા પદાર્થો નથી; એ તો અમુક આકારો યાને બીબાં છે કે જેને ઇન્દ્રિયો પોતાની સાથે વિષય પ્રત્યે લઈ જાય છે, અને વિષયને એ બીબાંમાં નાંખીને જ દેખાડે છે. અર્થાત્ એ અમુક ઉપાધિઓ છે, અને જે પદાર્થો ઇન્દ્રિયગોચર છે તેને જ એ લાગુ પડે છે, આથી આટલું સ્પષ્ટ છે કે

જે ઇન્દ્રિયનો વિષય નથી તેને દેશ કે કાલ રૂપ ઉપાધિ લાગુ પડી શકતા નથી. અને જે આમ દેશ અને કાલથી અતીત છે તેની—સંખ્યા પણ કેમ સંભવે ? હું મને અને તમને એક બે ત્રણ ચાર એમ ગણી શકુ છું; કારણ કે આપણે આ દેહરૂપે યા દેહને લઈને દેશ અને કાલમાં છીએ. પણ શુદ્ધ ચૈતન્યરૂપ પદાર્થ તો સર્વથા એક જ હોઈ શકે—બલ્કે એને 'એક' એવો સંખ્યાવાચક શબ્દ પણ લાગુ પાડી શકાતો નથી; તો એનામાં અનેકતા કેમ સંભવે ? માટે શાંકરવેદાન્ત '**ब्रह्म सत्यम्**' એમ કહેવાની સાથે જ જગતનો અને જીવનો નિષેધ કરે છે. બ્રહ્મની જોડે જગત્ કેમ રહી શકે ? બ્રહ્મ એક અને જગત્ બીજું એમ ગણવા શી રીતે બેસાય? આ અજવાળું અને આ ટેબલ—એમ બ્રહ્મ અને જગત્ તે એક બીજાની બહાર રહેલા પદાર્થો નથી: બ્રહ્મ કાંઈ અજવાળાની માફક જગતની આસપાસ વીંટળાઈ રહેલો પદાર્થ નથી, એ તો એના અન્તર્માં પ્રવેશેલો પદાર્થ છે, અને તે પણ મધપૂડામાં મધ કે ઝાડમાં રસની માફક જરા પણ જુદો હોઈ અંદર પ્રવેશેલો પદાર્થ નથી—પણ જેના કોઈ પણ દાખલા આપી ન શકાય એવી રીતે પોતાના વિસ્તારમા જગતને સંમાવી દેનાર વ્યાપક પદાર્થ છે. આમ ચૈતન્યના ખરા સ્વરૂપનુ ગ્રહણ કરવાની સાથે જ જગત્ અને જીવ ઉભય એમા લય પામી જાય છે. '**ब्रह्म सत्यम्**' એ એક સિદ્ધાન્તમાંથી '**जगन्मिथ्या**' અને '**जीवो ब्रह्मैव नापरः**' એ બને સિદ્ધાન્તો અવશ્ય ફલિત થાય છે.

આ જગત્ મિથ્યા છે, દેખાય છે પણ તે વસ્તુતઃ નથી, એ સિદ્ધાન્ત ગળે ઊતારવો ઘણાને કઠણ લાગે છે. પણ મે આપને કહ્યું તેમ **ब्रह्म**નું વ્યાપક સ્વરૂપ સમજાઈ જાય તો એ સમજણમાથી એ સિદ્ધાન્ત અવશ્ય રીતે ફલિત થાય છે. છતાં સામાન્ય બુદ્ધિ એનું ગ્રહણ

जगन्मिथ्या

કરી શકતી નથી. ન જ કરી શકે. બાહ્ય જગતને ન માનનાર એક ફિલસુફને સામાન્ય બુદ્ધિની મૂર્તિરૂપ એક અંગ્રેજ વિદ્વાને થાંભલા સાથે માથું અફાળવા અને પછી બાહ્ય જગત્ છે કે કેમ એ નક્કી કરવા કહ્યુ હતુ ! પણ જગતના નિષેધનો આવો ઉપહાસ વર્તમાન જમાનામાં શક્ય નથી. હાલનો એક તત્ત્વજ્ઞાનનો પીઢ અને પ્રતિષ્ઠિત પાશ્ચાત્ય પ્રોફેસર કહે છે તેમ—જેને આ બાહ્ય જગતના અસ્તિત્વ વિષે શંકા ઊપજી નથી તેને તત્ત્વવિચાર કરવાનો અધિકાર જ નથી. તત્ત્વવિચાર જગતના નિષેધ વિના ઉદ્ભવતો નથી એટલુ જ નહિ, પણ કોઈ પણ શાસ્ત્ર તે વિના ઉદ્ભવતુ નથી. માયાવાદ એ સર્વ શાસ્ત્રના પાયામાં

સ્વીકારાઈ રહેલો છે. લૌકિક દૃષ્ટિએ—વ્યવહાર દૃષ્ટિએ—સામાન્ય બુદ્ધિએ આ સઘળું દેખાય છે તેવું જ નથી પણ એની પાછળ ગૂઢ સત્ય રહેલું છે એમ માનીને જ સર્વ શાસ્ત્રો પ્રવર્તે છે. સૂર્ય ચન્દ્ર તારા દેખાય છે તેવડા નથી, પૃથ્વિ સ્થિર દેખાય છે પણ વસ્તુતઃ તેવી નથી—આ ટેબલ સ્થિર પડેલું દેખાય છે પણ એના અવયવ રૂપ પદાર્થમાં અચિન્ત્ય ગતિ સદા સર્વદા થયાં જ કરે છે—ઇત્યાદિ સર્વ પ્રતિપાદનો માયાવાદ સ્વીકારીને જ બની શકે છે. હવે પ્રશ્ન એટલો જ છે કે આ જગત્ દેખાય છે તેવું નથી ત્યારે કેવું છે? ધાર્મિકદૃષ્ટિ યાને ચૈતન્યદૃષ્ટિ જેમની તીવ્ર થએલી છે તેમને એ હમેશાં બ્રહ્મરૂપ જ દેખાયું છે.

" या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।
यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥ "

=અન્ય સૌની રાત્રિ એ જ્ઞાનીનો દિવસ; અને જ્ઞાનીનો દિવસ એ અન્યની રાત્રિ.—એવું ભગવદ્ગીતાનું વચન છે. નરસિંહ મહેતા કહે છેઃ "જાગીને જોઉં તો જગત્ દીસે નહી, ઊંઘમાં અટપટા ભોગ ભાસે." અને પ્લેટોના સિદ્ધાન્તનો અનુવાદ કરતી અંગ્રેજ કવિ વર્ડ્ઝવર્થની પંક્તિ પણ સુપ્રસિદ્ધ છે કે—" Our life is but a sleep and a forgetting " ઇત્યાદિ. છતાં—જેઓની દૃષ્ટિ આટલી બ્રહ્મભરી થઈ ન હોય તેઓને માટે પણ શાંકરવેદાન્તમા એક સ્થાન છે. શાંકરવેદાન્તી વિદ્યારણ્યમુનિ ઇશ્વરસૃષ્ટિ અને જીવસૃષ્ટિ એવા સૃષ્ટિના બે ભેદ પાડે છે. પંચમહાભૂત અને એના વિવિધ પદાર્થો તે ઇશ્વરસૃષ્ટિ; અને એ પદાર્થો પ્રત્યે જીવે કરેલા રાગદ્વેષાદિક તે જીવસૃષ્ટિ. જીવને જ્યારે જ્ઞાન થાય છે ત્યારે જીવસૃષ્ટિનો નાશ થાય છે, ઇશ્વરસૃષ્ટિનો નહિ. અર્થાત્ મુક્ત દશામાં તે તે પદાર્થો કાંઈ દેખાતા બંધ થવાના નથી, પણ તેઓ પ્રત્યે રાગદ્વેષાદિ વૃત્તિ બંધ થવાની. આ સિદ્ધાન્ત જો કે શાંકરવેદાન્તના ઇતિહાસમાં ઉત્તમ કોટિનો મનાતો નથી—તથાપિ ઉત્તમ કોટિના સિદ્ધાન્ત સાથે એનું એક મળતાપણું છે તે એ કે આ રીતે જ્ઞાન, મુક્તિ, એ અમુક દૃષ્ટિ ઠરે છે—એ સ્થિતિમાં બાહ્ય જગત્માં કાંઈ ફેરફાર થવાનો નથી પણ એ જગત્ જુદે રૂપે ભાસવાનું છે. આ ઝાડ મને તમને ભાસે છે તે કરતા એક 'botanist'—યાને વનસ્પતિશાસ્ત્રીને તે જુદે જ રૂપે ભાસે છે. તે જ રીતે એક મનોહર સ્ત્રીનું શરીર જે એના પર પ્રેમથી ભીંજાએલા પતિને એક રૂપે ભાસે છે, સૌન્દર્યથી મોહેલા પરપુરુષને બીજે રૂપે ભાસે છે, દાકતરને વળી ત્રીજે રૂપે ભાસે છે,

તે જ બ્રહ્મજ્ઞાનીને વળી અન્ય રૂપે જ—બ્રહ્મ રૂપે—ભાસે છે. આ બ્રહ્મરૂપે ભાસ તે પૂર્વોક્ત ભાસથી જુદો પણ એ જ કક્ષાનો એક ભાસ માત્ર નથી. એમ હોય તો એ સર્વ ભાસ તે આત્માની માત્ર જુદી જુદી અવસ્થાઓ (states) જ થઈ રહે, અને સત્ય એવું કાંઈ રહે જ નહિ. પણ વસ્તુતઃ પૂર્વોક્ત ભાસ તે બ્રહ્મના ભાસમાં આભાસ બની જાય છે, અર્થાત્ એ સર્વ ભાસને અન્ધકાર બનાવી એની ઉપર એ ઉજ્જ્વળ પ્રકાશ રૂપે વિરાજે છે.

આમ જગન્મિથ્યાત્વનું તાત્પર્ય બ્રહ્મસત્યત્વના ઉદ્દામ અનુભવમાં સમજવાનું છે; પાપપુણ્યના નિષેધમાં કે અન્ય કોઈ રીતે જગત્‌નો નિષેધ કરવામાં લેવાનું નથી.

"ब्रह्म सत्यं", **"जगन्मिथ्या"**—એનું તાત્પર્ય આપણે સમજ્યા.

जीवो ब्रह्मैव

હવે **"जीवो ब्रह्मैव नापरः"** એનું રહસ્ય સમજીએ. શાંકરવેદાન્ત એ સર્વ તત્ત્વજ્ઞાનની પરાકાષ્ઠા છે એ વાત **'तत्त्वमसि'** નો સિદ્ધાન્ત સમજવા જતાં જેવી પ્રતીત થાય છે તેવી એ દર્શનના અન્ય કોઈ ભાગમાં પ્રતીત થતી નથી. અત્રે જીવાત્મા અને પરમાત્માનો જે સંબન્ધ કહ્યો છે તેનું, એની ઉત્તરોત્તર વિકાસની ભાવનામાં, ખરૂં સ્થાન સમજવા માટે એ સંબન્ધ પરત્વે દર્શાવાએલા જુદા જુદા સિદ્ધાન્તો લઇએ અને તેમને એક એકની ઉપર ભૂમિકાવાર ગોઠવીએ. પરમાત્માની કેવળ શક્તિ જ અનુભવવી એ મનુષ્યની જંગલી દશા. પણ કુટુમ્બમાં અને જનસમાજમાં ન્યાય અન્યાયની સમજણ ઉદય પામે કે તેની સાથે—પરમાત્મા ન્યાયકારી છે, **રાજા** છે એ સમજણ ઉદ્‌ભવે. વેદમાં વરુણને **"यासां राजा वरुणो याति मध्ये सत्यानृते अवपश्यन् जनानाम्"** ઇત્યાદિ અનેક સ્થળે 'રાજા' કહેલો છે; અને તે જ પ્રમાણે ઇન્દ્ર સોમ વગેરેને પણ 'રાજા' વિશેષણ લગાડેલું છે. રાજા કરતાં ચઢીઆતો ભાવ **પિતાનો**. પાશ્ચાત્ય ધર્મના ઇતિહાસકારો કહે છે કે યાહુદી પ્રજા ઈશ્વરને રાજા તરીકે પૂજતી, અને પિતાનો ભાવ ધર્મમાં પહેલવહેલો ઇસુખ્રિસ્તે જ દાખલ કર્યો. આપણામાં પણ કેટલાક ઈશ્વરની પિતા તરીકેની સમજણ ખ્રિસ્તી ધર્મની માની એનો ઉપહાસ કરે છે. પણ વસ્તુતઃ **"पितासि लोकस्य चराचरस्य"** એમ ભગવદ્‌ગીતા ક્યાં નથી કહેતી? એટલું જ નહિ પણ છેક ઋગ્વેદસંહિતામાં પણ **पितुर्न**

पुत्रः सिचमारभे ते " "પુત્ર પિતાના વસ્ત્રનો છેડો ઝાલે તેમ હું તારો છેડો ઝાલું છું."—"**पितेव पुत्रमबिभरुपस्थे**" "પિતા પુત્રને ખોળામાં લે તેમ તું મને લે છે." એમ જીવાત્મા અને પરમાત્માના સંબન્ધ વિષેની ઉક્તિઓ છે." રાજામાં ફક્ત સામર્થ્ય અને ન્યાય છે; પિતામાં વિશેષમાં પ્રેમ છે. પણ પિતા આગળ પુત્ર પોતાના હૃદયની ઊંડી બાંધછોડ કરી શકતો નથી. તે માટે તો **સખાભાવ** જોઈએ: એ ભાવવાચક વચનો પણ ઋગ્વેદસંહિતામાં મળે છે. વસિષ્ઠ અને વરુણ વચ્ચે **સખા**-ભાવ છે. ઉપનિષદ્‌માં પણ "**द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्योऽभिचाकशीति** " =" એક વૃક્ષ ઉપર જીવાત્મા અને પરમાત્મા એવા બે જોડીઆં—સખા—પક્ષીઓ બેઠેલાં છે. તેમાંનું એક વૃક્ષના ટેટા ખાય છે, અને બીજું અન્તર્યામી સાક્ષી રૂપે એ જોયા કરે છે." એ સખાભાવનો અનુભવ બરાબર તમારી કલ્પનામાં લાવવો હોય તો ઇતિહાસ અને પુરાણ વાંચો: "**इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत् । बिभेत्यल्पश्रुताद्वेदो मामयं प्रहरिष्यति**"="ઇતિહાસ અને પુરાણ વડે વેદનું ઉપબૃંહણ કરવું; અલ્પશ્રુત માણસ—જેણે ઇતિહાસ અને પુરાણની આખ્યાયિકાઓ સાંભળી નથી—તેનાથી વેદ બ્હીએ છે કે રખેને એ મારો ઘાત કરે." માટે ઇતિહાસ અને પુરાણથી તમારી પ્રતિભા જગાડશો તો જીવાત્મા અને પરમાત્માનો સખાભાવ તમને નર અને નારાયણમાં, અર્જુન અને કૃષ્ણમાં, પ્રત્યક્ષ થશે. પણ સખાભાવના અધિકારી થવું સહેલું નથી. **દાસ્ય** પછી સખાભાવ પ્રાપ્ત થાય છે—હનુમાન પછી અર્જુન આવે છે. હનુમાનની દાસ્યભક્તિ વિચારો! એણે કેવા બળથી પરમાત્માની પ્રકૃતિને રાક્ષસના બંદીખાનામાંથી છોડવી ' દાસભાવ હસી કાઢવા જેવો નથી. '**दासोऽहम्**' માંથી જન્મ મરણના ફેરાનો દા કાઢી નાંખો એટલે '**सोऽहम्**' થઈ જશો એ કહેવું ખરૂં છે—પણ સારા રમનારા તો દાથી જરા પણ ગભરાતા નથી—દામાં જ આનન્દ માને છે. દાસ્યમાં જે સમાન પ્રેમની ન્યૂનતા છે તે પતિ-પત્ની યાને '**પ્રિય-પ્રિયા**'ના સંબન્ધમાં પૂરાય છે: ભક્ત ઉપમન્યુ કહે છે "**विरहीव विभो प्रियामयं परिपश्यामि भवन्मयं जगत्** "=" હે વિભો ! વિરહી જેમ આખું જગત્ પ્રિયામય જુવે છે તેમ હું આખું જગત્ તમારામય જોઉં છું," ભગવદ્‌ગીતામાં અર્જુને કહેલું "**प्रियः प्रियायार्हसि देव सोढुम्.** " એ વચન સુવિદિત છે. આ જગત્‌ના સર્વ સંબન્ધોમાં એકતાની બાબતમાં પતિપત્ની—પ્રિયપ્રિયાના

સંબન્ધ જેવો એકે સંબન્ધ નથી. આ એકતા તે માત્ર વાણીની નહિ—આપે પણ, સાંભળ્યું હશે કે 'ટાઈટેનિક' સ્ટીમર ડૂબી તે વખતે કેટલીક સ્ત્રીઓને એમનો જીવ બચાવવા માટે પતિ પાસેથી પરાણે વિખૂટી પાડીને હોડીમાં ઊતારવા માંડી પણ તે ન ઊતરી—"They refused to be torn from their husbands."—અને પતિની સાથે જળશયન કર્યું ! આવી એકતા જીવાત્માએ પરમાત્મા સાથે કરવી જોઈએ. હજી પણ આમાં કાંઈ ભેદભાવ જણાતો હોય તો તે નિવારવા શ્રુતિ બે ત્રણ શબ્દોમાં કહે છે કે **"तत्त्वमसि"**—"તે તું છે." આ કરતાં જીવાત્મા અને પરમાત્માની એકતા વધારે ટૂંકામાં દર્શાવાતી નથી. આ જીવાત્મા અને પરમાત્માના સંબન્ધની ભૂમિકામાં સર્વોપરિ છે—સર્વ પ્રાસાદનું શિખર છે. પણ આ સર્વ રૂપકો તમે કહેશો કે મનુષ્યનાં ('anthropomorphic') છે. આપણું શું મનુષ્યનું ('anthropomorphic') નથી? મનુષ્યનું તે મનુષ્યનું હોય એમાં શી નવાઈ? પણ એ રૂપકો મનુષ્યનાં છે, અને તેથી તે તત્ત્વને પૂરેપૂરું નિરૂપી શકતાં નથી એ પણ સાથે જ સ્વીકારવું પડે છે. કૂતરાને જગત્ દીસે છે તે કરતાં મનુષ્યને જુદું જ દીસે છે, અને મનુષ્યમાં પણ સર્વને એક સરખું દીસતું નથી—અને મનુષ્ય પોતાના જ્ઞાનની મર્યાદા સમજે છે એટલે પોતાનાં સઘળાં રૂપકોનો નિષેધ કરીને **"नेति नेति"**="એ નહિ એ નહિ" એમ કહે છે. અને શંકરાચાર્ય પણ—

> **"न चैकं तदन्यद् द्वितीयं कुतः स्यात्**
> **न वा केवलत्वं न चाकेवलत्वम् ।**
> **न शून्यं न चाशून्यमद्वैतकत्वात्**
> **कथं सर्ववेदान्तसिद्धं ब्रवीमि ।"**

એમ એ અવાઙ્મનસગોચર તત્ત્વ પરત્વે મૌન ધારણ કરવું ઉચિત ધારે છે. છતાં શંકરાચાર્યે પોતાના ગ્રન્થમાં જુદે જુદે સ્થળે જે રૂપકો વાપર્યાં છે તે પકડી લઈ એમાંથી શંકરાચાર્યના પછીના વખતમાં કેટલાક વાદો ઉત્પન્ન થાય છે. એ વાદો વસ્તુતઃ શાંકરસિદ્ધાન્ત કરતાં અધિક નથી રૉકેટ (હવાઈ) આકાશમાં ચઢીને ફાટે અને એમાંથી રાતા લીલા પીળા અનેક તારાઓ નીકળે તેમ '**तत्त्वमसि**'ના શાંકરસિદ્ધાન્તમાંથી એ વાદો નીકળ્યા છે. એનું હું આપને થોડુંક દિગ્દર્શન કરાવું. કેટલાક કહે છે—જેમ એક સૂર્ય કે ચન્દ્રનાં અનેક જળાશયમાં પ્રતિબિમ્બ પડી એ અનેક દેખાય છે તેમ એક પરમાત્મા અનેક રૂપે દેખાય છે. આ બિમ્બપ્રતિબિમ્બવાદ. પણ આ

રૂપક શબ્દશઃ લઈ બીજા પૂછે છે કે—ચૈતન્યનું પ્રતિબિમ્બ કેવું? જડનું જડમાં પ્રતિબિમ્બ પડે; મારા મ્હોંનું ચાટલામાં પ્રતિબિમ્બ પડે; પણ આત્માનું શી રીતે પડે? માટે કેટલાક બીજું રૂપક આપી કહે છે કે જેમ આકાશ એક અખંડ વસ્તુ છે, પણ આ ચાર દિવાલો વચ્ચેનું આકાશ તે આ ઓરડીનું કહેવાય અને પેલી ચાર દિવાલો વચ્ચેનું પેલી ઓરડીનું કહેવાય—તેમ જુદા જુદા અવચ્છેદકને લઈ એક આકાશ અનેક કહેવાય છે. પણ આમાં પણ અવચ્છેદકની અવછેદ્યથી ભિન્નતા અને અનેકતા આવે છે. કેટલાક જીવાત્મા–પરમાત્માનો સંબન્ધ 'કર્ણ રાધેય' વગેરે દૃષ્ટાન્તથી સમજાવે છે: સિંહનું બચ્ચું શિયાળમાં ભળી જઈ પોતાનું સ્વરૂપ ભૂલી બેસે, કે રાજકુમાર ભીલોમાં ઊછરી પોતાને ભીલ જ જાણે, કે પૃથાનો પુત્ર કર્ણ પોતાને રાધાપુત્ર જાણે—તેમ જીવાત્મા પોતાનું ખરૂં સ્વરૂપ, પરમાત્મસ્વરૂપ ભૂલી માયાનો—અવિદ્યાનો જીવ બની રહ્યો છે. આ વાદમાં પણ સિંહ અને શિયાળ, રાજા અને ભીલ, પૃથા અને રાધા—એટલું દ્વૈત આવે છે જ. આ દ્વૈતાપત્તિને શાંકરવેદાન્તની ખામી રૂપે ન મૂકતાં—એમાંથી સાર એ લેવો જોઇએ કે મનુષ્યનાં સઘળાં રૂપક પરમ તત્ત્વનું સ્વરૂપ અને એનો આપણી સાથેનો સંબન્ધ દર્શાવવાને અસમર્થ છે. અને એ જ શાંકરવેદાન્ત કહેવા માગે છે.

સાધન

આ પ્રમાણે ટૂંકામાં શંકરાચાર્યનો બ્રહ્મ જગત્ અને જીવ સંબન્ધી—અર્થાત્ તત્ત્વજ્ઞાનના ત્રણ મહાપદાર્થો સંબન્ધી—નિર્ણય છે. હવે આ વસ્તુસ્થિતિ અનુભવમાં શી રીતે ઊતારવી, એનો સાક્ષાત્કાર શી રીતે કરવો એ સંબન્ધી શંકરાચાર્યનો સિદ્ધાન્ત હું તમારી સમક્ષ મૂકું છું. શંકરાચાર્ય જ્ઞાન થકી મોક્ષ માને છે, પણ એ જ્ઞાન શુષ્ક તર્ક નહિ, તેમ સાંખ્યનો પ્રકૃતિ–પુરુષનો વિવક માત્ર પણ નહિ, પણ સર્વવ્યાપક ચૈતન્ય સાથે એકતાનો અનુભવ. આ અનુભવ પામવા માટે પ્રાણાયામાદિ અષ્ટાંગ યોગ સાધન નથી. યોગશાસ્ત્રના ઈશ્વર જગત્ અને જીવ સંબન્ધી વિચારોનું શંકરાચાર્યે વેદાન્તસૂત્રકારને અનુસરી "**एतेन योगः प्रत्युक्तः**" એ સૂત્રના ભાષ્યમાં ખંડન કર્યું છે. એટલું જ નહિ પણ 'અપરોક્ષાનુભૂતિ'માં 'અષ્ટાંગ(હઠ)યોગ'નું ખંડન કરતાં પોતે સ્પષ્ટ કહે છે કે "**अज्ञानां घ्राणपीडनम्**"—"નાક દબાવીને બેસવું એ તો અજ્ઞાનીની રીત છે." વળી નાક ઉપર દૃષ્ટિ સ્થાપવાથી બ્રહ્મધ્યાન થાય છે એમ માનનારાના ખંડનમાં પોતે કહે છે કે

" दृष्टिं ज्ञानमयीं कृत्वा पश्येद् ब्रह्ममयं जगत्
सा दृष्टिः परमोदारा न नासाग्रावलोकिनी "

="જ્ઞાનમય દૃષ્ટિ કરી સઘળું બ્રહ્મમય જોવું—આ પરમ ઉદાર દૃષ્ટિ છે; નાકની અણી જોયા કરવી એ નહિ." એ જ પ્રમાણે ખરો રેચક અને પૂરક, પ્રપંચનો નિષેધ કરી સર્વત્ર પરમાત્માને ભરવો એ જ છે—ઊંચા નીચા શ્વાસ લેવા ઇત્યાદિ નથી એમ કહે છે. આ શ્વાસ લેવાથી શારીરિક લાભ ગમે તે હો, યોગશાસ્ત્રનો વિષય ભલે રસિક અને જાણવા શોધવા લાયક હો—પણ શાંકરસિદ્ધાન્તમાં તો બ્રહ્મજ્ઞાનના સાધન તરીકે આ યોગનો સ્પષ્ટ નિષેધ છે એ હું આપને જણાવું છું.

શંકરાચાર્ય પ્રમાણે આ અનુભવ પામવા માટે પ્રથમ ચતુરંગ અધિકાર પ્રાપ્ત કરેલો હોવો જોઇએ. તે (૧) નિત્યાનિત્યવસ્તુવિવેક; (૨) ઇહામુત્રાર્થ-ફલભોગવિરાગ; (૩) શમ દમ ઉપરતિ તિતિક્ષા શ્રદ્ધા સમાધાન એ ષટ્-સાધનસંપત્ અને (૪) મુમુક્ષુત્વ. આ ચારે અંગો ગમે તેમ લઈ ગણાવ્યાં છે એમ નથી. એની પ્રકારરચનામાં માનસશાસ્ત્રનું ઊંડું અવલોકન કર્યું છે. પરમાત્મા તે જીવાત્માની અમુક વૃત્તિથી અનુભવી શકાય છે એમ નથી: એને અનુભવવા માટે અખંડ આત્મા જોઇએ; અને એ આત્મામાં 'Intellect,' 'Emotion,' 'Moral Will' અને 'Religious Sense' એ ચાર વાનાં આવે છે. અને એ જ ચાર, ક્રમવાર, ઉપરના અધિકારવિભાગમાં સમાયેલાં છે. એક તો નિત્ય અને અનિત્ય વસ્તુને એક બીજાથી જુદી ઓળખવી જોઇએ (વિવેક.) બજારમાં કપડું ખરીદવા ગએલો માણસ લીલા પીળા પણ કાચા એવા રંગથી મોહી જાય, અગર તો કાંજી ચઢાવેલો કડકડતો પણ કોહેલો એવો માલ લઇને ઘેર આવે, તો તેને તમે કેવો કહેશો ? સંસારના પતંગીઆ રંગથી મોહી જઈ, ખરી વસ્તુને—પરમાત્માને ગુમાવી બેસનાર, મનુષ્ય આ કરતાં સહસ્રગણો મૂર્ખ છે. માટે આ બાબતમાં ખરી સારગ્રાહી દૃષ્ટિ પ્રાપ્ત કરવી એ પહેલી જરૂરિયાત છે. તે સાથે બીજી બાબત તે **વૈરાગ્ય** છે. એ વૈરાગ્ય તે આ લોકનાં તેમ જ પરલોકનાં સુખ ભોગવવા પ્રત્યેનો. કેટલાક કહેશે કે અત્યારે હિન્દુસ્થાનને વૈરાગ્યની જરૂર છે ? તો તેઓને પૂર્ણ આગ્રહથી આપણે ઉત્તર આપીશું કે—બેશક વૈરાગ્યની જરૂર છે. શું આપણા દાક્તરો વકીલો અધ્યાપકો વગેરે દેશોપદેશક અને દેશસેવક વર્ગમાં વૈરાગ્યની ખામી અનેક સારાં કૃત્યો કરવામાં

આડે આવતી નથી? શું ગોખલે અને **પરાંજપેની** આપણને જરૂર નથી? સુખની ઇચ્છાનો ત્યાગ—એની કર્તવ્ય કરવામાં પગલે પગલે જરૂર પડે છે. અને એ જ વૈરાગ્ય છે. વળી, આ લોકનાં સુખ સાથે પરલોકનાં સુખ પણ ત્યજવાનો અત્રે ઉપદેશ કરેલો છે. કારણ કે પરલોકમાં સુખ પામવાની આશાએ આ લોકનાં સુખ ત્યજવાં એ તો માત્ર વણિકવૃત્તિ છે. એવી આશાએ યજ્ઞ કરનારાઓમાં નિર્દયતા સ્વાર્થ વગેરે ક્ષુદ્ર વૃત્તિઓ કેવી પ્રવર્તતી હતી એ **બુદ્ધ ભગવાને** સારી રીતે જોયું હતું, અને તેથી તેમણે સ્વાર્થવૃત્તિનું બીજ જે અહંભાવ (આત્મવાદ) તેનો ઉચ્ચરવે નિષેધ કર્યો હતો. વૈરાગ્ય સાથે શમ દમાદિ સાધનસંપત્ પણ જોઇએ. અન્તર્માંથી વિષયવાસના છોડી દેવી (**શમ**); બાહ્ય વૃત્તિને દબાવવી (**દમ**); વિષય તરફથી વૃત્તિને તદ્દન વાળી દેવી (**ઉપરમ**); દુઃખ સહન કરવાં પડે તો તે આત્મબળથી સહન કરવાં (**તિતિક્ષા**); વેદે '**तत्त्वमसि**' '**एतदात्म्यमिदं सर्वम्**' આદિ વાક્યોમાં જે ઉન્નત અને ઉદાર ભાવના પ્રતિપાદન કરી છે તે **ખરી** છે, અને એ ભાવના જગત્માં પ્રવર્તાવવા આચાર્યો જે જાત અનુભવથી ઉપદેશ કરે છે તે હવાઈ નથી પણ અનુભવમાં ઊતારી શકાય એવું **સત્ય** છે એવી **શ્રદ્ધા** રાખવી; અને વૃત્તિમાત્રનું પરમ લક્ષ્ય જે પરમાત્મા એનામાં ચિત્ત સ્થાપવું (**સમાધાન**)—એ ૭ વાનાં આ સાધનસંપત્માં આવે છે. મનુષ્યના આચાર-વિચારની સઘળી ઉન્નતિ પ્રાપ્ત કરવાનો આ માર્ગ છે. નિત્ય-અનિત્ય વસ્તુનો વિવેક કરતાં કરતાં અનિત્ય વસ્તુ ઉપરથી વૈરાગ્ય થાય છે, અને એ વૈરાગ્યમાંથી આ ૭ સાધનોનું સેવન શરૂ થાય છે. પણ એ સર્વની પાછળ અધિકારનું ચોથું અંગ જે **મુમુક્ષુત્વ** તે જોઇએ. એ મુમુક્ષુત્વ તે સંસારમાંથી છૂટવાની તીવ્ર વૃત્તિ છે—એ ધર્મ માત્રનું અન્તસ્તત્ત્વ છે. એક માણસના વાળ સળગ્યા હોય અને તે જેમ જળાશયમાં પડવા દોડે, તેમ સંસારની અનિષ્ટતાનું તીવ્ર ભાન પામી પરમાત્માનો સાક્ષાત્કાર કરવા તલપવું જોઇએ. આવી વૃત્તિ જેનામાં ઉદય પામી નથી તે બ્રહ્મજ્ઞાનનો અધિકારી નથી.

આમ ટૂંકામાં મેં આપને શંકરાચાર્યનો તત્ત્વજ્ઞાનનો સિદ્ધાન્ત, અને એ સિદ્ધાન્તનો અનુભવ પામવા માટે જોઈતી અધિકારસામગ્રી નિરૂપણ કરી. હવે શંકરાચાર્યના ઉપદેશ સંબન્ધે આપણા સામાન્ય લોકમાં કેટલીક ભ્રાન્તિઓ પ્રવર્તે છે. તે વિષે થોડુંક કહી મારૂં ભાષણ સમાપ્ત કરીશ.

કેટલીક ભ્રાન્તિઓ

શંકરાચાર્ય સંબન્ધે સામાન્ય જનોમાં એક એવી માન્યતા છે કે એમણે બૌદ્ધનું અને જૈનોનું ખંડન કરી વૈદિક વર્ણાશ્રમધર્મ ફરી સ્થાપ્યો. શંકરાચાર્યના ગ્રન્થો જોશો અગર એમના જીવનની હકીકત વાંચશો—તો તમને જણાશે કે આ માન્યતા ખરી નથી. વર્ણાશ્રમધર્મ ઇષ્ટ છે કે અનિષ્ટ એ આમાં સવાલ નથી; તેમ હિન્દુધર્મનું એને આવશ્યક અંગ માનવું કે કેમ એ પ્રશ્ન પણ જુદો છે; તેમ શંકરાચાર્ય વર્ણાશ્રમધર્મના દુશ્મન હતા એમ કહેવાનું પણ મારૂં તાત્પર્ય નથી. મારો આગ્રહ એટલો જ છે કે શંકરાચાર્યના ઉપદેશનું સ્વરૂપ નક્કી કરવા બેસવુ ત્યારે હિન્દુ ધર્મના સામાન્ય વિચારો કે આપણા પોતાના પક્ષપાતો એમાં ભેળવી દેવા નહિ—પણ યથાસ્થિત જે જેવું જણાય તે તેવું સ્વીકારવું; અને એ રીતે જોતાં તમને જણાશે કે શંકરાચાર્યના જીવનનો અને ઉપદેશનો પ્રધાન ઉદ્દેશ બૌદ્ધ અને જૈનોનું ખંડન કરવાનો ન હતો. પણ હિન્દુ ધર્મને જ અન્તરમાંથી સુધારવા પોતે પ્રવૃત્ત થયા હતા. એમને જણાયું કે ચાલુ હિન્દુધર્મ પ્રાચીન ઔપનિષદ-ધર્મના સ્વરૂપમાંથી ચળી અસંખ્ય દેવતાની ઉપાસનામાં ગૂથાઈ ગયો હતો, અને એને અંગે કર્મકાંડની જાળ પણ એમાં પુષ્કળ પથરાઈ ગઈ હતી. તેથી એમણે સર્વત્ર એક પરમાત્મા જ ઉપાસ્ય છે જેનાં શિવ વિષ્ણુ આદિ માત્ર નામ જ છે એમ બતાવ્યુ, તથા કર્મકાંડનુ બહુ જોસથી અને આગ્રહથી ખંડન કર્યું. શંકરાચાર્યનાં ભાષ્યો ઉઘાડીને જોશો તો એક વાત તમારી નજર ખેંચ્યા વિના નહિ રહે તે એ કે કર્મમાર્ગના ખડન માટે એમણે પાનાં ને પાનાં લખ્યાં છે—ઘણા ગ્રન્થો તો એ ખડનથી જ શરૂ થાય છે—અને એ કરવા માટે એમનો જેવો આગ્રહ દીસે છે તેવો ભાગ્યે જ કોઈ અન્ય સિદ્ધાન્તના ખડન માટે દેખાય છે. શકરાચાર્ય જ્ઞાનથી જ પરમાર્થસિદ્ધિ માને છે, અને તે એટલે સુધી કે જ્ઞાનકર્મસમુચ્ચયવાદ, એટલે કે જ્ઞાન અને કર્મ ઉભય મળીને મોક્ષ પ્રાપ્ત કરાવે છે એ વાદ, જે રામાનુજાચાર્યને ગ્રાહ્ય છે તે શંકરાચાર્યને ગ્રાહ્ય નથી. એ તો સ્પષ્ટ કહે છે કે કર્મ અને જ્ઞાન અંધારા અજવાળા જેટલાં એક બીજાથી વિરુદ્ધ છે. વસ્તુ જોવી હોય તો દીવો જોઇએ, કોડીઆમાં અંધારૂં ભરીને ફરીએ તો તેથી વસ્તુ ન જડે. કેટલાક જનો એમ માનતા જણાય છે કે કર્મ વડે ચિત્ત શુદ્ધ થાય છે અને એ રીતે કર્મ આવશ્યક સાધન છે. આ બાબત પણ શંકરાચાર્યનો સિદ્ધાન્ત ચોખ્ખો છે. બ્રહ્મજ્ઞાનના અધિકારીમાં નિત્યાનિત્યવસ્તુવિવેક આદિ સામગ્રી હોય તો બસ—એ પ્રાપ્ત થતાં પૂર્વે એ માણસે કર્મ કરવાં જ

જોઈએ અગર તો કર્મમીમાંસા કરવી જ જોઈએ એમ કાંઈ નથી—અર્થાત્ અધિકારસામગ્રી ઉપર જ એમનો ભાર છે. એ પૂર્વે કર્મ છે કે નહિ એ જોવાનું નથી. તમે પૂછશો કે સામાન્ય મનુષ્યને નિત્યાનિત્યવસ્તુવિવેક વગેરે પ્રાપ્ત કરવા માટે કર્મની અપેક્ષા નથી? આનો ઉત્તર કે બધાં કર્મોની નથી. જેટલાં અને જેવાં કર્મ એ વિવેક ઉત્પન્ન કરવામાં અનુકૂળ થાય તેટલાં જ અને તેવાં જ કર્મો રાખવાં, બીજાં ત્યજી દેવાં. અર્થાત્ જો મનુષ્યજીવનનું લક્ષ્ય બ્રહ્મજ્ઞાન છે તો તે તરફ અહર્નિશ પ્રયાણ કરવું જોઇએ. અને તે માટે કર્મ કરવાની આવશ્યકતા જણાય તો તે કરવાં; પણ હમેશાં તપાસતા રહેવું કે આ કર્મ મારામાં વિવેકાદિ ગુણો ઉપજાવવામાં અનુકૂળ થાય છે કે કેમ? આ રીતે તપાસશો તો ઘણાં કર્મો, જેનો શંકરાચાર્યના સિદ્ધાન્તના નામે આજકાલ બચાવ કરવામાં આવે છે, તે નકામાં જણાઈ ખરી જશે. શંકરાચાર્ય સાધનપંચકમાં '**कर्म स्वनुष्ठीयताम्**' એમ કહે છે. પણ એ શબ્દો જરા બારીકીથી સમજવા યત્ન કરવાનો છે. એનો અર્થ—કર્મ કરો એમ નહિ, પણ કર્મ સારી રીતે કરો. કર્મ સારી રીતે કર્યાં ક્યારે કહેવાય? એ વડે પરમાત્માની પૂજા થાય તથા નિષ્કામ રીતે એ કરવામાં આવે ત્યારે. માટે શંકરાચાર્ય કહે છે કે "**तेनेशस्य विधीयतामपचितिः काम्ये मतिस्त्यज्यताम्**"—અર્થાત્ દરેક કર્મ કરવું તે નિષ્કામ બુદ્ધિથી; એટલું જ નહિ પણ એ અમુક કર્મ કરવાથી પરમાત્માનું યજન થાય છે કે કેમ એ પણ જોતા રહેવું. આ બે કસોટી તમારાં કાર્યને હમેશાં લગાડ્યાં કરશો—તો ઘણાં કર્મો, વૃક્ષ હલાવ્યાથી એનાં સૂકાં પાંદડાં ખરી પડે છે એમ, ખરી પડશે; અને વૃક્ષનું જીવન વધારે રસમય તાજું અને જોરદાર થશે. વળી કર્મ કરવાથી આપણી પાપવૃત્તિ ઓછી થતી આવે છે કે કેમ એ ઉપર પણ દૃષ્ટિ રાખવી. કારણ કે એ કર્મ કરવાનો ઉદ્દેશ—"**पापौघः परिधूयताम्.**" એ હોવો જોઇએ. આ સર્વનો સાર એ કે કર્મના આપણે બે વર્ગ પાડીએ: અન્તરંગ અને બહિરંગ—તો અંતરંગ કર્મ જ કામનાં છે, બહિરંગ નહિ. અર્થાત્ જે કર્મનો વિવેકાદિ સાથે અન્તર્નો સંબન્ધ સમજાતો હોય તે કરવાથી જ લાભ છે: જેમકે બ્રાહ્મણનાં નિત્ય કર્મમાં મુખ્ય બ્રહ્મયજ્ઞ. આ કર્મમાં નિત્ય ધર્મગ્રન્થોનું અવલોકન કરવાનો વિધિ રહેલો છે. એ અવલોકનથી બુદ્ધિ ઉઘડે છે, આત્મવસ્તુનો મહિમા સમજાય છે, એના સાક્ષાત્કારનાં સાધન સૂઝે છે—એમ અનેક રીતે બ્રહ્મજ્ઞાનમાં એ ઉપકારક થાય છે. વળી દિવસે દિવસે કર્મ ઓછાં કરવા તરફ જ દૃષ્ટિ રાખવી એમ શંકરાચાર્યનો સિદ્ધાન્ત છે. '**यावज्जीवमग्निहोत्रं**

जुहुयात्' એ શંકરાચાર્યનો સિદ્ધાન્ત નથી. તેજ પ્રમાણે—આપણાં શાસ્ત્રોની ચાર આશ્રમની વ્યવસ્થા વખાણવાની આપણને પૂર્ણ છૂટ છે, પરંતુ જ્યારે શંકરાચાર્ય શું માને છે એ પ્રશ્ન હોય ત્યારે તો જેવું દેખાય તેવું જ કહેવું કે—'आश्रमादाश्रमं गच्छेत्' એક આશ્રમ પછી બીજો આશ્રમ. એમ ચારે આશ્રમ એક પછી એક સ્વીકારવા એ શંકરાચાર્યનો સિદ્ધાન્ત નથી. 'यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत्' 'જે ઘડીએ વૈરાગ્ય થાય—ખરો વૈરાગ્ય થાય—તે ઘડીએ જ સંન્યાસ લઈ ઘરમાંથી નીકળી પડવુ,' એવો એમનો સિદ્ધાન્ત છે. વર્ણની બાબતમાં જોઇએ તો એ દ્વિજનેજ બ્રહ્મજ્ઞાનના અધિકારી માને છે. પરંતુ જેમ રામાનુજાચાર્યના પંથમાં પ્રપત્તિદ્વારા અને વલ્લભાચાર્યના પંથમાં પુષ્ટિદ્વારા સર્વ વર્ણને પરમાત્માનાં દ્વાર ઊઘડે છે, તેમ શંકરાચાર્યના જીવનમાં મનીષાપંચકનો પ્રસંગ પણ વર્ણભેદની પાર જઈ પરમાત્માની એકતા અનુભવવાનો બોધ કરે છે. એક વખત શંકર ભગવાન નદીએ ન્હાઇને આવતા હતા, રસ્તામાં ઢેઢ મળ્યો—એને એમણે કહ્યું કે 'ખસ, ખસ.' ત્યારે ઢેડે ઉત્તર દીધોઃ "अन्नमयादन्नमयमथवा चैतन्यमेव चैतन्यात्। द्विजवर दूरीकर्तुं वाञ्छसि किं ब्रूहि गच्छ गच्छेति" "=મહારાજ! તમે મને ખસ ખસ કહો છો. પણ શું ખસેડો છો? એ તો વિચારોઃ તમારો દેહ પંચમહાભૂતનો છે તેવો મારો છે, અને આત્મા રૂપે પણ આપણે બંને એક જ છીએઃ પછી ખસવા ખસેડવાનું ક્યાં રહ્યું?" "विप्रोऽयं श्वपचोयमित्यपि महान् कोऽयं विभेदभ्रमः" આ બ્રાહ્મણ અને આ ઢેડ એ કેટલી બધી મિથ્યા સમજણ! હિન્દુ ધર્મશાસ્ત્રના અન્ય પ્રમાણથી આપને જણાય કે વર્ણાશ્રમવ્યવસ્થા સારી છે, તો તે એકદમ ત્યજી દો એમ ઉપદેશ કરવા હું ઊભો નથીઃ પણ શંકરાચાર્યના સિદ્ધાન્તનો વિચાર ચાલતો હોય ત્યાં તો એ સિદ્ધાન્તનું મ્હોં કયી દિશા તરફ છે એ જોઇને જેવુ હોય તેવું બતાવવું પડે. ભાગવત કહે છે કે છેક પ્રાચીન કાળમાં માત્ર એક જ વર્ણ હતો. ઘણા ખરા પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનો 'ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत्' આદિ ઋગ્વેદ સંહિતાનું દશમા મંડળનું વાક્ય સંહિતાના ઉત્તર કાળનું માને છે, પણ એમાં વર્ણવેલા ચારવર્ણ વધારે પ્રાચીન હશે એમ તો લાગે છે જ. કારણ કે એ વર્ણમાંના ત્રણ વર્ણને મળતા વર્ણવાચક શબ્દો ઝંદ અવસ્તામાં મળે છે. પરંતુ જ્યારે એ વાક્ય ચાર વર્ણના ભેદનું પ્રતિપાદન કરવા માટે ટાંકવામાં આવે ત્યારે એ ટાંકનારને એટલું સ્મરણ આપવું પડે કે એ વાક્યવાળા સૂક્તમાં વિધિ નથી પણ માત્ર અનુવાદ છે. (વસ્તુસ્થિતિ જેવી

જણાઈ તેવી માત્ર નોંધી છે.) અને વિધિ તો ત્યાં એ ભેદ ટાળી પુરુષમાં એકતા અનુભવવાનો છે. આ મારી કપોલકલ્પિત કલ્પના જ નથી. જે સૂક્તમાં એ વાક્ય છે એ સૂક્તનું જ સ્વરૂપ વિચારો. હજારો હાથ અને હજારો પગ, હજારો માથાં અને હજારો આંખ આપણે જોઇએ છીએ—ચાર વર્ણો પણ આપણે જોઇએ છીએ—એમાં કાંઈ કહેવાનું નથી. પણ એ સર્વ એક પુરુષનાં જ અંગો છે એ કેટલા થોડા જાણે છે? અને તેથી એ જ જણાવવાનું 'અનધિગતાર્થગમક*' શ્રુતિનું તાત્પર્ય છે. આપણાં હમેશનાં કર્મોમાં પણ શાસ્ત્રકારોએ વૃત્તિની ઉદારતા ઉપજવા માટે ગોઠવણ રાખી છે. "**श्वभ्यो नमः श्वपतिभ्यो नमः**" એ યજુર્વેદના વાક્યમાં શ્વાન અને ઢેડમાં જેવી પરમાત્મબુદ્ધિ ઉપદેશી છે તેવી પરમાત્મ-બુદ્ધિ રાખીને, વૈશ્વદેવ કર્મમાં શ્વાન અને શ્વપચને નિત્ય અન્નદાન કરવામાં આવે, તો તિરસ્કારવૃત્તિ ધીમે ધીમે વિલય પામી એમાં પરમાત્મ-બુદ્ધિ ઉપજે. પણ હાલ કેટલા થોડા જનો સમજીને કર્મ કરે છે! હાલ કેટલા થોડા જનો નિત્યાનિત્યવસ્તુવિવેક વગેરે સાથે પોતાનાં કર્મો સાંકળે છે!

એક બીજી દિલગીરીની વાત એ છે કે શંકરાચાર્યના સિદ્ધાન્ત સાથે શિવપૂજન ભસ્મરુદ્રાક્ષધારણ વગેરે વસ્તુઓ એવી જોડાઈ ગઈ છે—કે શંકરાચાર્ય તે શૈવ સંપ્રદાયના આચાર્ય એમ મનાઈ બેઠું છે. આ ભૂલ કાંઈક એમના નામ ઉપરથી થાય છે: શંકરાચાર્ય તે પોતે શંકરનો અવતાર છે, પણ એમણે પોતાની પૂજાનો ઉપદેશ કર્યો નથી—એમણે તો શંકર વિષ્ણુ આદિ નામથી ઓળખાતા બ્રહ્મના જ્ઞાનનો ઉપદેશ કર્યો છે. એ દેવોને જુદા જુદા માની જે વિવિધ પન્થો ઉત્પન્ન થયા હતા—માહેશ્વરાદિક—તે સર્વનું એમણે ખંડન કર્યું છે. આ ભૂલનું એક બીજું મ્હોટું કારણ એ છે કે તામિલ દેશમાં શિવ અને વિષ્ણુ ભક્તિના ઉપદેશો જુદે જુદે વખતે થયા છે, તેમાં વાસ્તવિક જ્ઞાનને અભાવે તે તે દેવના અનુયાયીઓ વચ્ચે પ્રચંડ યુદ્ધો થયાં છે. અને એ સર્વને પરિણામે હજારો શ્લોક—પરસ્પરના વિદ્વેષના—પુરાણોમાં દાખલ થઈ ગયા છે. પુરાણોની શ્લોકસંખ્યા જે જૂના ગ્રન્થોમાં આપવામાં આવી છે તેની, અને હાલ ઉપલબ્ધ થતાં પુરાણોની શ્લોકસંખ્યા વચ્ચે જે બહુ ફેર જોવામાં આવે છે, તેનું કારણ—જેમ જેમ નવાં નવાં તીર્થો બંધાતાં ગયાં તેમ તેમ એનાં માહાત્મ્ય રચવાં પડયાં અને તે પુરાણોમાં ઉમેરાયાં એ એક છે, તેમ બીજું કારણ આ વિવિધ દેવતાના અનુયાયીઓનો પોતાના મત માટે આગ્રહ અને સ્હામાના મત માટે દ્વેષ એ પણ

* '**अनधिगतार्थगन्तृ प्रमाणम्.**'

છે. વિષ્ણુનું માહાત્મ્ય છેક ઋગ્વેદસંહિતાના સમયનું છે. પણ લાંબા વખત સુધી એની ભક્તિ મન્દ પડી જવાથી, એ જ્યારે ફરી ઊભી થઈ ત્યારે, ઇતિહાસના જ્ઞાનને અભાવે, જૂના શૈવ સંપ્રદાયીઓને નવી લાગી— અને તેથી એમણે પોતાના સંપ્રદાયને 'સ્માર્ત'—સ્મૃતિને અનુસરનારો— માન્યો, અને સ્હામા પક્ષને પાખંડી કહ્યો ! તે જ પ્રમાણે વૈષ્ણવોએ પણ ઋગ્વેદ યજુર્વેદ ભૂલી જઈ શિવસંપ્રદાયવાળાઓને ભૂત-પિશાચના ઉપાસકો ગણ્યા !

આ સર્વ તામિલ દેશની લઢાઈ, અને તે પણ જૂના વખતની, તે વર્તમાન સમયમાં આપણા દેશમાં આપણે શા માટે વ્હોરવી જોઈએ ? શંકરાચાર્યની ગાદીએ બેસનારનું કર્તવ્ય આ બેમાંથી એકે પંથ સાથે ન જોડાતાં— શુદ્ધ શાંકરસિદ્ધાન્ત જેની રૂપરેખા મેં આપના આગળ દોરી બતાવી—તે જગતમાં પ્રચલિત કરવાનું છે. હું શંકરાચાર્યનું ખાસ નામ લઉં છું તેનું કારણ એ છે કે આ વિષયમાં સર્વ આચાર્યો પૈકી આદ્ય શંકરાચાર્યે જેવો ઉદાર સિદ્ધાન્ત પ્રતિપાદન કર્યો છે તેવો બીજા કોઈ આચાર્યે કર્યો નથી, અને તેથી એમની ગાદીએ બેસનાર માથે અન્ય આચાર્યો કરતાં આ બાબતમાં અધિક કર્તવ્ય રહે છે. ×

વર્તમાન આચાર્યોનું કર્તવ્ય

અત્યારે આપણા સર્વ આચાર્યોનું કર્તવ્ય છે કે એમણે પરસ્પરના કલહ છોડી દઈ એકઠા મળી આવા સઘળા એક બીજાની નિન્દાના ભાગો પુરાણોમાંથી દૂર કરવા. જનસમાજના અમુક ભાગે તો અમારો જ સંપ્રદાય પાળવો જોઈએ એ આગ્રહ પણ તેઓનો નિરાધાર છે, અને તે પણ એમણે એકત્ર મળી છોડી દેવો જોઇએ. આ વિવિધ સંપ્રદાયો બરાબર રીતે ચલાવવામાં આવે તો તે અનિષ્ટ નથી. આપણા ધર્મની એ ખાસ ખૂબી છે કે આ સંપ્રદાયો કાંઈ જૂજ કારણથી લઢાઈ ઉત્પન્ન થઇને પડયા નથી—પણ એની પાછળ ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના ઊંડા મતભેદ રહેલા હોય છે. કોઈનું માનસિક બંધારણ એવું હોય કે તેને ભક્તિ જ બહુ ગમે—તેનો અધિકાર શંકરાચાર્ય કરતાં વલ્લભાચાર્યના સંપ્રદાય માટે છે.* કોઇકનું માનસિક

× આ અને આ પછીનો આચાર્યોને લગતો ભાગ કાળસંકોચને લીધે ભાષણ વખતે અસ્પષ્ટ રહી ગયેલો તે અત્રે સ્પષ્ટ કર્યો છે.

* ઉલટું પોતાના માનસિક બંધારણમાં ભક્તિનો આવેશ બહુ દેખાય તો તે દબાવવા માટે શંકરાચાર્યના જ્ઞાનનું સેવન કરવું જોઇએ. એમ આ પ્રતિપાદન ઉપર એક આક્ષેપ કરવામાં આવ્યો છે. પણ સંપૂર્ણ સત્યનો આ

બંધારણ જ્ઞાન માગે—તેને શાંકરસિદ્ધાન્ત વધારે અનુકૂળ પડે. માટે દરેક માણસે પોતપોતાનું માનસિક બંધારણ તપાસી તે પ્રમાણે સંપ્રદાય પસંદ કરવો જોઈએ. અને તેમ કરવાની આચાર્યો તરફથી છૂટ મળવી જોઈએ એટલું જ નહિ પણ તેઓએ આ જ ખરી અધિકારવ્યવસ્થા છે એમ સમજાવી પોતપોતાના શિષ્યોને ખરે માર્ગે દોરવા જોઈએ. એક ફિઝિશ્યન (ઔષધવૈદ્ય)ને દર્દીનું દર્દ તપાસતાં એમ લાગે છે કે આ કેસ સર્જન (શસ્ત્રવૈદ્ય) ને લાયક છે તો તેને એકદમ પોતાના હાથમાંથી છોડી સર્જનને તેણે સ્વાધીન કરવો જોઇએ.—થોડાક વર્ષ ઉપર થએલો આપણા મર્હુમ શહેનશાહ એડવર્ડનો શસ્ત્રપ્રયોગ યાદ લાવો—અને મને મારા અધ્યાપનમાં એમ જણાય કે આ વિદ્યાર્થી સાહિત્ય કે તત્ત્વજ્ઞાનના વિષય કરતાં ગણિતશાસ્ત્રને માટે વિશેષ લાયક છે તો શું મારી ફરજ નથી કે એને મારે મારા વિષયમાંથી કાઢી ગણિતશાસ્ત્રના પ્રોફેસરને સોંપવો જોઈએ? આવી વૃત્તિ જ્યારે આપણા આચાર્યોમાં આવશે ત્યારે જ તેઓ આપણને આચાર્ય તરીકે ખરા ઉપયોગી થશે.

આચાર્યોએ અમારો સિદ્ધાન્ત જૂનો અને તમારો નવો, અમારો વેદોક્ત અને તમારો વેદબાહ્ય—ઇત્યાદિ આગ્રહો પણ છોડી દેવા જોઈએ. રામાનુજાચાર્ય અને વલ્લભાચાર્ય શંકરાચાર્ય પછી થયા એ ખરું—પણ તેથી કાંઈ એમ કહેવાશે કે એમના સિદ્ધાન્ત શંકરાચાર્ય પહેલાં જાણીતા ન હતા? રામાનુજાચાર્ય કહે છે કે હું 'બોધાયન-વૃત્તિ' ને અનુસરીને મારું વેદાન્તસૂત્રભાષ્ય લખું છું. એ વૃત્તિ અત્યારે જડતી નથી અને કદાચ કોઈ દુરાગ્રહી શાંકરવેદાન્તી એના અસ્તિત્વ વિષે શંકા પણ લે. પણ રામાનુજાચાર્યનો સિદ્ધાન્ત જે 'ભાગવતમત' એ નામે ઓળખાય છે તેનું પ્રાચીન અસ્તિત્વ ઇ. સ. પૂર્વે બસેં ત્રણસેં વર્ષ ઉપરના શિલાલેખના પૂરાવાથી સિદ્ધ છે. એ શિલાલેખ સંકર્ષણ અને વાસુદેવની ઉપાસનાની સાખ્ય પૂરે છે—એટલે હવે કોઈથી એમ કહી શકાય એમ નથી કે ભક્તિ સંપ્રદાય નવો છે. મહાભારતમાં આને લગતું પ્રકરણ છે તેને ખ્રિસ્તી પાદરીઓ ખ્રિસ્તી ધર્મની અસરથી ઉત્પન્ન થએલું કહેતા, પરંતુ તેમ હવે કહી શકાય એમ નથી. તે જ પ્રમાણે વલ્લભાચાર્યનો જીવાત્મા પરમાત્માના અંશાંશિભાવનો કે "**શ્રીકૃષ્ણઃ શરણં મમ**" નો સિદ્ધાન્ત ઉપનિષદ્‌માં તથા ભગવદ્‌ગીતા વગેરે બીજા પ્રાચીન ગ્રન્થોમાં ક્યાં નથી મળતો?

ઉત્તરાર્ધ મારા લક્ષ બહાર ગયો નથી; જુવો નીચે [પૃ. ૬૬૫] નો પેરેગ્રાફ—" માટે સૌ આચાર્યોએ........પરિણામ છે."

માટે સૌ આચાર્યોએ પરસ્પર સમભાવ રાખવો જોઇએ. એટલું જ નહિ પણ પોતપોતાના સંપ્રદાયને અન્ય સંપ્રદાયની મદદથી સુધારવો જોઇએ. વર્તમાન શંકરાચાર્યોએ જોવું જોઈએ કે જો સ્માર્ત કહેવાતા પોતાના અનુયાયીઓમાં આચારવિચારની સાદાઈ અને દરેલપણું છે, તો નવા વૈષ્ણવ પંથોમાં ધાર્મિકતાનો ઉત્સાહ અને ભક્તિરસનું માર્દવ વધારે જોવામાં આવે છે. વલ્લભાચાર્યોએ પણ ધ્યાનમાં રાખવું જોઇએ કે મૂળ આચાર્યના 'સેવા' અને 'સંબન્ધ'ના સિદ્ધાન્તમાં કેટલોક ધાર્મિક કચરો ભરાઈ ગયો છે—એ ભક્તિ જ્ઞાનરહિત બની જવાનું પરિણામ છે.

સદ્‌ગૃહસ્થો !—સ્વામી વિવેકાનન્દનું વચન મને અત્યારે યાદ આવે છે. એ કહે છે કે હિંદુધર્મના પરસ્પરના કલહો બંધ કરવા હોય તો લઢાઈ બહાર લઈ જાઓ—પરદેશમાં હિન્દુ ધર્મનો ઝંડો લઈ જાઓ—એમ કરવાની સાથે જ આપણામાં એકતા આવશે. ઊંડા મનુષ્યભાવના જ્ઞાનપૂર્વક આ સલાહ અપાએલી છે. એમાંથી પ્રકૃત પ્રસંગે હું જે સાર ખેંચવા માગું છું તે એ કે એ લઢાઈ લઢવા પરદેશ જવાની પણ જરૂર નથી—એ લઢાઈ આપણે આંગણે આવી છે. હિંદુસ્થાનમાં નવી કેળવણીને પરિણામે પાશ્ચાત્ય દેશની વર્તમાન જમાનાની ઐહિક વૃત્તિ આપણાં બાળકોને અને યુવાનોને ધર્મવિમુખ બનાવે છે. અત્યારે દેશમાં એ નાસ્તિકતાનો હલ્લો આવ્યો છે, તો સૌ આચાર્યોની ફરજ છે કે એકઠા મળી તેઓએ હિન્દુ ધર્મનું સંરક્ષણ કરવું, ખ્રિસ્તી ધર્મમાં જતા અટકાવવા આર્યસમાજ યત્ન કરે છે, પણ ખ્રિસ્તી ધર્મ કરતાં હજારગણો ખરાબ ધર્મ નાસ્તિકતાનો છે—એ તરફ કોઈ જોતું નથી. નાસ્તિકતામાંથી બચાવવા માટે એ ઉપર કોઈ તરેહના આક્ષેપ કર્યે બસ થાય તેમ નથી. એની સામે જ્યારે અન્તર્‌માં શુદ્ધ હિન્દુ ધર્મ ખીલવશો, ત્યારે જ એ નાસ્તિકતા પ્રસરતી અટકશે. અને તે ખીલવવા માટે એક આચાર્યનો પ્રયત્ન બસ થશે નહિ. હિન્દુ ધર્મ જ્ઞાન ભક્તિ અને કર્મ ત્રણે અંગોનો બનેલો છે—અને એ સર્વને ખીલવનાર આચાર્યોની જરૂર છે.

[વસન્ત, જ્યેષ્ઠ ૧૯૬૯]

૨

જૈન અને બ્રાહ્મણ*

“બન્ધુઓ—પ્રમુખપદ માટે બહુ વિનયભરી ભાષામાં મારી અયોગ્યતાનું કથન કરી આડકતરી રીતે મારી યોગ્યતા સૂચવવાની મારી ઇચ્છા નથી. આ પદ માટે હું સ્પષ્ટ રીતે મારી યોગ્યતા સ્વીકારૂં છું, પણ તે એટલા પૂરતી કે જે આત્માની જયન્તીનો ઉત્સવ કરવા આજ આપણે અત્રે મળ્યા છીએ એ આત્મામાં ધર્મ પરત્વે જે પ્રકારની અભેદભાવના હતી તે જ પ્રકારની અભેદભાવના યથાશક્તિ મેં મ્હારા હૃદયમાં કેળવી છે અને તે મારા આચારમાં ઊતારવા બનતો પ્રયત્ન કર્યો છે. જેઓ જૈન બ્રાહ્મણ બૌદ્ધ ખ્રિસ્તી મુસલમાન પારસી આદિ ભેદોને એકાકાર કરવાનો પ્રયત્ન કરે છે તેમાંનો હું નથી. જૈન અને બ્રાહ્મણ એ ભેદ કેવળ નિરર્થક અને નિષ્કારણ હોય એમ હું માનતો નથી. જો જુદા જુદા ધર્મનું પૃથક્ત્વ સમજી પ્રત્યેક ધર્મની વિશિષ્ટતા લક્ષમાં લઈ અમુક અમુક દૃષ્ટિબિન્દુથી વિવિધ ધર્મની એકતા સાધવામાં આવે તો જ તે એકતા યથાર્થ થાય; બાકી, ધર્મનાં માત્ર ખોખાં રાખીને, એના આત્માને ઉડાવી દઈને, એને એકસરખા કરવા પ્રયત્ન કરવો એ વૃથા છે. આમ મારૂં ધારવું છે અને મારી સમજ પ્રમાણે શ્રીમદ્ રાયચન્દ્રજીનું પણ એમ જ ધારવું હતું.

શ્રીમદ્ રાયચંદ્ર વેદાંત તરફ વળેલા હતા એમ તેમના પત્રો વાંચવાથી કોઈને પણ લાગે છે. પણ જૈન ધર્મને તેમણે વધારે મહત્ત્વ આપ્યું છે. બન્ને દર્શનોની સરખામણી કરવામાં તેમને પણ અમુક અમુક મુશ્કેલીઓ જણાઈ હતી. જે વાત સામાન્ય જનને બહુ સાદી લાગતી હોય છે તે જ વાત વિચારવન્તને બહુ કઠિન જણાય છે. રાયચન્દ્રજી પોતે પોતાની પ્રતિભા વડે પોતાની મુશ્કેલી જોઈ શકયા હતા. એ મુશ્કેલીઓને મુશ્કેલીરૂપે સ્વીકાર્યાં છતાં પણ પોતાના ધર્મમાં સ્થિર રહી અન્ય ધર્મનાં ખરાં તત્ત્વો એમણે જોયાં છે. એક બ્રાહ્મણ જૈનના મંડળમાં અને એક જૈન બ્રાહ્મણના મંડળમાં ભાગ લે તે ભારતવર્ષનું સુંદર ભવિષ્ય સાધવા માટે બહુ આવશ્યક છે. આથી હું પ્રમુખસ્થાન લેવાને લલચાયો છું, અને હું આશા રાખું છું કે જૈન બ્રાહ્મણ વગેરેમાં આ પ્રમાણે પરસ્પર ઉદાર અને મીઠો વ્યવહાર બંધાઈ અન્ધ મતાગ્રહો દૂર થશે.

* શ્રીમદ્ રાયચન્દ્ર જયન્તી પ્રસંગે વઢવાણમાં પ્રમુખપદેથી આપેલું ભાષણ.

મેં બ્રાહ્મણ અને જૈન એમ બે જુદા ધર્મો હોય એવા શબ્દો વાપર્યાં તેથી ઉપજતી ભ્રાન્તિઓ પ્રથમ દૂર કરવી જોઈએ. આપણા વસ્તીપત્રકમાં હિન્દુ, બૌદ્ધ, શીખ અને જૈન એવા ભેદો પાડવામાં આવે છે. પણ તે ભેદો અવાસ્તવિક છે. સર્વ એક જ ધર્મની શાખાઓ છે. શાખા કહેતાં પણ મને સંકોચ થાય છે, કારણ કે શાખા શાખા એક બીજાથી ભિન્ન હોય છે. આપણા ધર્મમાં તેવું પણ નથી. હું એક દાખલાથી આ વાત વધારે સ્પષ્ટ કરીશ. ઘરમાં વસતો મનુષ્ય ઘરના જુદા જુદા ખંડમાં હરે ફરે વા ઋતુ અનુસાર ઘેર કે બંગલે એક કે બીજે ગામ રહે, પણ તેથી તે જુદો જુદો થતો નથી, એ મનુષ્યની એકતાને બાધ આવતો નથી, તેવી જ રીતે ધર્મના ભેદોમાં બાહ્ય દૃષ્ટિએ ગમે તેટલો ભેદ જણાય તો પણ તેની અંદર જે સનાતન ધર્મનું સત્ય રહેલું છે તે એક જ છે. આ સનાતન સત્ય કીયું? વૈરાગ્ય, ભૂતદયા ઇત્યાદિ. આ સર્વ સત્યો સનાતન છે, અને તે જૈન, બૌદ્ધ અને વેદ ધર્મ એ ત્રણે ધર્મમાં એકનાં એક છે. એ ધર્મ વસ્તુતઃ જુદા નહોતા અને જુદા છે પણ નહિ. આ સમજવા માટે જરા ઐતિહાસિક દૃષ્ટિ ધારણ કરવાની જરૂર છે. આપણે ગંગાના કિનારા ઉપર ઉભા હોઈએ અને કોઈ એક ભેખડમાંથી ગંગાનો પ્રવાહ વહેતો હોય તો આપણે એટલું કહી શકીએ કે ગંગાનો પ્રવાહ વહે છે પણ તે કયાંથી આવે છે તે કહી શકીએ નહિ; વળી ગંગાનો પ્રવાહ દૂર પર્યંત વહેતો હોય તે ઉપરથી આપણે કહી શકીએ કે ગંગાનો પ્રવાહ સમુદ્રમાં ભળી જાય છે, જો કે આપણે તે પ્રત્યક્ષ જોઈ શકતા નથી. તે જ પ્રમાણે આપણા ધર્મની પણ સ્થિતિ છે. આપણા ધર્મનો ઉદ્ભવકાળ આપણે નક્કી કરી શકતા નથી. પણ આ ધર્મ બહુ જૂનો છે, એટલું જ કહી શકીએ છીએ અને હજારો વર્ષ થવા છતાં એના તત્ત્વો હજી અબાધિત સત્યરૂપે વિરાજમાન છે તેથી એને આપણે સનાતન ધર્મ કહીએ છીએ. પણ સ્મરણમાં રાખવું કે પુરાતનતા એ જ મહત્તા નથી. ગ્રીસ, મિસર, બાબિલન વગેરે સ્થળના ધર્મો પણ પુરાતન થઈ ગયા છે. પણ એમની પુરાતનતા આજે કાંઈ કામની રહી નથી. પરંતુ આપણો ભવ્ય ધર્મ તો સમર્થ પુરુષોના પ્રતાપે હજી પણ ટકી રહ્યો છે. અને એ જ સનાતન ધર્મની શાખા જૈન બ્રાહ્મણ વગેરે વિશેષ નામોથી ઓળખાય છે. આપણે અત્યારે સંપથી રહેવાનું છે, તેટલા માટે જ ધર્મોના ભેદોપભેદોને આગળ લાવી ક્લેશ કરવો એ આપણા હિતને હાનિ કરવા સમાન છે, એટલું કહેવું બસ નથી; જૈનોએ બ્રાહ્મણોની સાથે, બ્રાહ્મણોએ જૈનોની સાથે ભળવું એ સંપ કે દેશ ખાતર જ નહિ,

પણ ઐતિહાસિક સત્ય ખાતર છે. આ ભારતવર્ષના ધાર્મિક ઇતિહાસનું સત્ય જ એ છે, એમ કહું તો પણ અયોગ્ય નથી.

આપણા ઇતિહાસમાં જૈન તેમ જ બ્રાહ્મણ ધર્મના પાછલા કાળમાં જૈન અને બ્રાહ્મણ લેખકોએ એક બીજાના ધર્મનાં ખંડનો કરવાના પ્રયત્નો કર્યા હતા. પણ કોઈથી સનાતન તત્ત્વનું ખંડન થઈ શક્યું નથી એ જોવા જેવું છે. આપણે ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ જોઈએ તો વેદ સૌ ગ્રન્થોમાં પુરાતન છે. પણ વેદધર્મની શરૂઆત વેદગ્રન્થથી જ નથી. એ વેદમાં જોવાથી જણાય છે કે વેદ પહેલાં પણ આપણો સનાતન ધર્મ પ્રવર્તતો હતો. જૈન ગ્રંથો પણ એ જ સત્યની સાક્ષી પૂરે છે. વેદધર્મ એ બ્રાહ્મણોએ જ ઉપજાવેલ ધર્મ નથી. વેદના સમયમાં પણ જૈનોનું અહિંસાતત્ત્વ તો હતું જ. ઋગ્વેદસંહિતાના અભ્યાસીઓ જોઈ શકશે કે દેવ વગેરેને જે પદાર્થો અર્પવામાં આવતા તે વિશેષ ભાગે દૂધ અને ઘી વગેરેના જ આપવામાં આવતા. વેદયુગમાં પણ પશુહિંસા સાર્વત્રિક નહોતી. જો કે તે વખતે હિંસા થતી જ નહોતી એમ હું કહેતો નથી, અને જૈન ભાઈઓ એમ માનતા હોય કે એક સમય એવો હતો કે ધર્મને અંગે કોઈ પણ સ્થળે હિંસા થતી જ નહોતી અને તે પહેલવહેલી વેદધર્મીઓએ જ દાખલ કરી તો તે ઐતિહાસિક સત્ય નથી. હાલ જેમ સત્ત્વ, રજો અને તમોગુણી પુરુષો છે તેમ તે સમયે પણ હતા અને તેથી તેઓ પોતાની પ્રકૃતિ પ્રમાણે પોતાના ધર્મો પાળતા હતા એમ ઇતિહાસથી જણાય છે.

ઐતરેય બ્રાહ્મણમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે સૌથી પ્રથમ પુરુષમેધ હતો, ત્યારબાદ અશ્વમેધ થવા લાગ્યો, અશ્વમાંથી અજા અને અજામાંથી પણ છેવટે ડાંગરમાં યજ્ઞની સમાપ્તિ મનાવા લાગી. આવી રીતે ધર્મો શુદ્ધ થતા ગયા. મહાવીર સ્વામીના સમયમાં પણ એવી જ સ્થિતિ હતી, એમ ઉત્તરાધ્યયન સૂત્રમાં આવેલા વિજયઘોષ અને જયઘોષના સંવાદ ઉપરથી જણાઈ આવે છે. એ સંવાદમાં પ્રાચીન બ્રાહ્મણત્વનુ સ્મરણ કરી ખરો બ્રાહ્મણ કોને કહેવો એ સ્પષ્ટ કર્યું છે,* યજ્ઞનું યથાર્થ સ્વરૂપ બતાવ્યુ છે. વેદનું ખરૂં

---

* **जायरूपं जहा मिट्ठं निद्धन्तमलपावगं ।**
रागदोसभयाईयं तं वयं बूम माहणं ॥

=અગ્નિમાં જેનો મેલ ધમી નાંખ્યો છે એવું અને ઓપેલું જે સોનું એના જેવો જે છે (મેલ અને પાપ જેનાં નષ્ટ થઈ ગયાં છે) તથા જે રાગદ્વેષ અને ભયરહિત છે તેને અમે 'બ્રાહ્મણ' કહીએ છીએ.

કર્તવ્ય અગ્નિહોત્ર છે, અગ્નિહોત્રનું તત્ત્વ આત્મબલિદાન છેઃ એમ પ્રતિપાદન કર્યું છે. આ તત્ત્વને 'કાશ્યપ ધર્મ' એટલે કે ઋષભદેવનો ધર્મ કહેવામાં આવે છે. બ્રાહ્મણનાં લક્ષણોમાં પણ અહિંસાધર્મ ગણાવ્યો છે. બૌદ્ધ ધર્મના ગ્રંથોમાં પણ બ્રાહ્મણોનાં એવાં જ લક્ષણો આપ્યાં છે. બ્રાહ્મણોના જીવનમાં જે ખામીઓ પ્રવેશી હતી તે ધર્મની મૂળ ભાવના બગડીને થએલી હતી, અને જૈનોએ તે ખામીઓ સુધારવાનો પ્રયત્ન કર્યો હતો. જૈનોએ

तसे पाणे वियाणेत्ता संगहेण य थावरे ।
जो न हिंसइ तिविहेणं तं वयं बूम माहणं ॥

જે ત્રસ[1] (ચર) તથા સ્થાવર (પૃથ્વી, જળ, અગ્નિ, વાયુ, વનસ્પતિ) પ્રાણીઓને સારી રીતે (સંક્ષેપ તથા વિશેપ કરીને) જાણે છે—અને ત્રણ પ્રકારે (મન વચન અને કાયાએ કરીને[2]) એમની હિંસા કરતો નથી તેને અમે 'બ્રાહ્મણ' કહીએ છીએ.

कोहा वा जइ वा हासा लोहा वा जइ वा भया ।
मुसं न वयई जो उ तं वय बूम माहणं ॥

=જે ક્રોધ, હાસ્ય (મશ્કરી) લોભ કે ભય થકી પણ કદી જૂઠું બોલતો નથી તેને અમે 'બ્રાહ્મણ' કહીએ છીએ.

चित्तमन्तमचित्तं वा अप्पं वा जइ वा बहुं ।
न गिण्हइ अदत्तं जो तं वयं बूम माहणं ॥

=જીવતી કે જડ, અલ્પ કે બહુ, કોઈ વસ્તુ, વગર આપી જે લેતો નથી તેને અમે 'બ્રાહ્મણ' કહીએ છીએ.

जहा पोमं जले जायं नोवलिप्पइ वारिणा ।
एवं अलित्त कामेहिं तं वयं बूम माहणं ।

=જેમ જળમાં ઊગેલુ કમળ જળ થકી ભીંજાતું નથી, તેમ કામ (સંસારના સુખ માટે ઇચ્છાતા પદાર્થો) વડે જે લેપાતો નથી તેને અમે 'બ્રાહ્મણ' કહીએ છીએ.

नवि मुण्डिएण समणो ओंकारेण न बम्भणो ।
न मुणी रण्णवासेणं कुसचीरेण तावसो ॥
समयाए समणो होइ बम्भचेरेण बम्भणो ।
नाणेण य मुणी होइ तवेणं होइ तावसो ॥

---

૧. જે ભયથી ત્રાસીને ખસી શકે છે—હાલતાં ચાલતાં.

૨. તેમ જ કરવું, કરાવવું, અને અનુમોદન આપવું.

બ્રાહ્મણોની ખામી સુધારવામાં પોતાની ફરજ જ બજાવી છે. જો જૈનોએ એ ખામી સુધારવાનું કાર્ય હાથમાં ન લીધું હોત તો બ્રાહ્મણોને પોતાને તે કામ હાથ ધરવું પડયું હોત, અને વસ્તુતઃ એમણે પોતે પણ સ્વતન્ત્ર રીતે એ હાથ ધર્યું હતું એમ ઇતિહાસ ઉપરથી જણાય છે. આમ છે તો પોતાપણાના ભાવથી એ ખામી સુધારવા યત્ન કરનારને પ્રતિપક્ષી કેમ કહેવાય? **મહાવીર સ્વામી** હંમેશાં જુના ધર્મને—સનાતન સત્યને જ અનુસર્યા છે. અહિંસા, સત્ય, અસ્તેય વગેરે સનાતન સત્યો કહેવાય છે તે મહાવીરને, બુદ્ધને અને વેદને પણ માન્ય હતાં. આ પ્રમાણે સર્વત્ર એકતા જ જણાય છે. પ્રાચીન ગ્રંથો એ વાતની પ્રકટ સાક્ષી આપી રહ્યા છે કે એ કાળે ભેદભાવ નહોતો. 'જૈન' અને 'બ્રાહ્મણ' શબ્દની વ્યાખ્યા પણ બહુ જાણવા જેવી છે. 'જૈન'નો અર્થ વૃત્તિને જીતનાર એવો, અને બ્રાહ્મણનો ખરો અર્થ (બૃહ્—વિશાળ થવું, વધવું એ ધાતુ ઉપરથી)પરમાત્માની વિશાળતાને સર્વત્ર અનુભવનાર થાય છે. પરમાત્માની સર્વવ્યાપકતા અને વિશાળતા જેણે અનુભવવી હોય તેણે વૃત્તિઓનો જય કરી સૌથી પ્રથમ 'જિન' બનવું જ જોઇએ; **જિન થયા વિના બ્રાહ્મણ થવાતું નથી અને જિન થાય તેનાથી બ્રાહ્મણ થયા વિના રહેવાતું નથી.**

=મસ્તક મુંડાવ્યે કોઈ માણસ શ્રમણ થતો નથી; ઓંકાર ઉચ્ચાર્યે બ્રાહ્મણ થતો નથી; અરણ્યમાં વસવાથી મુનિ થતો નથી, અને કુશચીર (વલ્કલ) થકી તાપસ થતો નથી. સમતા[3] થકી 'શ્રમણ' થાય છે; બ્રહ્મચર્ય થકી 'બ્રાહ્મણ' થાય છે; જ્ઞાને કરી 'મુનિ'[4] થાય છે; અને તપે કરી 'તાપસ' થાય છે.

कम्मुणा बम्भणो होइ कम्मुणा होइ खत्तिओ ।
वइस्सो कम्मुणा होइ सुद्दो हवइ कम्मुणा ॥

=કર્મે કરી માણસ બ્રાહ્મણ થાય છે; કર્મે કરી ક્ષત્રિય થાય છે; કર્મે કરી વૈશ્ય થાય છે; અને કર્મે કરી શૂદ્ર થાય છે.

एवं गुणसमाउत्ता जे भवन्ति दिउत्तमा ।
ते समत्था उ उद्धत्तुं परमप्पाणमेव य ॥

જે દ્વિજોત્તમો (ઉત્તમ બ્રાહ્મણો), ઉપર કહેલા ગુણ થકી યુક્ત છે, તે પોતાનો અને પારકાનો ઉદ્ધાર કરવા સમર્થ છે.

---

૩. **શ્રમણ**નું પ્રાકૃતમાં **समणो** થાય છે તેથી 'સમતા' શબ્દ સૂઝયો છે.
૪. **मन**—મનન કરવું, મનન કરીને જાણવું એ ઉપરથી.

વસ્તુતઃ વૃત્તિનો જય અને આત્માની વિશાળતા એ એક જ સ્થિતિનાં બે નામ છે. આવી રીતે આપણે પ્રત્યેક ઐતિહાસિક સત્ય ઓળખવું અને તે માટે પ્રાચીન ગ્રંથો જોવા એ જ કર્તવ્ય છે. અને એ જોતાં બ્રાહ્મણ અને જૈન ધર્મ એક જ ઐતિહાસિક સનાતન ધર્મનાં રૂપો છે એ સ્પષ્ટ જણાય છે.

મહાવીર સ્વામી ઇ. સ. પૂર્વે ૬૦૦ના અરસામાં થયા. કૃષ્ણ તેમની પહેલાં કેટલે વર્ષે થયા એ પ્રશ્નને આપણે જવા દઈશું. પણ ગીતા એના હાલના રૂપમાં તો મહાવીરના સમયમાં અને બુદ્ધના સમયમાં—એટલે કે એ અરસામાં—લખાએલી છે. હવે ગીતાનો ઉપદેશ, મહાવીર સ્વામીનો ઉપદેશ, અને ગૌતમ બુદ્ધનો ઉપદેશ એ પ્રધાનપણે ધર્મના શા શા પ્રશ્નોના ઉત્તર આપે છે એ જોઇએ. ગીતા પ્રત્યે હિંદુ માત્રને જે શ્રદ્ધા છે તેનું કારણ એ જ છે કે તેમાં એક મહાન પ્રશ્નનું બહુ સુંદર રીતે નિરાકરણ કરવામાં આવ્યું છે. ગીતાનો એક મહાન પ્રશ્ન આ છેઃ—“જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિનો સમન્વય શી રીતે કરવો?” આ પ્રશ્નના સ્વરૂપ ઉપરથી એટલું તો ખુલ્લું જણાઈ આવે છે કે ગીતાના સમય પહેલાં અનેક મત-મતાંતરો ઉત્પન્ન થયા હતા. જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિ એ ત્રણ ભાવનાઓ એક જ આત્માની છે. આત્મા એ કેવળ લાગણીરૂપ નથી, જ્ઞાનરૂપ નથી, તેમ જ ઇચ્છારૂપ કે પ્રયત્નરૂપ નથી. એ ત્રણેની સમગ્રતા અખંડતા એ જ આત્મા; એટલા માટે આત્માનો ઉદ્ધાર સમગ્ર આત્માથી જ થવો જોઇએ એમ ગીતા કહે છે. આ જ્ઞાન કર્મ અને ભક્તિનાં તત્ત્વો બ્રાહ્મણ અને બૌદ્ધ સર્વને સમાન માન્ય છે.

ગૌતમ બુદ્ધને મહાન પ્રશ્ન એ લાગ્યો કે સ્વાર્થવૃત્તિને લીધે ધર્મમાં દૂષણ આવે છે, એ દૂષણ દૂર કેમ કરવું? તેમને વિચાર કરતાં જણાયું કે આત્મવાદ એ જ સર્વ દુરાચારનું મૂળ છે; તેથી ગૌતમે આત્માનું ખંડન કર્યું છે; ગૌતમને એમ જ લાગ્યું કે સ્વર્ગ અને દેવલોકની પ્રાપ્તિ અર્થે લોકો અનેક પ્રકારની હિંસાઓ અને અયોગ્ય પ્રવૃત્તિઓ આદરે છે, પણ જો તેના મૂળ રૂપ આત્મા જ લઈ લેવામાં આવે તો એ હિંસા અને દુરાચારો પોતાની મેળે જ દૂર થઈ જાય. એટલા જ માટે તેમણે આત્માનું ખંડન કર્યું; અને વૈરાગ્ય ઉપજાવવા માટે ક્ષણિકવાદનું પ્રતિપાદન કર્યું. વળી ગૌતમ-બુદ્ધનો એક બીજો મહાન ઉપદેશ ‘મધ્યમ પ્રતિપદા’નો હતો. ‘મધ્યમ પ્રતિપદા’ એટલે વચલો માર્ગ. ગૌતમ એક રાજકુમાર હતા. રાજકુમારને પદે રહેવાથી તેમને શાંત થઈ નહિ, તેમ જ કઠોર તપશ્ચર્યા કરવાથી પણ

તેમને શાંતિ મળી નહિ. શાંતિ અને કલ્યાણ મધ્યમ માર્ગમાં જ રહેલાં છે એવી તેમને ખાત્રી થઈ, અને તેથી તેમણે તપ અને કામભોગ વચ્ચેનો મધ્યમ માર્ગ ઉપદેશ્યો. વળી બુદ્ધદેવે વૈરાગ્ય આણવા માટે ક્ષણભંગવાદ પ્રરૂપ્યો. આમ કરવાનો તેમનો ઉદ્દેશ લોકોની મોહાંધતા દૂર કરવાનો હતો. વિશ્વમાં, સુખ દુઃખ હર્ષ શોક વગેરે ક્ષણભંગુર છે એ વાત સહુ કોઈને માન્ય છે. પણ એ ક્ષણિકવાદને ધર્મના પ્રદેશમાંથી ખેંચી ભૌતિકશાસ્ત્રમાં લઈ જવામાં આવ્યો, અને ઘટપટ વગેરે પદાર્થો ક્ષણ માત્ર પણ એકના એક રહેતા નથી એમ સ્થાપવા માટે દલીલો રચવામાં આવી. પણ આપણે તો એ સિદ્ધાન્તને એના મૂળરૂપમાં એટલે ધર્મના સિદ્ધાન્ત તરીકે જ સમજવાનો છે.

મહાવીર સ્વામીએ વૈરાગ્ય ઉપરાંત તપને વિશેષ મહત્ત્વ આપ્યું. પ્રોફેસર જેમ્સ નામનો અમેરિકાનો એક બહુ વિદ્વાન તત્ત્વશાસ્ત્રી તપની મહત્તાનું વર્ણન કરતાં એક સ્થળે લખે છે કેઃ—“ વૈરાગ્યની ભાવના અને દેહદમનથી ભલે જ્ઞાન કે કલ્યાણ પ્રાપ્ત ન થતું હોય તો પણ દમનની ખાતર પણ તે ઉપયોગી છે. દાખલા તરીકે વીમા કંપનીમાં જો થોડું થોડું નાણું ભર્યાં કરો તો છેવટે તે નાણું ઉપયોગી થયા વગર રહે નહિ,* તેવી જ રીતે

* " As a final practical maxim, relative to these habits of the will, we may, then, offer something like this : *Keep the faculty of effort alive in you by a little gratuitous exercise everyday.* That is, be systemetically ascetic or heroic in little unnecessary points; do every day or two something for no other reason than that you would rather not do it: so that, when the hour of dire need draws nigh, it may find you not unnerved and untrained to stand the test. Asceticism of this sort is like the insurance which a man pays on his house and goods at the time, and possibly may never bring him a return. But, if the fire does come, his having paid it will be his salvation from ruin. So with the man who has daily inured himself to habits of concentrated attention, energetic volition, and self-denial in unnecessary things. He will stand like a tower when everything rocks round him and when his softer fellow mortals are winnowed like chaff in the blast."—Prof. W James' Principles of Psychology Vol. I 126.

દેહદમન અર્થે થતી તપશ્ચર્યાઓ પણ આત્મામાં એવું બળ ઊપજાવે છે કે ક્રમેક્રમે એ આત્મા જિનપદ પામવાને યોગ્ય થયા વિના ન રહે.

આ ઉપરાંત મહાવીરસ્વામીનો એક મ્હોટો સિદ્ધાંત સ્યાદ્‌વાદનો છે. જો કે એ સિદ્ધાંત મહાવીરસ્વામીના પોતાના વખતમાં હશે કે નહિ, એ વિષે શંકા લેવાય તો આશ્ચર્ય નહિ. મને પોતાને તો બૌદ્ધ ગ્રન્થો ઉપરથી લાગે છે કે એ સિદ્ધાંતનાં મૂળતત્ત્વ બહુ જૂનાં છે. સ્યાદ્‌વાદનો સિદ્ધાંત બહુ સિદ્ધાન્તો અવલોકીને એના સમન્વય માટે પ્રકટ થએલો છે, અનિશ્ચયથી ઉદ્‌ભવેલો નથી; એ એકીકરણનું દૃષ્ટિબિંદુ આપણી આગળ રજુ કરે છે, અનિશ્ચયને પ્રમાણપત્ર આપતો નથી. શંકરાચાર્યે સ્યાદ્‌વાદ ઉપર આક્ષેપ કર્યો છે તે મૂળ રહસ્યને લાગતો નથી, જો કે શ્રી શંકરાચાર્યના સમયમાં એ સ્યાદ્‌વાદ જે રૂપમાં સમજાવવામાં આવતો હતો તે રૂપમાં એ આક્ષેપ ખરો હતો એમ તો હું ધારૂં છું. એટલું ચોક્કસ છે કે વિવિધ દૃષ્ટિબિંદુથી નિરખ્યા સિવાય એક સમગ્ર વસ્તુનું સ્વરૂપ સમજાતું નથી. અને એટલા માટે સ્યાદ્‌વાદ ઉપયોગી તથા સાર્થક છે. તે માટે, સામાન્ય બ્રાહ્મણ ધર્મની પ્રણાલિકામાં ચાલી મહાવીર સ્વામીના સિદ્ધાન્તમાં સંશયવાદ વા અનિશ્ચયવાદ હોય એમ હું માનતો નથી; સ્યાદ્‌વાદ એ સંશયવાદ નથી સ્યાદ્‌વાદ એક મહાન દૃષ્ટિબિંદુ આપણને પૂરૂં પાડે છેઃ વિશ્વને કેવી રીતે જોવું એ આપણને જોતાં શીખવે છે.

જૈન ધર્મમાં એક ત્રીજી ખૂબી મને લાગી છે તે એ કે એમાં ગૃહસ્થ ધર્મ અને સાધુધર્મ એવા બે ભેદો પાડેલા છે તેમાં સાધુઓને 'મહાવ્રત' પાળવાનાં અને ગૃહસ્થોને 'અણુવ્રત' પાળવાનાં કહ્યાં છે, પણ બંનેને એકબીજાની સાથે સળંગ રાખેલા છે. અર્થાત્ ગૃહસ્થોએ એમ માની લેવાનું નથી કે અમને અમુક પાપકર્મો કરવાની ગૃહસ્થધર્મ છૂટ આપે છે. ગૃહસ્થધર્મ ગૃહસ્થોને એમ કહે છે કે તમે અમુક પ્રકારની અનિવાર્ય હિંસાથી વિશેષ હિંસા કરશો નહિ; તમે સહેજ અહિંસાધર્મ પાળશો કિંવા સહેજ સદાચાર પાળશો તો પણ તે થોડું કર્યું ઘણું માની લેવામાં આવશે. મતલબ કે અણુવ્રતનું પાલન કરતાં શ્રાવકે એ વાત તો બીલકુલ ભૂલી જવી જોઈતી નથી કે તેણે મહાવ્રતની સમીપમાં પહોંચવાનું છેઃ વેપારમાં જો કે કેટલેક પ્રસંગે મૃષાવાદ બોલ્યા વિના ન જ ચાલે એમ માની લેવામાં આવે છે, કેટલાક ધંધામાં એ દોષો સ્વાભાવિકપણે જ રહેલા હોય છે, તો પણ જો ધંધાદારીઓ ધારે તો એ ધંધામાં પણ પોતાનું ઉજ્જવળ ચારિત્ર્ય ખીલવી શકે, આપણે મનમાં લઈએ તો ધંધાના સ્વાભાવિક દોષો પણ દૂર કરી શકીએ.

પ્રમુખનું ભાષણ અહીં પુરૂં થયા બાદ અન્ય વક્તાઓએ વિવેચન કર્યાં હતાં તે પછી ઉપસંહાર કરતાં પ્રો. આનંદશંકરે જણાવ્યું કે, “મર્હુમ રાયચંદ્રનું જીવન એક યથાર્થ મહાત્માનું જીવન હતું. તેમના જીવનમાંથી આપણે ઘણું શીખવાનું છે. આજકાલ ભણેલાઓમાં એવી રીત ચાલી છે કે ઘણા ગ્રન્થો આપણે વાંચ્યા જ કરવાઃ ખુબ વાંચવું, ખુબ લખવું, અને ખુબ છપાવવું એ જ વિદ્યાનો પરમ પુરુષાર્થ મનાય છે. પણ હું તેને ઠીક માનતો નથી. પૂર્વકાળે માત્ર એક બે ગ્રંથના વાંચન અને મનનથી જે ફળ મળતું તે આજે સેંકડો અને હજારો ગ્રન્થના વાંચનથી મળતું નથી. વિવિધ મહાત્માના ગ્રંથોમાં વિવિધ પ્રકારના આદર્શો આપણે પ્રત્યક્ષ કરીએ છીએ એ બહુ વાંચનનો લાભ છે, પણ એ આદર્શોની છાપ આપણા અંતઃકરણ ઉપર સ્થાયીરૂપે રહી શકે નહિ એ સ્વાભાવિક છે અને તે વર્તમાન સમયની વાંચનપદ્ધતિની ખામી છે. દરેક ગ્રંથની અમુક એક બાજુ હોય છે. આવી અનેક બાજુઓનું પ્રતિબિંબ આપણે આપણા જીવનમાં પાડી શકીએ એ અસંભવિત છે. અંગ્રેજ વિદ્વાનો બહુ પુસ્તકો વાંચતાં છતાં તેઓમાંના ઘણાને એક ચોક્કસ ગ્રંથકાર કે મહાત્મા પ્રત્યે ખાસ હૃદયભાવ હોય છે. તેઓ પોતાના આખા જીવન દરમ્યાન એ એક જ આદર્શને કેળવવા મથે છે. આથી તેઓ ઘણું સાધી શકે છે. આપણે એ રીતે જ કરવું જોઈએ. અને આમ ન બની શકે તો એક જ મહાત્માના ગ્રંથને દૃષ્ટિ સન્મુખ રાખી તેનું મનન અને નિદિધ્યાસન કરવાનો પ્રયત્ન કરવો જોઇએ. હું જો કે કોઈ ખાસ પ્રકારનો મતાગ્રહ ધરાવતો નથી, તો પણ મધુકરની માફક બાગમાં ભટકયા જ કરવું એ ધર્મના વિષયમાં ઉત્તમ જ વૃત્તિ છે એમ હું ધારતો નથી. એકાદ મહાત્માનો અવલંબ બહુ લાભકારી છે. અને એ રીતે તમારામાંના કેટલાક રાયચન્દ્રજીના પુસ્તકને જીવનસૂત્ર માનો છો એ સારૂં કરો છો.”

[વસંત, જ્યેષ્ઠ, સં. ૧૯૭૩]

૩

" સનાતન હિન્દુ ધર્મ* "

સ્વામીજી અને બન્ધુઓ—હું 'સમસ્ત હિન્દુ ધર્મ સભા' નો મેમ્બર નથી, પણ એ સભાના સેક્રેટરિ રા. નગીનદાસ સંઘવીના ખાસ નિમન્ત્રણને માન્ય કરી હું અત્રે આવ્યો છુ, અને એમની પ્રીતિભરી આજ્ઞાને જ વશ વર્તી હું 'સનાતન હિન્દુ ધર્મ' વિષે બે શબ્દો બોલવા ઊભો થાઉ છુ. 'સનાતન હિન્દુ ધર્મ' નું જે લક્ષણ આ સભાના મેમ્બર થવા માટે બાંધવામા આવ્યુ તેમા હુ આવું છુ કે કેમ એની મને ખાતરી નથી. ધર્મમાં કોઈ પણ પ્રકારે—રાજકીય, સામાજિક વગેરે કોઈ પણ હેતુથી—'છૂટ છાટ' થવી ન જોઇએ એ 'ધર્મ' શબ્દના એક અર્થમા હુ સ્વીકારૂ છુ; પણ તે સાથે એમ પણ માનુ છુ કે એ જ શબ્દના વિશાળ અર્થમાં રાજકીય અને સામાજિક જીવન પણ સમાય છે અને તે રીતે જોતાં ઉક્ત હેતુથી એમા 'છૂટ છાટ' કરવાનો પ્રસંગ જ ઉત્પન્ન થતો નથી: 'છૂટ છાટ' થાય છે તે એ જ પ્રકારની કે જે પ્રકારની શ્રી કૃષ્ણ ભગવાન ગીતામા **'लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन् कर्तुमर्हसि'** એ વચનમા 'લોકસંગ્રહ'—અર્થે ઉપદેશે છે: તાત્પર્ય કે ધર્મ જો અમુક રાજકીય કે સામાજિક વ્યવસ્થા ઉપર આધાર રાખતો હોય તો એ વ્યવસ્થા ધર્મ ખાતર જ સિદ્ધ કરવાની જરૂર પ્રાપ્ત થાય છે. બીજુ, ચાલુ રૂઢિથી ભિન્ન મત ધરાવી ધર્મ પરત્વે જે કાંઈ માનવામા કહેવામા કે આચરવામાં આવે તે 'સનાતન ધર્મ' ની 'છૂટ છાટ' છે એમ મનાતુ હોય તો એ 'સનાતન ધર્મ' ની વ્યાખ્યા મને સ્વીકાર્ય નથી, અને એ અર્થનો સનાતનધર્મી ગણાવા હુ જરા પણ ઉત્સુક નથી.

'સનાતન હિન્દુ ધર્મ' કોને કહેવો? **'सनातन'**—શબ્દમા જ એનો ઉત્તર છે: **ह्यस्तन** કે **अद्यतन** બલ્કે **प्राक्तन**—ગઈ કાલનો, આજનો, કે આરંભનો—એમાથી કોઈ પણ **'सनातन'** નહિ; **'सनातन'** એ જ કે જે **'सना'** કહેતા નિત્ય—તાત્ત્વિક રૂપે નિત્ય—રહેલો હોય. આ નિત્ય ધર્મનાં તત્ત્વ શી રીતે નક્કી થાય? બ્રાહ્મણને પૂછીને? **'वर्णानां ब्राह्मणो गुरुः'**

---

* 'સમસ્ત હિન્દુ સનાતન ધર્મ સભા,' નામે એક સંસ્થા અમદાવાદમાં સ્થપાઈ તેના મેળાવડામા એના સેક્રેટરિ રા. નગીનદાસ સંઘવીએ મને સનાતન હિન્દુ ધર્મ સંબન્ધી મારા પોતાના વિચારો જણાવવા કહ્યુ તે ઉપરથી આ ભાષણ કરવામાં આવ્યુ હતુ. મારા પોતાના વિચાર જણાવવાના હોવાથી 'હુ'—પદનો બહુ પ્રયોગ થયો છે તે વાચક ક્ષમા કરશે.

એ આપને કહેવામાં આવ્યું એ ઠીક છે, પણ હું બ્રાહ્મણ હોઈ નિઃસંકોચ-પણે કહું છું કે અમને ગુરુપદ આપવું એ અમારી હાલની સ્થિતિ અને આચાર જોતાં અમારી કેવળ વિડંબના છેઃ આપ 'બ્રાહ્મણત્વ' ને પૂજો એ યથાર્થ છે, અને એ બ્રાહ્મણત્વ પ્રાચીન ઋષિઓનું જ હતું, અમારૂં નથી. માટે સનાતન હિન્દુ ધર્મનું સ્વરૂપ જાણવા સારૂ આપ અમને ગુરુ ન માનશો, હિન્દુ ધર્મના મહાન ગ્રન્થો જુવો અને એમાંથી એનાં સનાતન તત્ત્વ તારવી કાઢો. મારી પહેલાંના વક્તાએ આપને જે સનાતન તત્ત્વો બતાવ્યાં તે હું પણ માનું છું, મારો ભેદ આટલો છે કે એ તત્ત્વો હાલ ચાલતા હિન્દુ ધર્મમાં મનાય છે તે માટે હું એને માનતો નથી, પણ હિન્દુ ધર્મના ઇતિહાસમાં એ સનાતન—નવ નવ રૂપ ધર્યાં છતાં પણ એનાં એ —એવાં પચ્યાં છે, અને તેથી હું એને માનું છું. આટલા સ્પષ્ટીકરણથી આપને જણાયું હશે કે હું સનાતન હિન્દુધર્મી છું અને નથીઃ મારા પોતાના સનાતન ધર્મના લક્ષણ પ્રમાણે છુ, ચાલુ રૂઢિથી જે કાંઈ મતભેદ તે સર્વ 'છૂટ છાટ' અને સનાતનતાનો ભંગ એ સમજણ પ્રમાણે, **નથી.** આ બીજા દૃષ્ટિબિન્દુથી જોનારને મારૂ હવે પછીનું બોલવુ નાપસંદ પડે તો તેમને મારો મતભેદ ઉદાર સહિષ્ણુતાથી સહી લેવા મારી વિનતિ છે. તે જ પ્રમાણે મારા આર્યસમાજી ભાઇઓને મારા વિચાર જીર્ણ પ્રાચીનપન્થી લાગે તો તેમને પણ મ્હોટા મનથી ક્ષણવાર મારૂ કહેવું વિચારવા પ્રાર્થના છે.

હવે, ઈશ્વરપ્રણીત હોઈ વેદ જ અને વેદમાં કેવળ મન્ત્રભાગ પ્રમાણ, અને તે પછીના હિન્દુ ધર્મના સઘળા ગ્રન્થો મનુષ્યપ્રણીત હોઈ અપ્રમાણ એ આર્યસમાજનો મત હુ સ્વીકારી શકતો નથી. સત્ય સર્વત્ર અને સર્વ કાળમાં ઈશ્વરપ્રણીત જ હોય છે. ઈશ્વર કાંઈ અમુક પુસ્તક જ આપણી સામે બેશીને—વેદીઆ વેદ ભણી જાય એમ—ભણી જતો નથીઃ એ આપણા અન્તરૂમાં 'વેદ' કહેતાં જે જ્ઞાન તે પ્રકટાવે છે. અને એ જ્ઞાન થકી જ્વલંત જે શબ્દરાશિ ઉદ્ભવે છે—એનું નામ 'વેદ' છે. રૂઢિથી આ શબ્દ બ્રહ્માના ચતુર્મુખથી નીકળેલા અને કલિને આરંભે વ્યાસજીએ ગોઠવેલા શબ્દરાશિને જ લાગુ પાડવામાં આવે છે, અને એને જ ઈશ્વરપ્રણીત —'શ્રુતિ'—માની તે પછીના ગ્રન્થોને મનુષ્યપ્રણીત 'સ્મૃતિ'—માનવામાં આવે છેઃ તેનું કારણ કે ધર્મ સંબન્ધી જે કાંઈ જાણવાનું છે તે યથાર્થ અને સંપૂર્ણરૂપે પહેલવહેલું પૂર્વોક્ત શ્રુતિગ્રન્થમાં પ્રકટિત થઈ ગયું છે, અને ત્યાર પછીનું જેટલું તેટલું એ શ્રુતિગ્રન્થના સ્મરણ અને મનનમાંથી ઉત્પન્ન થએલું છે. આમ યથાર્થ અને સંપૂર્ણ રૂપે ધર્મના પ્રતિપાદક જે

ગ્રન્થો આપણા ઇતિહાસના આદિકાળમાં થયા તે 'વેદ' યાને 'શ્રુતિ'-શબ્દવાચ્ય છે. હવે આ ગ્રન્થો તે માત્ર સંહિતા જ નથી. મારા પૂર્વના વક્તાએ જણાવ્યું તેમ '**मन्त्रब्राह्मणयोर्वेद इति नामधेयम्**' એ પ્રસિદ્ધિને આધારે 'બ્રાહ્મણ' પણ વેદમાં સમાય છે. મારી વિચારપદ્ધતિનો ભેદ એટલો છે કે હું કેવળ આ વચનને આધારે જ બ્રાહ્મણનો વેદમાં સમાવેશ કરતો નથી; પણ તે સાથે એમ જોઉં છું કે ધર્મના સમગ્ર સ્વરૂપનું—ભક્તિ કર્મ અને જ્ઞાન એ ત્રણે અંશનુ—પ્રકટીકરણ માત્ર ભક્તિપ્રધાન સંહિતાથી બરાબર થઈ શકતુ નથી પણ કર્મપ્રધાન બ્રાહ્મણ અને જ્ઞાનપ્રધાન આરણ્યક અને ઉપનિષદ્‌ની એમા અપેક્ષા રહે છેઃ અને તેથી સમગ્ર ધર્મના પ્રતિપાદક આદિ ગ્રન્થમા એ ત્રણેનો સમાવેશ થવો જોઈએ. આ રીતે 'વેદ' શબ્દ કયા ગ્રન્થોને લાગુ પડવો જોઈએ એ વિચારમા આર્યસમાજીઓની સામે અને સનાતન મતના પક્ષમાં હુ છુ. પરંતુ કોઈ સનાતનીઓ એમ માનતા હોય કે **બ્રહ્મા**ના મુખમાંથી ચાર વેદ નીકળ્યા છે, તો તેમને હું '**चातुर्होत्रविवक्षया**'—ચતુરંગ યજ્ઞના પ્રતિપાદન માટે—અર્થાત્ હોતા ઉદ્ગાતા અધ્વર્યુ અને બ્રહ્મા (અથર્વવિદ્) ના કાર્ય માટે—એ ઉત્પન્ન થયા છે એ ભાગવતના વચનનુ સ્મરણ આપુ છુ અને સંહિતામા **બ્રહ્મ** શબ્દનો અર્થ યજ્ઞ અને તેથી **બ્રહ્મા** એટલે યજ્ઞની દેવતા, યજ્ઞપુરુષ, યજ્ઞનુ અન્તસ્તત્ત્વ એવો થાય છે તેથા બ્રહ્માના મુખમાથી વેદ નીકળ્યાનો અર્થ હુ એટલો જ સમજુ છુ કે યજ્ઞમાથી ચાર વેદની ઉત્પત્તિ થઈ.

આ વિચારપદ્ધતિ અને એના ફલિત સિદ્ધાન્તમા સનાતનતાનો ભંગ થતો હોય એમ હું માનતો નથી.

બીજું—આમ વેદને મૂર્ધાભિષિક્ત પ્રમાણ માન્યા છતા, હુ તે સાથે એમ પણ માનુ છુ કેઃ—

'**इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत्**'—

—ઇતિહાસ અને પુરાણવડે વેદનું સારી રીતે ઉપબૃંહણ (પુષ્ટિ અને વિસ્તાર) કરવું જોઇએ. ઇતિહાસ પુરાણ એ બ્રાહ્મણોનાં પેટ ભરવા માટેનાં ગપ્પાં નથી; એમા ધર્મ પરત્વે તેમ જ પ્રાચીન ઇતિહાસ પરત્વે ઘણું ઘણુ શીખવાનુ મળે છે. અને આ વાક્ય એ વડે વેદનુ ઉપબૃંહણ કરવાનુ કહે છે તેટલા જ માટે હુ એમને પ્રમાણ ગણું છું એમ નહિ, વાસ્તવિક રીતે એમનો વેદ સાથે ગાઢો સંબન્ધ છે તેથી પણ. આ ગાઢો સંબન્ધ તે એ કે એ વેદ ઉપર એક જાતનુ ભાષ્ય છે. પણ મને લાગે છે કે, એના પ્રદીપથી વેદ વાચતાં જ વેદ યથાર્થ સમજાય છે એમ જ આનો અર્થ નથી; વેદનો ધર્મ આપણા જીવનમાં ઊતારવા માટે ઇતિહાસ

પુરાણ બહુ સાહ્યકારી છે—સૂત્રનો અર્થ પૂરેપૂરો ગ્રહણ કરવામાં ભાષ્ય સાહ્યકારી છે તે રીતે—એમ પણ સમજવાનું છે. પણ વિશેષમાં એક ત્રીજી વાત એ છે કે જેમ વેદ ઇતિહાસ અને પુરાણની મદદથી વાંચવા જોઇએ તેમ ઇતિહાસ અને પુરાણ વેદની મદદથી વાંચવાં જોઇએ, અને એ રીતે વાંચતાં જ એનાં ગૂઢ મર્મ સમજાય છે. ઉદાહરણ તરીકે—પુરાણોનું કૃષ્ણનું ગોપ તરીકેનું વર્ણન કેટલાક વિદ્વાનો, હિન્દુસ્થાનમાં ઇસ્વી સનના આરંભની આસપાસના કાળમાં આહીર ('આભીર') લોકોની વસ્તી થઈ, તે સમયમાં ઉત્પન્ન થએલુ માને છે. પણ જેને '**विष्णुर्गोपा अदाभ्यः**' એ ઋગ્વેદ સૂક્તનો મન્ત્ર સ્મરણમાં આવશે તેને કૃષ્ણનુ ગોપ તરીકેનુ વર્ણન પ્રાચીન વેદમાંથી આવેલું સહજ પ્રતીત થશે. અને ત્યાં 'ગોપ' શબ્દના અર્થ માટે શંકા રહેતી હોય તો વળી જુઓ વિષ્ણુસૂક્તનો એક બીજો મન્ત્ર જેમાં વિષ્ણુલોકનું વર્ણન કરતાં શ્રુતિ કહે છે કે '**यत्र गावो भूरिशृङ्गा अयासः**'. તે જ પ્રમાણે, કૃષ્ણ અને અર્જુનના સખાપણાના, અને એના મૂળભૂત નર–નારાયણના દ્વન્દ્વના, ઇતિહાસની પાછળ ઋક્‌સંહિતા અને કઠોપનિષદ્‌નો '**द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया**' વાળો મન્ત્ર રહેલો છે; અને કૃષ્ણનું સારથિપણુ એ, કઠોપનિષદ્‌નો '**आत्मानं रथिनं विद्धि**' ઇત્યાદિ રૂપકમાં આત્માને જે રથી કહ્યા છે, એના જ સહાયભૂત નેતા સારથિરૂપ પરમાત્માનુ વર્ણન છે આ સિવાય ઇતિહાસ પુરાણની કથાના બીજા અસંખ્ય ખુલાસા વેદમાથી મળી આવે છે. આ કારણથી હું વેદ ઇતિહાસ અને પુરાણ એમાથી કશાને અવગણવા ઇચ્છતો નથી.

હવે સનાતન ધર્મનાં પૂર્વના વક્તાએ કહેલાં કેટલાંક તત્ત્વો લઇએ. તેમા એક તો એમણે **મૂર્તિપૂજા** બતાવી. મૂર્તિપૂજા સામે આર્યસમાજીઓ શી રીતે વાંધો લઈ શકે છે તે મારાથી સમજાતું નથી. '**तस्य प्रतिमा नास्ति**' એ વાક્યનો અર્થ પૂર્વાપર જોતાં શાસ્ત્રીજીએ બતાવ્યો તેવો જ છેઃ એનો મૂર્તિપૂજાના પ્રશ્ન સાથે કાંઈ પણ સાક્ષાત્ સંબન્ધ નથી. પરંતુ વિશેષમાં, મને તો સમજણ એ નથી પડતી કે—યજ્ઞની વેદિ ઉપર અગ્નિ સળગાવીને અગ્નિમા પરમેશ્વરની ભાવના કરવી અથવા તો અગ્નિ દ્વારા પરમેશ્વરને ભજવો, અને જળાધારી ઉપર શિવની મૂર્તિ સ્થાપીને એ મૂર્તિમાં પરમેશ્વરની ભાવના કરવી અથવા તો એ મૂર્તિદ્વારા પરમેશ્વરને ભજવો, એમાં શો ભેદ છે? શિવપૂજા સંબન્ધી વિચાર કરનારને આ તો સહજ પ્રતીત થાય એવું છે કે શતપથ બ્રાહ્મણમા શિવની અગ્નિ સાથે એકતા કહી છે એ યથાર્થ છેઃ અગ્નિ ભડભડીને બાળે છે સંહારે છે તેથી 'રુદ્ર'

સાથે એકતા પામે છે, અને ઘેરં ઘેર વસતો કલ્યાણકારી પદાર્થ છે તેથી 'શિવ' કહેવાવાને પણ યોગ્ય છે. અગ્નિમાં ઘૃતની ધારાને ઠેકાણે એને મળતો શિવ ઉપર જળનો અભિષેક ચાલ્યો; અગ્નિની જ્વાળામાં ગૂંથાએલા ધૂમને શિવની જટારૂપે દર્શાવવામાં આવ્યો, અને તે જ કારણથી શિવ 'નીલકંઠ' પણ કહેવાયા; શિવ સાથે ભસ્મ પણ અગ્નિ સાથેની એમની એકતાના કારણથી જ જોડાઈ; અને **'वृषभो रोरवीति महाँ देवो मर्त्यां आ विवेश'** એ અગ્નિમન્ત્રમાંથી જ શિવનું 'મહાદેવ' નામ અને વૃષભ યાને પોઠીયા સાથે સંબન્ધ ઉત્પન્ન થયો છે. અસલ, મૂર્તિને બદલે વેદિ ઉપર અગ્નિ સળગાવી લઈ ધર્મકાર્ય કરવામાં આવતુ; પાછળથી એ જ અગ્નિને મૂર્તિરૂપે કાયમ સ્વરૂપ આપવામાં આવ્યું—એમાં મૂર્તિપૂજાના તત્ત્વ પરત્વે શો ફેર પડયો ? સાદો પત્થર વાપરો કે આરસપહાણની મૂર્તિ કરો, દીવો પ્રજ્વાળો, કે પુસ્તક પધરાવો—એ સર્વ જેમ સરખાં જ છે, તેમ અગ્નિ સળગાવીને પરમાત્માનું યજન કરો કે શિવલિંગ કરીને કરો એમાં ફેર નથી.

શાસ્ત્રીજીએ સનાતન ધર્મનાં તત્ત્વોમાં બીજું તત્ત્વ **અવતાર** સંબન્ધી માન્યતા એ બતાવ્યું. આ પણ મને માન્ય છે. સ્વર્ગમાં વસતો ઇશ્વિર પૃથ્વી ઉપર કેમ અવતરી શકે, કે મનુષ્ય કરતાં અનન્ત ગણો શ્રેષ્ઠ એવો ઇશ્વિર મનુષ્ય અને પશુનાં રૂપ—જે અવતાર કથામાં એણે લીધેલાં કહેવાય છે—તે કેમ લઈ શકે એ સ્થૂળ દલીલ તો દૂરાપાસ્ત છે. પણ પ્રકૃતિ અને જીવ થકી નિરાળો એવો ઇશ્વિર પ્રકૃતિ અને જીવ રૂપે કેમ સંભવી શકે એ સૂક્ષ્મ દલીલનો ગઢ તૂટયે પણ ઘણાં વર્ષો થઈ ગયાં: અને અત્યારે પશ્ચિમમાં ઇશ્વિરમીમાંસાનું એકે એવું પુસ્તક નથી લખાતું કે જેમાં, ઇશ્વરના 'Transcendence'—પરત્વ—ની સાથે 'Immanence—અન્તસ્ત્વ—નું પ્રતિપાદન ન થતુ હોયઃ તાત્પર્ય કે ઇશ્વિર પદાર્થમાત્રથી નિરાળો છે એવા એકદળી સિદ્ધાન્તથી ઊપડતાં અવતાર અશક્ય થાય છે; પણ ઇશ્વિર પદાર્થમાત્રના અન્તર્માં રહેલો હોઈ એમાં પ્રકટ થાય છે એવું બીજું દળ જ્યાં સ્વીકારાયું કે તુરત એનો અવતાર—યાને પ્રાકટ્ય—નો સિદ્ધાન્ત સિદ્ધ થઈ જાય છે. ખ્રિસ્તી ધર્મપુસ્તક કહે છે કે 'મનુષ્ય પરમાત્માની પોતાની જ આકૃતિમાં બનેલો છે'—અર્થાત્ જીવાત્મા અને પરમાત્મા એમાં જે આત્મતત્ત્વ વિરાજમાન છે તે એક જ હોઈ, બીજી ભાષામાં, જીવાત્માને પરમાત્માનું પ્રતિબિમ્બ જ માનવું પડે છે. તે જ પ્રમાણે આ વિશ્વમાં વિશ્વના અર્થરૂપ—પ્રકાશરૂપ—જે ચૈતન્ય સ્ફુરે છે, અને જે એને આપણી સાથે બોલતું ચાલતું કરે છે એ પરમાત્માનું જ દશન છે. આમ જીવાત્મા અને બાહ્ય જગત્ ઉભયમાં પરમાત્માનું જ પ્રાકટ્ય હોઈ ઉભય પરમાત્મા-

ના જ અવતાર—પરમાત્માની જ વિભૂતિ—છે. 'અવતાર'—નું આ તાત્પર્ય છે. અને તેથી શ્રીમદ્‌ભાગવતના અવતારકથનનો આરંભ પ્રથમ સ્કન્ધ તૃતીય અધ્યાયમાં

यस्यावयवसंस्थानैः कल्पितो लोकविस्तरः ।
तद्वै भगवतो रूपं विशुद्धं सत्त्वमूर्जितम् ॥

એમ ભગવાનના રૂપપ્રદર્શનથી થાય છે. અને ભાગવતના દ્વિતીય—સિદ્ધાન્ત—સ્કન્ધમાં સ્થૂલ અને સૂક્ષ્મ ધ્યાનાર્થે આરંભમાં જ 'મહાપુરુષ સંસ્થા'નું વર્ણન કર્યું છે. અને એ જ સ્કન્ધમાં ભગવાનના આદ્ય અવતાર તરીકે—

आद्योऽवतारः पुरुषः परस्य कालः स्वभावः सदसन्मनश्च ।
द्रव्यं विकारो गुण इन्द्रियाणि विराट् स्वराट् स्थास्नु चरिष्णु भूम्नः॥

—કાલ, સ્વભાવ, સદસત્ (માયા), મન, દ્રવ્ય, વિકાર, ગુણો, ઇન્દ્રિયો, વિરાટ્, સ્વરાટ્—અર્થાત્ વિવિધ વિશેષરૂપે અને સ્વસ્વરૂપે રાજમાન આ પરમાત્માનું શરીરભૂત વિશ્વ—સ્થાવર અને જંગમ કહ્યું છે. આ જોતાં ખરા ધ્યાનવિધિમાં આપણા શાસ્ત્રકારોનું શું તાત્પર્ય છે એ જણાઈ આવે છે. કાલથી માંડી સ્થાવર જંગમ સર્વ વિશ્વમાં પરમાત્માનો અવતાર છે એવી સમજણથી એમાં પરમાત્મબુદ્ધિ કરવાની છેઃ અને એ બુદ્ધિ ઊપજતાં 'કાલ' કહેતાં આ વિશ્વનો ઇતિહાસ કેવી ભવ્યતાથી ભરાઈ જાય છે! સ્થાવર જંગમ સર્વ પદાર્થો પરમાત્માનો જ અવતાર છે છતાં,—જેમ આખા સમુદ્ર ઉપર સૂર્યનો પ્રકાશ પથરાએલો હોય છે છતાં એનાં સપાટી કરતાં ઊંચે ચઢતાં મોજાં ઉપર એ પ્રકાશ ખાસ ચળકે છે તેમ—આ વિશ્વમાં પ્રભુ સભર ભર્યો છે છતાં અમુક સ્થળે, અમુક કાળે, અમુક જડ પદાર્થો, અને અમુક ચેતન વ્યક્તિઓમાં, એનું સવિશેષ દર્શન થાય છે. સાઠ ઘડીમાં પ્રભુ ક્યારે હોતો નથી? છતાં ઉષઃકાળે એનો સાક્ષાત્કાર કેવો થાય છે! બ્રહ્માંડના કયા રજકણમાં એ વસેલો નથી? છતાં સમુદ્ર કાંઠે કે ડુંગરની હારમાં એનું કેવું અસાધારણ દર્શન થાય છે! તેમ મનુષ્ય માત્રમાં—પાપી અને પામર સુદ્ધાંમાં—એ વસેલો છે, છતાં—રામ કૃષ્ણ ઝરથુસ્ત્ર મહાવીર બુદ્ધ જીસસ મહમ્મદ એ એની ખાસ વિભૂતિઓ છે. આ અવતારવાદનો—

यद्यद्विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।
तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोंऽशसम्भवम् ॥ ભ. ગીતા.

એ રહસ્યમન્ત્ર છે. મારા આ ખુલાસામાં ૨૭ અવતારવાદથી સત્ય સનાતન ધર્મના અવતારવાદનો—અને તેથી મ્હારો—ક્યાં ભેદ છે એ આપના સમજવામાં આવ્યું હશે.

શાસ્ત્રીજીએ ત્રીજી ચર્ચા **વર્ણાશ્રમધર્મ** સંબન્ધી કરી. આશ્રમ સંબન્ધી તો અત્યારે બહુ ચર્ચવા જેવો મતભેદ કોઈનો જ નથી, અને તેથી શાસ્ત્રીજી એ સંબન્ધી કાંઈ ન બોલ્યા એ સ્વાભાવિક છે. વર્ણ સંબન્ધી એમણે જે આગ્રહ બતાવ્યો એ વિષયમાં મારે થોડુંક કહેવાનું છે. પહેલી વાત તો એ કે હાલની જ્ઞાતિઓ અને પ્રાચીન વર્ણો એ વચ્ચે બહુ ભેદ છે. બીજી વાત તો એ કે વર્ણવ્યવસ્થા સનાતન ધર્મ સાથે જોડાએલી છે એમ એમનું કહેવું છે એ ખરૂ છે. પરંતુ એ સાથે એક ત્રીજી વાત એ પણ ખરી છે કે વસ્તુતઃ વર્ણવ્યવસ્થા એ સમાજશાસ્ત્ર (Sociology) નો પ્રશ્ન છે, ધર્મનો નથી. પુરુષસૂક્તમાં **ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत्** ઇત્યાદિ મન્ત્રમાં ચાર વર્ણનો ઉલ્લેખ છે ત્યાં એ ચાર વર્ણને એક એકથી ભિન્ન માનો જ એમ શ્રુતિ આજ્ઞા કરતી હોય એમ હું સમજતો નથી. ઋગ્વેદસંહિતા આવડો મ્હોટો ગ્રન્થ છે છતાં અન્ય સૂક્તમાં આ ચાર વર્ણના વિભાગનું પ્રતિપાદન કેમ નથી અને પુરુષસૂક્તમાં જ કેમ છે? પુરુષસૂક્તમાં એટલા માટે છે કે ચારે વર્ણ એક જ પરમાત્માના વિરાટ્ દેહનાં અંગભૂત છે એમ ભાવના કરવાનું શ્રુતિ ભગવતી ઉપદેશવા માગે છે. એ શ્રુતિનો પ્રાદુર્ભાવ થતા પહેલાં પ્રકૃતિ થકી જ સમાજમાં બ્રાહ્મણ ક્ષત્રિય વૈશ્ય અને શૂદ્ર એમ ચાર ભેદ પડેલા હતા, એનો અનુવાદ માત્ર કરીને એમાં એકતાની ભાવના કરવાનો એ શ્રુતિવચન વિધિ કરે છે એમ સમજવાનું છેઃ અર્થાત્ ભેદનું પ્રતિપાદન કરવાનું નહિ, પણ અભેદનું પ્રતિપાદન કરવાનું ત્યાં તાત્પર્ય છે,—જેમ શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતામાં '**स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम्**' એ વાક્યમાં સ્ત્રીઓ વૈશ્ય અને શૂદ્ર એમને જુદા રાખજો, ભેળવી દેશો નહિ એમ કહેવાનું તાત્પર્ય નથી, પણ પરમાત્માને સઘળાં સરખાં હોઈ એના ભજનથી સર્વ પરાગતિને પામે છે એમ કહેવાનું તાત્પર્ય છે, તે જ રીતે. તેમ સર્વ વર્ણને એક કરી નાંખો એમ પણ શ્રુતિ કહેતી નથી—એને એક 'sociological' સમાજશાસ્ત્રના પ્રશ્ન તરીકે બાજુ પર મૂકે છે. વેદમાં જેમ તાર કે વીજળી શોધવા જવું એ અસ્થાને છે તેમ સમાજશાસ્ત્રની રચના શોધવી એ પણ અસ્થાને છે. ધર્મ અન્ય શાસ્ત્રમાં કાંઈ પણ ફેરફાર કર્યા વગર માત્ર દૃષ્ટિ જ આપે છેઃ એ દૃષ્ટિ તે અભેદની દૃષ્ટિ, અને એ જ દૃષ્ટિનો પુરુષસૂક્તમાં બોધ છે. હવે જે આપણા ઋષિમુનિઓના સમાજશાસ્ત્રમાં ચાર વર્ણની વ્યવસ્થા ઉપદેશી છે એ આપણા સનાતન ધર્મની સાથે ભળી છે એ ખરૂં, પણ તે હમેશાં એક ને એક રૂપે રહી નથી. તો પણ એમાં જનમંડળના જે ચાર મ્હોટા ભાગ પાડ્યા છે, અને તે મૂળ ગુણ કર્મ પ્રમાણે પડેલા

છતાં પછીથી જન્મ પ્રમાણે ચલાવ્યા છે, તેમાં સમાજના સંરક્ષણની અને સંવર્ધનની મ્હોટી કારીગરી સમાએલી મને લાગે છે. એ વ્યવસ્થાનું ખરૂં ડહાપણ આ યદ્ધ દરમિઆન મ્હારાથી બરાબર સમજાયું: વર્ણધર્મની દરેક વ્યક્તિની ઇચ્છાનુસાર પસંદગી કરવા દેવાથી પરિણામ એ આવે છે કે આખો દેશ કેટલીક વાર એક જ સૂરે ચઢી જાય છે: બૌદ્ધ યુગમાં આપણો દેશ વૈરાગ્યરૂપી બ્રાહ્મણત્વને સૂરે ચઢી ગયો હતો: વર્તમાન યુગમાં લગભગ યૂરોપ અને અમેરિકા વૈશ્યસૂરે ચઢી ગયાં છે; જર્મનિ—ખાસ કરીને પ્રશીઆ—ક્ષત્રિયસૂરે ચઢી ગયું છે. ત્યાંના બ્રાહ્મણો—પ્રોફેસરો—પણ દ્રોણાચાર્યની રીતે બ્રાહ્મણત્વમાંથી ચળી ક્ષત્રિયત્વને શરણે થઈ ગયા છેઃ અને લાંબો સમય વૈશ્યવૃત્તિ સેવીને અત્યારે ઇંગ્લંડે પણ ‘conscription’ યાને સમસ્ત પ્રજાવ્યાપક ક્ષત્રિય ધર્મનો અંગીકાર કર્યો છે. કોઈ પણ પ્રજા કોઈ પણ કાળે એક જ ધૂને ચઢી જાય એ ઠીક છે? ‘ફ્રી ટ્રેઇડ’—યાને અપ્રતિબદ્ધ સ્વેચ્છાનુસાર વ્હેપાર—ના ઘણા લાભ છે, તેમાં મ્હોટામાં મ્હોટો લાભ એ છે કે જે દેશ કાળ મનુષ્ય જે ઉદ્યોગને યોગ્ય હોય તે તે કરેઃ એમાં રાજ્ય કે કોઈ વચમાં આવે નહિ, અને સ્વતન્ત્રતાનો સિદ્ધાન્ત જળવાય. પણ ‘ફ્રી ટ્રેઇડ’ પ્રજાસમષ્ટિની દૃષ્ટિથી જોતાં હિતકારી નથીઃ ઇંગ્લંડે એના અનુસરણમાં ખેતી ગુમાવી અને ઘણા જરૂરી ધંધા જર્મનિના હાથમાં જવા દીધા. અત્યારે એ આર્થિક નીતિની ભૂલ સમજાય છે, અને પ્રજાસમસ્તના હિત ખાતર રાજ્યે વચમાં પડીને સર્વ જાતના ધંધાઓ કેળવાય એવી યોજના કરવી જોઈએ એમ મનાય છે. તે જ પ્રમાણે, કેવળ દરેક વ્યક્તિની સ્વતન્ત્રતા અને ન્યાય વિચારીને જ સમાજ ચાલવા દેવો હોય તો વર્ણવ્યવસ્થા ન જોઈએ; પણ જન સમસ્તના હિતની દૃષ્ટિએ જ વિચાર કરવો હોય—હિતની આગળ ન્યાય અને સ્વાતન્ત્ર્યનાં તત્ત્વને નમાવવાં હોય—તો વર્ણવ્યવસ્થા આવશ્યક છેઃ પ્રજાને બ્રાહ્મણ, ક્ષત્રિય, વૈશ્ય, અને શૂદ્ર ચારે વર્ણની જરૂર છે, અને તેથી કોઈ કોઈમાં લોપ પામી ન જાય તે માટે જન્માનુસાર વર્ણભેદનો નિયમ રાખવાની આવશ્યકતા છે. પણ તે જનતાના હિત ખાતર. જ્યાં જનતાનું હિત જ સચવાતું ન હોય —જેમકે હાલની નાતજાતોની સ્થિતિમાં—ત્યાં સનાતન ધર્મને નામે ખોટા વર્ણભેદ માટે આગ્રહ ધરાવવો એ મને યોગ્ય લાગતું નથી.

સનાતન ધર્મમાં ચોથું તત્ત્વ શાસ્ત્રીજીએ શ્રાદ્ધનું બતાવ્યું. એની ઇષ્ટતાના સંબન્ધમાં પણ હું એમની જોડે મળું છું. પણ પિતૃઓને આપેલા પિંડ એમને પહોંચે છે કે નહિ એ પ્રશ્ન શ્રાદ્ધના વિષયમાં તાત્ત્વિક નથી. શ્રાદ્ધ જે શ્રદ્ધામાંથી ઉત્પન્ન થાય છે—પર જીવન છે અને આપણાં વ્હાલાં

સગાં સંબન્ધીઓ દેખાતાં બંધ થયાં એટલે લુપ્ત થઈ જતાં નથી પણ પરજીવનમાં રહે છે એવી જે શ્રદ્ધામાંથી ઉત્પન્ન થાય છે—એ શ્રદ્ધા જ એનું ખરું તત્ત્વ છે. બીજું—સનાતન હિન્દુ ધર્મનો શ્રાદ્ધવિષયક વિધિ જોશો તો તેમાં એક મનોહર વસ્તુ આપને એ જોવામાં આવશે કે એની ક્રિયા આનન્દ આનન્દથી જ ભરપૂર છે. જીવ મૃત્યુ પામ્યો એટલે કુટુમ્બથી વિખૂટો પડી ગયો છે કે નષ્ટ થઈ ગયો છે એવી શોકની સમજણ જ એમાં નથી. એ જીવ હમેશાં પાછળનાંની સાથે, એમની વચમાં જ વસે છે, કુટુમ્બનાં સુખ દુઃખના પ્રસંગોમાં એ ભાગ લે છે, અને છતાં એ એક ભૂત પ્રેત તરીકે નહિ પણ દેવ રૂપે—એવી શ્રદ્ધા છે. એ શ્રદ્ધા જંગલી નથી પણ પ્રાચીનકાળમાં રોમન વગેરે ઘણી મહાન પ્રજાઓ એ ધરાવતી હતી એમ ઇતિહાસ ઉપરથી જણાય છે. શ્રદ્ધાથી પ્રેરાઈ જાપાને રૂશિયા સાથેના યુદ્ધમાં કેવાં વીર કૃત્યો કર્યાં હતાં એ તમે જાણો છો.

આ પ્રમાણે સનાતન ધર્મ સંબન્ધી મારી વિચારપદ્ધતિ. કદાચ તમારી જુદી હશે, તથાપિ એ ધર્મનાં તત્ત્વ શાં શાં છે એમાં મારી તમારી સાથે ઘણે ભાગે એકતા છે—એટલું તો તમને જણાયું જ હશે. છતાં, આ 'સમસ્ત હિન્દુ સનાતન ધર્મસભા'ના આપના સેક્રેટરીએ બાંધેલા લક્ષણમાં હું પ્રવેશ કરવા ઇચ્છતો નથી.

છેવટે, હું આપને એક હકીકત કહેવા માગું છું. આપમાંના ઘણાનું એવું માનવું જણાય છે કે વડોદરાના નરેશ શ્રીમત સયાજીરાવ ગાયકવાડ સનાતન હિન્દુ ધર્મના ઉચ્છેદક છે. પણ આપ જાણીને આશ્ચર્ય પામશો કે આપ જેને ઉચ્છેદક માનો છો તે જ નૃપતિએ મારી પાસે હિન્દુ ધર્મનાં સનાતન તત્ત્વો વિષે હમણાં એક બાળપોથી તૈયાર કરાવી છે અને એ એમની ફરજિયાત પ્રાથમિક શિક્ષણની શાળાઓમાં ચાલવાની છે. એ નૃપતિની આજ્ઞાને અનુવર્તતા એમના અમલદારોને પણ સનાતન ધર્મ માટે કેટલી લાગણી છે એ આપને આટલા ઉપરથી જણાશે કે—મારા પુસ્તક સંબન્ધી કમિટિએ મને ભલામણ કરી છે કે 'સન્ધ્યા પૂજા અને શ્રાદ્ધના વિષય એમાં દાખલ કરવા.' વસ્તુતઃ એ વિષયો એમાં હતા જ—તેમાં પહેલા બે તો બહુ સ્પષ્ટ રીતે—છતાં એ તરફ એમની દૃષ્ટિ ગએલી નહિ અને તેથી તેઓએ એ પ્રમાણે લખ્યું. પરંતુ આમાંથી હું આપને જણાવવા એ માગું છું કે હિન્દુ ધર્મના કેવા કેવા વિષયો ઉપર પણ એમનું લક્ષ રહે છે. આટલી હકીકત એ નરેશને અન્યાય ન થાય તે માટે—સામાન્ય મનુષ્યને જેમ ન્યાયનો હક છે તેમ નરેશને પણ છે તેથી—જાહેર કરું છું.

[વસન્ત, શ્રાવણ સં. ૧૯૭૩]

૪

અહિંસાધર્મ*

બ્હેનો અને બન્ધુઓ:—

આપે મને આ મેળાવડાનું પ્રમુખપદ આપીને હિન્દુ ધર્મના—બલ્કે મનુષ્ય ધર્મના—એક અમૂલ્ય તત્ત્વ ઉપર બે શબ્દો બોલવાનો મને પ્રસંગ આપ્યો છે તે માટે હું આપનો આભાર માનું છું.

જીવદયાએ ખરી 'સ્વદેશી' પ્રવૃત્તિ, અને એની મહત્તા

આપને યાદ હશે કે થોડાક માસ ઉપર કૅનેડાના પ્રતિનિધિ **સર રૉબર્ટ બૉર્ડન વૅાર કૉન્ફરન્સમાં** ભાગ લઈ કૅનેડા પાછા ગયા, અને ત્યાં એમના બન્ધુઓને પોતાના કાર્યની હકીકત નિવેદન કરી તેમાં હિન્દુસ્થાનના હક વિષે બોલતાં એક વાત એમણે એ જણાવી હતી કે હિન્દુસ્થાનનો સુધારો પશ્ચિમના સુધારા કરતાં વધારે પ્રાચીન છે, પશ્ચિમના સુધારાથી જુદો છે પણ તે ઊતરતો નથી જ, અને કેટલીક બાબતમાં તો ચઢીઆતી ભૂમિકાનો છે એમ પણ કહેવાય. આ વચન વાંચી ઘણાને હિન્દુસ્થાનનું ગગનભેદી તત્ત્વદર્શન આ પ્રશંસાના પાત્ર તરીકે ઉપસ્થિત થયું હશે. પણ એ તત્ત્વદર્શનમાં કોઈ એક તત્ત્વ હિન્દુસ્થાનનું ખાસ લક્ષણભૂત હોય તો તે જીવદયા છે. આ જગત્ માયા છે, અને બ્રહ્મ એ જ સર્વમાં અનુસ્યૂત સત્ય પદાર્થ છે ઇત્યાદિ વેદાન્તનો સિદ્ધાન્ત પરમ ગંભીર છે, પણ એને મળતો સિદ્ધાન્ત પ્રતિપાદન કરનારા પશ્ચિમમાં પણ કેટલાક તત્ત્વવેત્તાઓ થએલા જોવામાં આવશે. પણ જે એક સિદ્ધાન્ત હિન્દુસ્થાનની મ્હોટી પ્રજાને પૃથ્વીની અન્ય સર્વ પ્રજા કરતાં એકદમ જુદી અને ઉચ્ચતર જનસંસ્કૃતિએ પહોંચેલી તરીકે આંકી આપે છે તે એનો **જીવદયાનો** સિદ્ધાન્ત છે. તો હું આજની આપણી પ્રવૃત્તિને ખાસ 'સ્વદેશી' પ્રવૃત્તિ કહું તો એમાં અતિશયોક્તિ છે? કદાચ બીજી મ્હોટી અને બહુ-અવાજી પ્રવૃત્તિની સરખામણીમાં આપણી આ જીવદયાની પ્રવૃત્તિને કોઈ કંગાળ અને દયામણી લેખતા હશે, પણ વસ્તુતઃ જોતાં સંખ્યા કદ કે અવાજની મ્હોટાઈને જ મ્હોટાઈ માનવી એ એક મનુષ્યસ્વભાવસુલભ દૃષ્ટિદોષ છે. પ્રભુ શું વીજળી કાટકા અને ધરતીકંપમાં જ પ્રત્યક્ષ થાય છે? મનુષ્યના અન્તરાત્માનો 'the still small

* તા. ૨૦-૧૦-૧૯૧૭ શનિવારના રોજ ભરૂચ મુકામે ભરવામાં આવેલી "શ્રી દ્વિતીય જીવદયા કૉન્ફરન્સ" ના પ્રમુખપદેથી આપેલું ભાષણ.

voice'—શાન્ત અને ન્હાનકડો અવાજ—તે શું એનો જ શબ્દ નથી? અને જો તત્ત્વવેત્તાઓ કહે છે તેમ, આ બાહ્ય સૃષ્ટિની વ્યવસ્થા અને એ વ્યવસ્થામાં ભંગ કરતાં દેખાતાં પણ વસ્તુતઃ એ જ વ્યવસ્થાનાં સ્થાપક વીજળી કાટકા અને ધરતીકંપ—એમાં જે પ્રભુદર્શન થાય છે તે કરતાં પણ આપણા અન્તરમાં વસતી ચૈતન્યની ભાવનામાં એ વધારે ઉચ્ચ અને નિકટ રૂપે થાય છે, તો આ બે દિવસ નર્મદાતીરે ભૃગુકચ્છતીર્થે થવાની પ્રવૃત્તિઓ દેશમાં ચાલતી બીજી ઘણી પ્રવૃત્તિઓ કરતાં ઉચ્ચતર અને વધારે ઉમદા છે. પણ હું એમ તારતમ્યનો આંકો નહિ દોરૂં. પ્રભુને બાહ્ય અને આન્તર સર્વ સરખાં છે, વિશ્વ એક અખંડાકાર છે—જેમાં ધર્મ ગૃહ અર્થ રાજ્ય અને સાહિત્ય સર્વ એક બીજા સાથે ગૂંથાએલાં છે, તથાપિ એટલો ભેદ—તારતમ્ય નહિ, પણ ભેદ—દર્શાવવામાં હરકત નથી કે અમુક પ્રવૃત્તિઓ વધારે ગાજે છે, પણ તે આપણા જીવનના સ્થૂલ ભાગને વધારે સ્પર્શે છે. આ પ્રવૃત્તિનો સ્વર ઝીણો છે, પણ તે આપણી દૃષ્ટિને ઉજાળે છે અને આપણા હૃદયને પલાળે છે. જીવદયાની પ્રવૃત્તિને એના સાંકડા અર્થમાં ન સમજતાં, એનો પરિપૂર્ણ અર્થ કરી, આપણા આત્માના ઉત્સંગમાં વસાવીએ તો તે આપણા આખા જીવનને અલૌકિક ઉચ્ચતા અને ઉદારતા આપવા સમર્થ થશે. અને જો કે પ્રકૃત પ્રસંગ માટે આપણે એ મહાન શબ્દને એના સંકુચિત અર્થમાં જ લઇને આપણી બાહ્ય પ્રવૃત્તિનુ ચિત્રાલેખન કરવાનું છે, તથાપિ એ સાંકડો અર્થ તે વિશાળ અર્થમાંથી જ જામીને—nebulaમાંથી એકાદ ગ્રહ કે તારો બંધાય એમ બંધાઇને—થયો છે એટલું સ્મરણમાં રાખીશું, તો જીવદયા એ માત્ર આજકાલ પળાતો ખોડાં ઢોરને સંગ્રહવાનો પાંજરાપોળનો જ ધર્મ નથી, પણ એ ધર્મ છે, એ ધર્મનો સુધારો છે, અને એ ધર્મનો વિસ્તાર છે એમ સહજ સમજાયા વિના રહેશે નહિ.

આ સાંકડા અર્થમાં જીવદયાને અંગે બે મ્હોટા પ્રશ્નો આવેલા છેઃ 'Vegetarianism' યાને ધાન્યૈક આહાર; અને બીજો, પશુ–પખી–કીટાદિકના જીવનનું સર્વથા રક્ષણ, અર્થાત્ એ જીવનું યજ્ઞયાગાદિકમાં બલિદાન નહિ, અને એમનું જીવન બચાવવા તથા સુખી કરવા માટે પાંજરાપોળ વગેરે વિવિધ જાતના યત્નો. હવે આ બે પ્રશ્નોને કાંઇક છૂટા અને કાંઇક એકઠા રાખીને એનો વિચાર કરીશું.

'Vegetarianism' યાને વનસ્પતિનો જ ખોરાક રાખવો એ મતના અનુયાયીઓ પશ્ચિમમાં હાલમાં કેટલાંક વર્ષોથી થવા લાગ્યા છે,

વનસ્પતિના ખોરાક માટે ખરી દલીલ— નૈતિક

અને યૂરોપ—અમેરિકામાં એ મતના લોકોનાં ઘણાં મંડળ સ્થપાયાં છે, તેઓ તરફથી એ જાતનો જ ખોરાક મનુષ્યને લાભકારી છે એમ બતાવનારાં પુસ્તકો બહાર પાડવામાં આવે છે, ભાષણો અપાય છે, અને વનસ્પતિનો ખોરાક જે પશ્ચિમના દેશોમાં મેળવવો કઠણ પડે છે એ સ્હેલાઈથી મળી શકે તે માટે જોઈતી દુકાનો, રેસ્ટોરાં અને હોટેલોની સગવડ કરવામાં આવે છે. વનસ્પતિના આહાર માટે એ મંડળ તરફથી જે દલીલ રજુ કરવામાં આવે છે તેમાં ઘણે ભાગે એ આહારથી તંદુરસ્તીને થતું નુકસાન અને આર્થિક દૃષ્ટિએ કિંમતી એવી પશુસમૃદ્ધિનો વિનાશ એ બે બાબત ઉપર ખાસ ભાર મૂકવામાં આવે છે. કહે છે કે કૅન્સર વગેરે કેટલાક રોગો માંસાહારમાં આવતા ઝીણા જન્તુઓથી ઉત્પન્ન થાય છે; અને માંસાહારથી શૌર્ય આવે છે એ દલીલનો પણ ઉલટાં ઉદાહરણો આપીને—માંસાહાર છતાં બાયલાપણું વા નિર્બળતા, અને ધાન્યાહાર છતાં શૌર્ય વા બળ એવા મનુષ્ય વ્યક્તિના, પ્રજાના, અને મનુષ્યેતર પ્રાણીઓના દાખલા ટાંકીને ઉત્તર દેવામાં આવે છે. વળી આર્થિક હિતની દૃષ્ટિએ જોઇએ તો પશુના વિનાશથી ખેતીના કામમાં પણ ઘણું નુકસાન થાય છે એ સ્પષ્ટ છે. આ સામે માંસાહારી પક્ષ તરફથી એમ દલીલ થશે કે માંસાહારથી રોગ ગમે તે થવાનો સંભવ હોય, પણ એના નિવારક વા પ્રતિકારક ઉપાયોથી અથવા તો એ રોગ થતાં છતાં અન્ય લાભ વા અનુકૂળતાના બળથી પશ્ચિમમાં માંસાહારી લોક પણ લાંબો વખત જીવી શકે છે; અને પશુના માંસાહારથી ખેતીને નુકસાન થાય છે એ કબૂલ કરીએ તો પણ એ દલીલ મત્સ્યાહારને લાગુ પડતી નથી, બલ્કે મત્સ્યાહાર ખેતી ઉપરનો આહારનો બોજો કમી કરે છે. હવે આ બે પક્ષની તુલના કરતાં, મારૂં એમ કહેવું નથી કે પહેલા કરતાં આ બીજો પક્ષ વધારે મજબૂત છે. ધાન્યાહારી માંસાહારીની પૂર્વોક્ત દલીલનો બહુ સારી રીતે ઉત્તર વાળી શકે કે—નિવારક કે પ્રતિકારક ઉપાયોથી એક અનર્થ અટકાવી કે ઘટાડી શકાય તેથી કાંઈએ અનર્થની અનર્થતા ઘટતી નથી. જેમકે બાળવિવાહ છતાં ચિન્તાના અને વિદ્યાપરિશ્રમના અભાવે કદાચ આપણા પૂર્વજો શારીરિક સ્વસ્થતા આપણા કરતાં વધારે સારી ભોગવતા હશે, પણ તેથી બાળવિવાહ અનિષ્ટ છે એ સિદ્ધાન્તને બાધ આવતો નથી; તે જ પ્રમાણે આર્થિક દૃષ્ટિએ જોઈએ તો પશુની ખોટને લીધે ખેતી બગડે અને મોંઘી થાય, એટલું જ નહિ, પણ મત્સ્યાહારથી ખેતી ઉપરથી ઘટાડાતો બોજો એ ખેતીના જ વિકાસમાં

હાનિકારક છે—આમ માંસાહારની અનિષ્ટતા શારીરિક અને આર્થિક બંને દૃષ્ટિએ સ્થાપી શકાય એમ છે. અને શરીર અને ધન એને જીવનસુખનાં પરમ સાધન માનનાર મનુષ્યને—ખાસ કરીને પશ્ચિમની પ્રજાને—માંસાહારમાંથી નિવારવા માટે એ દલીલો ઉપયોગી છે. અને હું ધારૂં છું કે આ પરિષદ્‌માં ઘણા વક્તાઓ તરફથી એ પ્રકારનું અજવાળું નાંખવામાં આવશે. તો પણ મને લાગે છે કે આ સ્વાર્થની દલીલ કરતાં વધારે ઉચ્ચ—કર્તવ્યની—દલીલના આપણે **મનુષ્ય તરીકે**, અધિકારી છીએ. અને હું તો સ્પષ્ટ કહું છું કે—મનુષ્યના મનુષ્ય તરીકેના અધિકારનો પ્રશ્ન હું દાક્તર અને અર્થશાસ્ત્રીને સોંપી દેવા રાજી નથી. તેઓની મદદ—સાચી મદદ—સ્વીકારવા આપણે તૈયાર રહીશું, પણ તે કરતાં અધિક નહિ. કર્તવ્ય સાથે સુખ જોડાતું હોય—અને દયાળુ પ્રભુના રાજ્યમાં એમ હોય એમાં નવાઈ નહિ—તો એ સુખ કર્તવ્યની પાછળ પાછળ ભલે આવે, પણ સુખના હેતુથી કર્તવ્યને કર્તવ્ય તરીકે આપણે માનીશું નહિ જ. એ જ ન્યાયે આપણે ‘Vegetarianism’ યાને ધાન્યૈક આહારને—શારીરિક અને આર્થિક લાભહાનિથી સ્વતન્ત્ર, મનુષ્ય તરીકેના આપણા કાર્ય તરીકે—લેખીશું.

આપણા મંડળના અંગ્રેજી નામમાં જ, આ દૃષ્ટિબિન્દુ રહેલું નથી? ‘Humanity’ જીવદયા—(જે ઉપરથી ‘Humanitarian’ શબ્દ થયો છે) એ જ ખરૂં મનુષ્યત્વ છે એમ એ શબ્દ જાહેર કરે છે. આનો સમાનાર્થક આપણો સંસ્કૃત શબ્દ ‘**भूतदया**’ છે; અને વસ્તુ ‘**થઈ**’ (**भूत**), એટલાથી જ એનો દયા ઉપર અધિકાર સિદ્ધ થઈ જાય છે એમ એ શબ્દ સૂચન કરે છે. પણ માંસાહારીઓ આ દૃષ્ટિ સામે બે દલીલ લાવશેઃ એક તો એ કે મનુષ્ય મનુષ્ય પ્રત્યે દયા ધરાવવા બંધાએલો છે. પણ જનસમાજની બહાર નીચલા પ્રાણીઓ પ્રત્યે એ કર્તવ્ય શી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે? પણ આ પ્રશ્નના અન્તરૂમાં ખોટી કર્તવ્ય-મીમાંસા રહેલી છે. મનુષ્ય સામાજિક પ્રાણી છે, પણ તે કરતાં બહુ અધિક છે. એનાં સઘળાં કર્તવ્યો કરાર (Social contract)થી જ ઉત્પન્ન થતાં નથીઃ કર્તવ્યની ભાવના એ બજારૂ સોદામાંથી ઉત્પન્ન થએલી નથી, બલ્કે બજારૂ સોદાની પવિત્રતા પણ કર્તવ્યભાવનામાંથી જ આવે છે. વળી, મનુષ્યને જનસમાજના અવયવ તરીકે જ કર્તવ્યભાવના ઉત્પન્ન થતી હોય તો જે જનસમાજ અર્થાત્ ‘રાષ્ટ્ર’નો એ અવયવ હોય તે રાષ્ટ્રની બહાર એના કર્તવ્યનો પ્રદેશ વિસ્તરી શકે જ નહિ. અને જો સઘળાં રાષ્ટ્રો મળી એક મનુષ્યસમાજ થાય છે, અને એ એકતામાંથી

મનુષ્યજાતિ પ્રત્યે કર્તવ્ય ઉત્પન્ન થાય છે—એમ કહેવામાં આવે, તો જે મનુષ્યવર્ગ મનુષ્યજાતિના ઉત્કર્ષમાં નહિ જેવો ભાગ લે છે—જેમકે આફ્રિકાના જંગલી લોક—તેઓ પ્રત્યે મનુષ્યનાં મનુષ્ય તરીકે કર્તવ્યો ઉત્પન્ન થાય જ નહિ! (જર્મનો જર્મન "State'—રાષ્ટ્ર—બહાર પોતાને કાંઈ પણ નૈતિક બન્ધન હોય એમ માનતા નથી એમના જેવી એ દલીલ ગણાય). વસ્તુતઃ આ સઘળું વિશ્વ એક છે, એના સઘળા પદાર્થો એકઠા વસે છે. એક બીજા સાથે સંધાએલા—ગૂંથાએલા છે, અને એક જ રચનાનાં સર્વે અંગો છેઃ એ વિશ્વદૃષ્ટિથી જોતાં, મનુષ્યને મનુષ્યનાં, મનુષ્યજાતિ કરતાં બહુ મ્હોટા વિશ્વના અંગમાં, કર્તવ્ય રહેલાં છે. અને તેથી, હલકાં પ્રાણીઓનું રક્ષણ કરવું—અર્થાત્ એમની હિંસા ન કરવી, એમનાં દુઃખમાં 'અનુકમ્પા' કરવી—અર્થાત્ એ થરથરે તે સાથે આપણે પણ થરથરવું—અને યથાશક્તિ એમને સુખી કરવાં એ આપણું કર્તવ્ય છે, મનુષ્ય તરીકેનું કર્તવ્ય છે, કારણકે આપણે સ્વાર્થ કરતાં ઊંચી દૃષ્ટિએ જોઈ કાર્યાકાર્યનું મનન કરી શકીએ એવાં પ્રાણીઓ છીએ.

શોકની વાત છે, પણ તે આશ્ચર્યની વાત નથી કે 'સર્વભૂતાનુકમ્પા' એ મનુષ્યનો અસાધારણ ધર્મ—મનુષ્યનો મનુષ્યત્વમાંથી ઉત્પન્ન થતો ધર્મ—હોવા છતાં, મનુષ્ય એના આદિકાળથી એ ધર્મનું દર્શન પામી શક્યો નથી. મનુષ્ય જેમ જેમ સુધારાની ઊંચી ભૂમિકાએ ચઢતો જાય છે તેમ તેમ એ પોતાના અન્તરનાં પડ ઉકેલતો જાય છે, અને પોતાનું મનુષ્યત્વ વધારે ને વધારે અનુભવતો જાય છે—Civilisation (જનસંસ્કૃતિ)નો વિકાસ એ 'Psychology'—(માનસદૃષ્ટિ)ના વિકાસની સાથે સાથે જ ચાલે છે. સુધારાના આદિ યુગમાં સર્વ પ્રજામાં માંસાહાર અને માંસ વડે દેવતારાધન થતાં એ સુપ્રસિદ્ધ છે. આપણા દેશમાં આ વિષયમાં પૂર્વે શી સ્થિતિ હતી અને એમાંથી વર્તમાન સ્થિતિ શી રીતે નિષ્પન્ન થઈ એ જાણવા જેવું છે. એ યથાર્થ રીતે જાણવા—સમજવાથી બ્રાહ્મણો અને જૈનો વચ્ચેનો કહેવાતો મતભેદ અને આચારભેદ યથાર્થ સ્વરૂપે સમજવામાં આવશે, અને દુરાગ્રહ અને મિથ્યાગ્રહ મટી આખી હિન્દુ પ્રજા એકરસ જીવન—હાલ ઘણી રીતે એ એકરસ છે, પણ સર્વથા એકરસ જીવન—અનુભવશે, અને પાંજરાપોળ વગેરે કેટલીક સંસ્થાઓ જે અત્યારે જૈનોને ઘણે ભાગે એક હાથે ચલાવવી પડે છે તે ચલાવવામાં સમસ્ત હિન્દુ પ્રજા* ટેકો દેશે.

* આખી હિન્દી પ્રજા—એટલે હિન્દનિવાસી પ્રજાની આ કાર્યમાં સહાયતા માગું છું એ હું આ ભાષણને અન્તે જણાવીશ.

ત્યારે હવે પ્રાચીન ભારત ઉપર દૃષ્ટિ નાખીએ. એનો ઇતિહાસ રચવા જતાં ઇતિહાસકારને સ્વાભાવિક કલ્પના એ સૂઝે કે એના પ્રાચીન ગ્રન્થ લેવા, એને કાલક્રમમાં ગોઠવવા, અને એ ગ્રન્થોના પૌર્વાપર્ય પ્રમાણે એમાં વર્ણવેલી વસ્તુસ્થિતિનું પૌર્વાપર્ય માનવું. પણ પ્રાચીન ભારતના ઇતિહાસકારને આ સરલ માર્ગ ખોટાં અનુમાન ઉપર ઉતારે છે. એ ઇતિહાસકારની મ્હોટી વિષમતા એ છે કે—કેટલીક વાર પાછળના ગ્રન્થોમાં વર્ણવેલી સ્થિતિ પૂર્વના ગ્રન્થો કરતાં પણ પૂર્વતર હોય છે, અમુક ગ્રન્થમાં સ્વસમયનું ચિત્ર પણ કેટલીકવાર હોતું નથી, અમુક રિવાજ બંધ થઈ ગયા છતાં પણ પુસ્તકમાં રહે છે, એક જ ગ્રન્થમાં એક બીજાથી ઉલટાં પ્રતિપાદનો પણ જોવામાં આવે છે. આ વિષમતા નીપજવાનાં ઘણાં કારણો છેઃ હિન્દુસ્થાન મ્હોટો દેશ હોઈ એમાં ઊંચી નીચી ભૂમિકાનો સુધારો એકી વખતે જુદા જુદા ભાગમાં પ્રવર્ત્યો છે; આર્ય અને અનાર્ય બંને લોકોને એક જનતામાં સંગ્રહવાની જરૂર પડતાં, એક જ સ્મૃતિગ્રન્થમાં બંનેના રીતરિવાજો સંગ્રહવા પડ્યા છે; વળી એક જ ગોત્ર યા શાખાના રીતરિવાજ હમેશાં એકના એક રહ્યા નથી; રીતરિવાજ બદલાયા છતાં મૂળ સૂત્ર કાયમ રહ્યાં છે, વા જૂના સૂત્ર ભેગાં નવાં સૂત્ર મૂકાયાં છે, અને સ્વાધ્યાય માટે એક શાખાનાં સૂત્ર સ્વીકારનારનો અન્ય સ્મૃતિ પ્રમાણે આચાર ચાલ્યો છે. આટલી મુશીબત છતાં, ઇતિહાસકાર શાન્તિથી, ધીરજથી, વિશાળ અવલોકનથી, અને નિષ્પક્ષપાત—સત્યૈકનિષ્ઠ—દૃષ્ટિથી નિર્ણય ઉપર આવવા યત્ન કરે તો તે યત્ન થોડો ઘણો પણ સફળ થાય એવો છે.

ઇતિહાસ

સૌને સુવિદિત છે કે પ્રાચીન ભારત ઉપર પડતો પરમ પ્રકાશ ઋગ્વેદમન્ત્રનાં વેરાતાં કિરણોનો છે. એ તે વખતની સ્થિતિ આપણા પ્રશ્ન પરત્વે આહારમાં અને દેવતારાધનમાં મિશ્ર પ્રકારની દેખાડે છે. અગણિત સૂક્તોમાં દેવને દૂધ અને ઘીની આહુતિઓ અપાય છે. પણ થોડેક સ્થળે માંસનું બલિદાન પણ વાંચીએ છીએ. ગાયને માટે એક 'अघ्न्या' શબ્દ છે જેનો ધાત્વર્થ 'હનન કરવા યોગ્ય નહિ' એવો થાય છે. પણ એમાં રહેલો નિષેધ જ એનાથી ઉલટી સ્થિતિ કોઈ કોઈ સ્થળે પ્રવર્તતી હશે એમ પણ સાક્ષી પૂરે છે. પૂર્વે ગવાલંભ થતો એ આપણે અનેક પ્રમાણથી જાણીએ છીએ, અને એ જ સ્થિતિનું સ્મરણ ત્યાર પછી ઘણે કાળે કાલિદાસ આપણને 'મેઘદૂત' માં ચર્મણ્વતી (ચંબલ) નદીને 'रन्तिदेवस्य कीर्तिम्' કહીને આપે છે. વેદના બ્રાહ્મણભાગમાં પશુયાગ એવા વિગતવાર વર્ણવાતા

જોઈએ છીએ કે એ વાક્યોનો અન્ય અર્થ કલ્પી એના અસ્તિત્વ ઉપર ઢાંકપીછોડો નાંખવો શક્ય નથી. પણ તે સાથે એ પણ પ્રત્યક્ષ છે કે આ સમયમાં ઋગ્વેદસંહિતાના સમયની હિન્દુસ્થાનની વિવિધ પ્રજામાંથી ધાન્યાહારી વર્ગ ધીમે ધીમે પ્રબળ થતો જતો હતો, અને ઐતરેય બ્રાહ્મણમાં જેમ એક તરફ પ્રાચીન હરિશ્ચન્દ્ર રાજાના પુત્ર રોહિતનું અને એને સ્થાને શુનઃશેપનું, બલિદાન આપવાની કથા—એ બ્રાહ્મણ કરતાં બહુ વધારે પ્રાચીન કથા—નોંધાએલી છે, તેમ બીજી તરફ એ કથાના વર્ણનની ઢબમાં જ એ જાતનાં બલિદાનની નિન્દા સૂચવાય છે. અને એ જ ગ્રન્થમાં બીજે સ્થળે પશુહોમમાંથી કાલક્રમે ધાન્ય હોમ શી રીતે પ્રકટ થયો એની હકીકત આપી છે. એ બ્રાહ્મણ કહે છે—

पुरुषं वै देवाः पशुमालभन्त तस्मादालब्धान्मेध उदक्रामत्। सोऽश्वं प्राविशत् तस्मादश्वो मेध्योऽभवत्................। तेऽश्वमालभन्त......स गां प्राविशत् तस्माद्गौर्मेध्योऽभवत्। तेऽगामालभन्त......सोऽविं प्राविशत् तस्मादविर्मेध्योऽभवत्। तेऽविमालभन्त...सोऽजं प्राविशत् तस्मादजोमेध्योऽभवत्। तेऽजमालभन्त...सोऽजादालब्धादुदक्रामत् स इमां (पृथिवीं) प्राविशत् तस्मादियं मेध्याभवत्। तमस्यामन्वगच्छन् सोऽनुगतो व्रीहिरभवत्। एत एत उत्क्रान्तमेधा अमेध्याः पशवस्तस्मादेतेषां नाश्नीयात्।

स वा एष पशुरेवालभ्यते यत् पुरोळाशः। तस्य यानि किंशारूणि तानि रोमाणि। ये तुषाः सा त्वग्। ये फलीकरणास्तदसृक्। यत्पिष्टं किक्नसास्तन्मांसम्। यत्किंचित्कं सारं तदस्थि। सर्वेषां वा एष पशूनां मेधेन यजते यः पुरोळाशेन यजते।

અર્થાત્, પ્રથમ પુરુષમેધ થતો, એમાંથી યજ્ઞનું તત્ત્વ ઊડી જઈને ક્રમવાર અશ્વમેધ, ગોમેધ, અવિમેધ, અને અજમેધ થયા. આખરે મેધ (યજ્ઞતત્ત્વ) પૃથ્વીમાં દાખલ થયો અને એમાંથી ધાન્યમાં આવ્યો: ધાન્ય-ડાંગર—એ એનાં છોડાં છૂંછાં વગેરે લેતાં પશુ સમાન જ છે. અને ધાન્યના પુરોડાશથી યજન કરવું એ પશુયાગ કરતાં બિલકુલ ઊતરતું નથી. યજ્ઞનું તત્ત્વ ઊડી ગયા પછી પશુઓ અમેધ્ય (યજ્ઞ માટે અપવિત્ર) થયાં છે. માટે એમને ખાવાં નહિ.

આ ઊતારો જેમ પશુહોમને સ્થાને ધાન્યહોમ આવ્યાનું જણાવે છે

તેમ એક હોમને ઠેકાણે બીજો હોમ શી રીતે દાખલ થયો તેની સંક્રાન્તિની રીત પણ બતાવે છે. જે ઉચ્ચતર ધર્મભાવના જન્મી તેણે પશુહોમનું મનમનામણું કરી એને સ્થાને ધાન્યહોમને સ્થાપી દીધો: અર્થાત્ ધાન્યમાં જ પશુની કલ્પના કરીને જૂના ધર્મ સાથે દેખીતો સંબન્ધ રાખી વસ્તુતઃ નવો ધર્મ પ્રચલિત કર્યો. તે જ પ્રમાણે આ સમયનું ચિત્ર દોરનાર સૂત્રગ્રન્થોમાં પણ મધુપર્કવિધિમાં અતિથિને એક વખતે માંસ અપાતું (ભવભૂતિ ઉત્તરરામચરિતમાં જે સ્મરે છે એ ખરી પ્રાચીન સ્થિતિ હતી) એનું ચિહ્ન માત્ર એટલું જ રહ્યું કે અતિથિ આગળ વૃષ રજુ કરવામાં આવતો અને એ એને સ્પર્શ કરી છોડી દેતો. મનુસ્મૃતિમાં ભક્ષ્યાભક્ષ્યવિચારમાં અનેક જાતનાં માંસનો આહાર વર્ણવ્યો છે. પણ એમાં છેવટના સિદ્ધાન્ત પરત્વે સ્થિતિ એ જણાય છે કે—

न मांस भक्षणे दोषो...........।
प्रवृत्तिरेषा भूतानां निवृत्तिस्तु महाफला।
देवान् पितॄंश्चार्चयित्वा खादन् मांसं न दुष्यति।

અર્થાત્, માંસભક્ષણમાં દોષ નથી..........;કારણકે એ ભૂતમાત્રની સ્વાભાવિક વૃત્તિ છે, પણ નિવૃત્તિ અર્થાત્ માંસત્યાગ એ બહુ ફળદાયી છે. દેવ અને પિતૃઓનું અર્ચન કરી જે માંસ ખાય છે તેને દોષ લાગતો નથી. આમાં 'માંસભક્ષણમાં દોષ નથી' એ વાક્યનો અર્થ જરા ઝીણવટથી સમજવાનો છે. એ વાક્યમાં સ્મૃતિકારનુ તાત્પર્ય નૈતિક (Moral) દૃષ્ટિએ માંસભક્ષણનો બચાવ કરવાનું નથી, પણ પ્રાકૃત (Natural) દૃષ્ટિએ એ સ્વભાવસિદ્ધ પ્રાણિધર્મ છે એટલું જ બતાવવાનું છે. (હક્સલીના 'Evolution and Ethics' ના વાંચનારને આ ભેદ સ્હેલાઇથી સમજાશે) આ આશયથી એ કહે છે કે—

प्राणस्यान्नमिदं सर्वं प्रजापतिरकल्पयत्।
स्थावरं जङ्गमं चैव सर्वं प्राणस्य भोजनम्।
चराणामन्नमचरा दंष्ट्रिणामप्यदंष्ट्रिणः।
अहस्ताश्च सहस्तानां शूराणां चैव भीरवः।
नात्ता दुष्यत्यदन्नद्यान् प्राणिनोऽहन्यहन्यपि।
धात्रैव सृष्टा ह्यद्याश्च प्राणिनोऽत्तार एव च॥

તાત્પર્ય કે એક બીજાનું ભક્ષણ કરવું એ આ વિશ્વમાં પ્રવર્તી રહેલો વિશ્વકર્માનો નિયમ છે. પણ આ સ્વાભાવિક પ્રવૃત્તિ જેમ બને તેમ

શાસ્ત્રથી નિયમાવી જોઈએ તે માટે દેવકાર્ય અને પિતૃકાર્યમાં જ સ્મૃતિકાર એનો વિધિ કરે છે.

पितॄणां मासिकं श्राद्धमन्वाहार्यं विदुर्बुधाः ।
तच्चामिषेण कर्तव्यं प्रशस्तेन प्रयत्नतः ॥

ઇત્યાદિ. પરંતુ આ વિધિમાંથી ધીમે ધીમે એને અપવાદ માનવા તરફ ગ્રન્થકાર ઢળે છે—અને કહે છે:—

मधुपर्के च यज्ञे च पितृदैवतकर्मणि ।
अत्रैव पशवो हिंस्या नान्यत्रेत्यब्रवीन्मनुः ॥

અર્થાત્—અહિંસા એ સામાન્ય નિયમ, અને એમાંથી અમુક પ્રસંગે અપવાદ કર્યા વિના ચાલ્યો નહિ માટે અપવાદ.

या वेदविहिता हिंसा नियताऽस्मिंश्चराचरे ।
अहिंसामेव तां विद्याद्वेदाद्धर्मो हि निर्बभौ ॥

એમ વેદવિહિત હિંસાનો સ્વીકાર—દેવકાર્યમાં અને પિતૃકાર્યમાં—એ સ્મૃતિકારથી છૂટી શક્યો નહિ, તથાપિ સત્યધર્મ—અહિંસાધર્મ—ની અસર એના આત્મા ઉપર પ્રબળ રીતે થવા લાગી છે; અને જો જનસમાજ જેવો હોય તેવો લઈ એને માટે આચારના નિયમો રચવાની ફરજ સ્મૃતિકારની ન હોત તો કદાચ માંસનો એ સર્વ પ્રસંગે નિષેધ કરત—કારણકે એ આગ્રહપુરઃસર કહે છે કે—

स्वमांसं परमांसेन यो वर्धयितुमिच्छति ।
अनभ्यर्च्य पितॄन् देवांस्ततोऽन्यो नास्त्यपुण्यकृत् ॥
वर्षे वर्षेऽश्वमेधेन यो यजेत शतं समाः ।
मांसानि न खादयेद्यस्तयोः पुण्यफलं समम् ॥
मां स भक्षयितामुत्र यस्य मांसमिहाद्म्यहम् ।
एतन्मांसस्य मांसत्वं प्रवदन्ति मनीषिणः ॥

જે માણસ પોતાનું માંસ બીજાનું માંસ ખાઈને વધારવા ઇચ્છે છે—માત્ર પિતૃઓને અને દેવોને અર્ચવાના પ્રસંગ શિવાય—તેના કરતાં વધારે પાપી બીજો કોઈ નથી. વર્ષે વર્ષે એક અશ્વમેધ એમ સો વર્ષ અશ્વમેધ યાગ જે કરે, અને જે માંસનો ત્યાગ કરે—એ બેનું પુણ્ય સરખું છે. મને **(मां)** એ **(सः)** ત્યાં (પરલોકમાં) ખાશે, જેને હું અહીં ખાઉં છું—એ કારણથી માંસને **मां** અને **सः** શબ્દ મેળવી **'मांस'** કહે છે.

આમ મનુસ્મૃતિનો નિર્ણય સામાન્યતઃ માંસાહારની વિરુદ્ધ, શ્રાદ્ધમાં એની તરફ, અને વિચારશીલ જ્ઞાનમાર્ગીને માટે વિરુદ્ધ છે. એ નિર્ણય બૌદ્ધ કાળને આરંભે પ્રજાના મ્હોટા ભાગથી સ્વીકારાતો હશે એમ સૂત્ર-ગ્રન્થો અને મહાભારતાદિક ગ્રન્થોના પુરાવાથી જણાય છે. આ ખડબચડી અને અનેકમતસંકુલ નિર્ણય-સ્થિતિનો ખુલાસો શોધવા જઈશું તો 'simple' માંથી 'complex' એ ન્યાયે નહિ પણ 'complex' માંથી 'complex' એ ન્યાયે મળશેઃ અર્થાત્, આ એક જ બીજનું વૃક્ષ નથી, પણ અનેક વ્હેણ એકઠાં થઈ સરોવર ભરાયું છે; બલ્કે અનેક રંગના તન્તુ એકઠા થઈ પટ વણાયો છે. એનું પૃથક્કરણ કરીએ તો કાંઈક આ પ્રમાણે સ્થિતિ જણાય છેઃ—

(૧) માંસાહાર અને માંસવડે દેવયજન એ અનેક પ્રાકૃત લોકનો સ્વભાવસિદ્ધ આચાર હતો;

(૨) એ આચાર ઉપર બીજી સંસ્કારી પ્રજાના વા એ જ પ્રજાના સંસ્કારી વર્ગના આચાર વિચારની અસર થતાં—માંસનો ઉપયોગ કમી થયો;

(૩) પણ પૂર્વજની સ્મૃતિરૂપ અને તેથી રૂઢિને જેમાં સ્વાભાવિક રીતે જ અધિક પ્રાધાન્ય મળે, એવી શ્રાદ્ધની ક્રિયામાં હજી એ ચાલુ રહ્યા.

(૪) તે જ પ્રમાણે, જેઓ ધર્મના ઊંચા વિચાર સુધી ચઢી શકયા નહિ, અને અમુક બલિદાન આપીશ તો દેવ પ્રસન્ન થશે અને અમુક નહિ કરું તો ક્રુદ્ધ થશે ઇત્યાદિ સ્વાર્થ અને વ્હેમના નીચ ધર્મમાં જ ભરાઈ રહ્યા, તેઓએ દેવતારાધનમાં માંસનો ઉપયોગ ચાલુ રાખ્યો.

(૫) પણ જેઓ શુદ્ધ ભક્તિ અને તત્ત્વચિન્તનને માર્ગે ચઢ્યા તેઓએ તૃતીય–ચતુર્થાશ્રમ સ્વીકારી એમાં માંસનો સર્વથા ત્યાગ કર્યો.

જે ઉચ્ચધર્મભાવનાએ માંસાહાર અને માંસનાં બલિદાન ઘટાડવામાં અને સામાન્ય રીતે હિન્દુ ધર્મને અહિંસાવિમુખ કરવામાં અત્યાર સુધી ભાગ લીધો હતો, એ જ ધર્મભાવના આ અરસામાં ભારતવર્ષને દિન પર દિન અધિક સુકૃત કરતી જતી હતી. એ ભાવનાના જુદા જુદા પ્રવાહ વિલોકીએઃ—

(૧) ઉપનિષદોએ યજ્ઞયાગને **प्लवा ह्येते अदृढा यज्ञरूपाः**—આ યજ્ઞરૂપી હોડીઓ ડૂબાડે એવી છે—એમ કહીને યજ્ઞ અને યજ્ઞ સાથે હિંસાને નિષેધી હતી, અથવા તો એ જ ઉદ્દેશ યજ્ઞનો આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ અર્થ કરીને સાધ્યો હતો. મૂળ, ઉપનિષદ્ તૃતીય કે ચતુર્થ આશ્રમ માટે જ

યોજાએલાં હતાં એમ નિશ્ચયપૂર્વક કહી શકાતું નથી—એમ ન હતું એમ હું માનું છું—પણ ઉત્તરાશ્રમમાં, જ્યારે વૃત્તિ પાકતી ત્યારે જ એનો ઉપયોગ ખરેખરો અને ઘણે ભાગે થતો એમ તો ખરૂં. તેથી આ અહિંસાધર્મ એના પૂર્ણ સ્વરૂપમાં ઉત્તરાશ્રમીઓનો જ ધર્મ હતો, (ચતુર્થાશ્રમમાં પ્રવેશ કરતી વખતે પ્રથમ પ્રતિજ્ઞા સર્વભૂત માત્રને અભયદાન કરવાની જ હતી) એમ કહીએ તો ચાલે. આ જ કારણથી રાજાની મૃગયા આશ્રમ આવતાં અટકી જતી અને કોઈ પણ પ્રાણીને દુઃખ કરવું એ આશ્રમ-ધર્મ વિરુદ્ધ છે એમ મનાતું. આ ઉત્તરાશ્રમનો ધર્મ એ આશ્રમમાં પળાય અને છતાં બાકીના આશ્રમ ઉપર એની કાંઈ અસર જ ન થાય એમ બને નહિ; એ આશ્રમના ઘણા ઉત્તમ ધર્મો ગૃહસ્થાશ્રમમાં વિધિ તરીકે મૂકાયા નહોતા, ત્યારે પણ ગૃહસ્થાશ્રમમાં અનેક જનોએ એ પાળવા માંડયા હતા—અને તુલાધાર જે જાતિએ વૈશ્ય હતો એ જાજલિ મુનિ સાથેના સંવાદમાં પશુયજ્ઞને 'ક્ષાત્રયજ્ઞ' કહે છે. મનુસ્મૃતિની દ્વૈધીભાવની સ્થિતિ એમની એમ પડી રહે એ શકય જ નહોતું. અહિંસાધર્મે એક ખુણેથી પ્રવેશ કર્યો હોત તો પણ તે ધર્મ પરિવર્ત કરી શકત—પણ આ તો હિન્દુ ધર્મને મધ્ય સ્થાને—પંચમહાયજ્ઞના અનુષ્ઠાનમાં જ—એનો સ્પષ્ટ વાસ હતો. અને મનુ મહારાજ પરિપૂર્ણ અહિંસાધર્મપર્યન્ત ન પહોંચી શકયા, તથાપિ એમણે આર્યધર્મનું મુખ તો એ દિશાનું જ સ્વીકાર્યું હતું. સમસ્ત પ્રજા એકદમ એ ઉચ્ચ ભૂમિકાએ ન પહોંચી શકી, તથાપિ એના સંસ્કારી જીવોએ જોયું કે—

न भूतानामहिंसाया ज्यायान् धर्मोऽस्ति कश्चन ।
यस्मान्नोद्विजते लोको जातु किंचित् कथंचन ।
सोऽभयं सर्वभूतेभ्यः सम्प्राप्नोति महामुने ॥—म. भा.

=પ્રાણીમાત્રની અહિંસા—એ કરતાં ચઢીઆતો બીજો કોઈ ધર્મ નથી. કોઈ પણ પ્રાણી કોઈ પણ રીતે જે માણસથી ત્રાસ ન પામે તે માણસ સર્વ પ્રાણી માત્રથી પણ અભય પામે છે.

આ ઐકાન્તિક—સર્વથા—અહિંસાધર્મ વેદવિરુદ્ધ છે એમ વેદધર્મના એકદેશી જ્ઞાનવાળાને કદાચિત્ લાગે, અને જાજલિને લાગ્યું, ત્યારે એના ઉત્તરમાં તુલાધારે કહ્યું:—

नास्मि ब्राह्मणनास्तिकः ।
न यज्ञं च विनिन्दामि यज्ञवित्तु सुदुर्लभः ।

नमो ब्राह्मणयज्ञाय ये च यज्ञविदो जनाः ।
स्वयज्ञं ब्राह्मणा हित्वा क्षत्रयज्ञमिहास्थिताः ।
लुब्धैरर्थपरैर्ब्रह्मन् नास्तिकैः संप्रवर्तितम् ।
वेदवादानविज्ञाय सत्याभासमिवानृतम् ।
... ... ।
यदेव सुकृतं हव्यं तेन तुष्यन्ति देवताः ।

=હે જાજલિ! હું બ્રાહ્મણોના ધર્મ પ્રત્યે નાસ્તિકતા ધરાવનારો નથી. તેમ યજ્ઞની નિન્દા પણ કરતો નથી. પણ ખરો યજ્ઞ શો છે એ સમજનાર બહુ દુર્લભ છે. બ્રાહ્મણયજ્ઞને હું નમું છું, અને યજ્ઞ તે શું છે એ ખરેખર જાણનારાઓને પણ હું નમુ છું: આ તો બ્રાહ્મણો પોતાનો—બ્રાહ્મણ—યજ્ઞ છોડી ક્ષત્રિયોનો યજ્ઞ પકડી બેઠા છે. તેમ બધા કરતા નથી, પણ જેઓ લોભી, પૈસોપૈસો કરનારા અને ખરૂં જોતાં નાસ્તિક છે તેવા બ્રાહ્મણોએ જ એ પ્રવર્તાવ્યો છે; તે વેદનો ખરો સિદ્ધાન્ત ન સમજીને, અને ખોટાને ખરૂં કરી બેસાડીને. ......જે સુકૃત—વિના પાપે કરેલું—હવિર્હીન છે તે થકી જ દેવતાઓ પ્રસન્ન થાય છે.

મહાભારતમાં ઉંછવૃત્તિ ઋષિના આખ્યાનમાં—આખ્યાનાન્તે સાર એ કાઢ્યો કે—હિંસા થકી મ્હોટામાં મ્હોટું તપ પણ નાશ પામે છે, '**तस्माद्धिंसा न यज्ञिया**'. વળી એ જ પુસ્તકમાં એક 'પુરાતન ઇતિહાસ' રૂપે વિચખ્નુ રાજાનો ઉપદેશ નોંધ્યો છે—એમાં એ રાજાએ એક યજ્ઞવાટમાં ગાયોનો વિલાપ સાંભળી ગાયોને અભયદાન આપ્યું કે—"**स्वस्ति गोभ्योऽस्तु लोकेषु**"—અને પછી એ આશીર્વાદનું વિવેચન કર્યું કે—

अव्यवस्थितमर्यादैर्विमूढैर्नास्तिकैर्नरैः ।
संशयात्मभिरव्यक्तैर्हिंसा समनुवर्णिता ॥
सर्वकर्मस्वहिंसा हि धर्मात्मा मनुरब्रवीत् ।
कामकारा हि हिंसन्ति बहिर्वेद्यां पशून्नराः ॥
तस्मात् प्रमाणतः कार्यो धर्मः सूक्ष्मो विजानता ।
अहिंसा सर्वभूतेभ्यो धर्मेभ्यो ज्यायसी मता ॥

નિર્મર્યાદ મૂર્ખ અને નાસ્તિક, સંશયથી ભરેલા અને સ્પષ્ટ સમજણ વિનાના, એવા જનોએ આ હિંસાધર્મ ચલાવ્યો છે. મનુ તો સર્વ કર્મમાં અહિંસાનો જ ઉપદેશ કરે છે. યજ્ઞવાટમાં જેઓ પશુઓને હણે છે તે, શુદ્ધ ધર્મ ન ઓળખીને અને અમુક કામનાઓથી જ. માટે સમજુ માણસે

પ્રમાણપુરઃસર સૂક્ષ્મ ધર્મ સમજી લઇને એ જ આચરવો જોઈએ; અને એ ધર્મ તે એ કે—

अहिंसा सर्वभूतेभ्यो धर्मेभ्यो ज्यायसी मता ॥

સર્વ પ્રાણી પ્રત્યે દયા એ અન્ય ધર્મ કરતાં શ્રેષ્ઠ છે. ત્યારે આ હિંસાયજ્ઞ ક્યાંથી આવ્યો ? એના ઉત્તરમાં કહે છેઃ

सुरा मत्स्यो मधु मांसमासवः कृशरौदनम् ।
धूर्तैः प्रवर्तितं ह्येतत् नैतद्वेदेषु कल्पितम् ।
मानान् मोहाच्च लोभाच्च लौल्यमेतत् प्रकल्पितम् ।

સુરા માંસાદિક ધૂર્તોએ પ્રવર્તાવ્યાં છે. વેદમાં એ છે જ નહિ. અને એ લૌલ્યનું કારણ એમનાં માન મોહ અને લોભ.

(૨) આમ એક તરફ જ્ઞાનધર્મ પશુહોમને નિન્દ્ય ઠરાવતો હતો, તેમ બીજી તરફ એ જ કાર્ય ભક્તિપ્રધાન ભાગવત પન્થ કરતો હતો. ભગવદ્ગીતામાં યજ્ઞ એ આખા વિશ્વની ભાવના થઈ જાય છે; અને એ ફેરફાર અપૂર્વ વિચારપરિવર્તન નહોતો, પણ વેદના બ્રાહ્મણ ભાગમાં યજ્ઞનું જે સ્વરૂપ બતાવ્યું છે તેનું જ એમાં સ્ફુટરૂપે પ્રતિપાદન થતું હતું. હિંસાત્મક યજ્ઞ સામે ભાગવત ધર્મનો વિરોધ મહાભારતના નારાયણીય પર્વમાં સારી રીતે જણાય છે. એમાં વસુ ઉપરિચર નામે રાજાના યજ્ઞનું વર્ણન છે એમાં કહ્યું છે કે—

न तत्र पशुघातोऽभूत् स राजैवं स्थितोऽभवत् ।

વળી, ભાગવતધર્મમાં પશુહિંસાનો નિષેધ કેટલા આગ્રહથી કરવામાં આવ્યો હતો એ શ્રીમદ્ભાગવતના નારદમુનિ અને પ્રાચીનબર્હિષ રાજાના સંવાદમાંથી જણાઈ આવે છે. એ સંવાદમાં રાજા જેણે અસંખ્ય યજ્ઞો કર્યાં હતા તેને નારદ કહે છેઃ—

भो भो प्रजापते राजन् पशून् पश्य त्वयाध्वरे ।
संज्ञापिताञ्जीवसंघान् निर्घृणेन सहस्रशः ॥
एते त्वां संप्रतीक्षन्ते स्मरन्तो वैशसं तव ।
संपरेतमयःकूटैश्छिन्दन्त्युत्थितमन्यवः ॥

= "હે રાજા ! તેં નિર્દયતાથી હજારો પશુઓને યજ્ઞમાં માર્યા છે એ જોઃ તેઓ, તારી ક્રૂરતા સંભારીને, ક્યારે એ મરે કે આ લોઢાનાં શસ્ત્રોથી એને કાપીએ—એમ ક્રોધથી ભરાઈ, પરલોકમાં તારી વાટ જોતાં બેઠાં છે."

(૩) આમ ઔપનિષદ અને ભાગવત ઉપદેશ પશુહોમને જોરથી નિન્દે છે, પણ તેઓનું કાર્ય પૂરેપૂરૂં ફતેહમન્દ થાત જ નહિ, જો હિન્દુ ધર્મના મધ્ય ભાગમાં જ—દેહમાં વાંસાની કરોડ છે તેમ—એને ટેકવી રાખનાર જોઈતી અનુકૂલતા ન હોત તો. એ અનુકૂલતા વેદના બ્રાહ્મણ ભાગના વા તે કરતાં પણ કદાચ પૂર્વના કાળથી ચાલતા આવેલા પચમહાયજ્ઞના ધર્મમાં રહેલી હતી. એ પંચમહાયજ્ઞમાંના ભૂતયજ્ઞમાં પ્રાણીમાત્રની બન્ધુતા અનુભવવા માટે—પશુપંખી અને કીટ પર્યન્તને—ગૃહસ્થે જાતે પ્રતિદિન અન્નદાન કરવાનો વિધિ હતો. આ પ્રતિદિન અનુભવાતા બન્ધુભાવે પંચયજ્ઞમાં અહિંસાને પહેલી મૂકી હતી— અને એ પંચયજ્ઞ બ્રાહ્મણ, જૈન, અને બૌદ્ધ સર્વનું એકસરખું ધન છે, લગભગ એક જ શબ્દોમાં એનું પ્રતિપાદન થયું છે. વળી આ અહિંસાધર્મની ભાવનાએ પ્રજાના શ્રૌત યજ્ઞ ઉપર પણ ઘણી અસર કરી: વર્ષને જુદે જુદે ઋતુસન્ધિને કાળે શ્રુતિમાં જે યજ્ઞો કરવાના કહ્યા હતા તેમાં બહુ ભાગે પશુનું બલિદાન આપવામાં આવતું એને સ્થાને ધાન્યનો પ્રયોગ દાખલ થયો—અને શ્રૌત યજ્ઞોએ ધીમે ધીમે, કાળ જતાં, સ્માર્ત ઉત્સવોનું રૂપ લીધું.

(૪) આમ ઔપનિષદ ભાગવત અને પંચયજ્ઞાનુષ્ઠાનના ધર્મે અહિંસા-ધર્મને વિસ્તાર્યો. પણ આ માર્ગમાં વ્હેતું સૌથી મ્હોટામાં મ્હોટું વ્હેણ મહાવીર સ્વામી અને ગૌતમ બુદ્ધે પ્રવર્તાવેલા ઉપદેશરૂપી છે. ગૌતમ બુદ્ધે હિંસા કરતાં પણ વિશાળ અનર્થરૂપ જે વાસના યા અહંબુદ્ધિ ('આત્મવાદ') —જેમાંથી સ્વર્ગની લાલસા અને સ્વર્ગાર્થે યજ્ઞ ઉત્પન્ન થાય છે તે ઉપર —મૂળમાં જ—કુહાડો માર્યો—અને પ્રાચીન ઔપનિષદનો વૈરાગ્યધર્મ ચારે વર્ણમાં વિસ્તાર્યો; આમ 'આત્મવાદ' અને વાસના સાથે હિંસા પણ કાઢી. મહાવીર સ્વામીએ સંસાર અને કર્મનાં બન્ધન તોડવા માટે તપનો મહિમા કહ્યો; પણ એમના આખા ધર્મને મોખરે—પંચવ્રતમાં મુખ્ય વ્રત— અહિંસાને મૂકી. આ વ્રતનો સ્વીકાર એમના પહેલાંથી ચાલતો આવતો હતો, પણ એમણે એનો એવો સમર્થ ઉપદેશ કર્યો કે ઔપનિષદ અને ભાગવત ધર્મની બહાર—મનુસ્મૃતિમાં વર્ણવી છે તેવી—જે દૈધીભાવની સ્થિતિ પ્રવર્તતી હતી તેમાંથી દેશના મ્હોટા ભાગને તાર્યો; હજારો સ્ત્રી-પુરુષોએ '**अहिंसा परमो धर्मः**' એ સિદ્ધાન્તને જીવનનો મહામન્ત્ર કર્યો, અને આજ હિંન્દુસ્થાન અહિંસાધર્મના આચારવડે જ પૃથ્વીના સર્વ દેશોથી જે જુદો અંકાઈ આવે છે એ મહિમા ઘણે ભાગે મહાવીર સ્વામીનો છે. ગૌતમ બુદ્ધ અને મહાવીર સ્વામીના ઉપદેશને જ પ્રતાપે, પ્રાણીઓની હિંસા ન

કરવી એટલું જ નહિ, પણ પ્રાણીઓને સુખી કરવાં એવી ભાવના અશોક રાજાના વખતમાં દેશમાં સ્પષ્ટ સ્થપાઈ ગએલી આપણે જોઇએ છીએ. એ રાજાએ પોતે માંસાહાર ત્યજ્યો એટલું જ નહિ પણ પશુઓને માટે ઔષધશાળાઓ બાંધી જેમાંથી આપણી પાંજરાપોળોની સંસ્થા ઉત્પન્ન થઈ છે. પણ અશોકનું સામ્રાજ્ય એ ખરેખર 'ધર્મચક્રપ્રવર્તન' રૂપ હતું અને તેથી એમાં જુલમી કાયદા કરતાં હૃદયના ઉપદેશથી કાર્ય કરાવવાની રીત વિશેષ હોઈ, હિન્દુસ્થાનના સર્વ ભાગમાંથી પશુહિંસા સર્વથા લુપ્ત થઈ ગઈ હશે એમ અનુમાન કરી શકાતું નથી. ગમે તેમ હો, પણ એના સમય પછી હિન્દુધર્મના શ્વેત કીર્તિપટ ઉપર શ્યામ છાંટા દેખાયા કરે છે.

'અનુકમ્પામૃદુ' પણ 'પશુમારણકર્મદારુણ' શ્રોત્રિય કાલિદાસના સમયમાં પણ છે. અશ્વમેધ યજ્ઞ વચ્ચે વચ્ચે થતા જાય છે, અને પશુહોમ કર્મનો સંપ્રદાય બ્રાહ્મણોના કેટલાક વર્ગમાં થોડોઘણો પણ ચાલ્યા કરતો હશે એમ નિઃશંક અનુમાન થાય છે. કાદંબરી—જે લાંબા સમાસ, લાંબાં વાક્યો, અને એક શબ્દના અનેક અર્થ સમજવાની બુદ્ધિની વ્યાયામશાળા જ કે મનોહર વર્ણનોનો ચિત્રપટ જ નથી—એ હિન્દુસ્થાનની તે સમયની ધાર્મિક સ્થિતિ ઉપર બહુ પ્રકાશ નાંખે છે. એમાંથી એક તરફ જાબાલિ મુનિના આશ્રમનું અને બીજી તરફ દ્રાવિડ ધાર્મિકતા નિવાસસ્થાનનું, એક તરફ મહાશ્વેતાના શિવાલયનું અને બીજી તરફ એ જ દ્રાવિડ ધાર્મિકની ચંડિકાના મંદિરનું વર્ણન મૂકશો તો હિન્દુસ્થાનના મેલા અને ઉજળા બંને ધર્મવિભાગનું દર્શન થશે, અને એમાં ખરો આર્ય ધર્મ તે ઉજળો છે, અને મેલો ધર્મ બહુશઃ અનાર્ય—અને તે ઉતરતી જાતિના અનાર્ય—નો જ છે એ અભિપ્રાય પ્રતીત થવા વિના રહેશે નહિ. આ અવલોકનનો હેતુ અહિંસા પરત્વે આપણા દેશની ખરી ઐતિહાસિક સ્થિતિ વર્ણવવાનો છે. એ સ્થિતિ બહુધા અહિંસાપ્રધાન છે—અને એને પરિણામે બંગાલ, પંજાબ, કાસ્મીર અને સિન્ધ બાદ કરતાં હિન્દુસ્થાનના મ્હોટા ભાગે—ખાસ કરી એના દ્વિજવર્ણે—હિંસા ત્યજી દીધી છે. એ સ્થિતિ સાધવામાં ઔપનિષદ અને ભાગવત ધર્મ, તેમ જ પંચ મહાયજ્ઞના અનુષ્ઠાનરૂપ સ્માર્તધર્મ (બ્રાહ્મણકાળથી ચાલતો આવેલો)—એઓએ ઘણો ભાગ લીધો છે; અને એ જ દિશામાં સૌથી માનવંતું કાર્ય જૈનધર્મે કર્યું છે. અને એ ધર્મે અહિંસાને આપેલું પ્રાધાન્ય સુપ્રસિદ્ધ છે એટલે જૈન ગ્રન્થોમાંથી હું એ વચન ટાંકીને તમારો વખત લેવા માગતો નથી. હિન્દુ શાસ્ત્રમાં કોઈ કોઈ સ્થળે માંસાહાર અને માંસબલિદાનનાં વાક્યો જોઈને મૂંઝાવાનું નથી—એ

વાક્યો ઉપર ઢાંકપીછોડો નાંખવાનો અપ્રામાણિક માર્ગ લેવાનું કાંઈ જ કારણ નથી; વસ્તુતઃ એ એ વાક્યો તે તે સમયની વસ્તુસ્થિતિના માત્ર અનુવાદ રૂપ છે—અર્થાત્ પ્રચલિત આચાર એ નોંધે છે, પણ એ આચાર સારો છે કેમ એ પ્રશ્ન જ્યાં ઊઠે છે ત્યાં—ઔપનિષદ, ભાગવત, પંચ-મહાયજ્ઞાદિક ધર્મ—જૈન ધર્મની પેઠે જ એક અહિંસાનો જ વિધિ કરે છે. અને જે વિધિ તે જ આપણું કર્તવ્ય; અનુવાદ તો પ્રાકૃત સ્થિતિનો પણ હોય.

સદ્ગૃહસ્થો, આ અહિંસાધર્મનો આપણા દેશનો ઇતિહાસ આપવામાં મેં આપનો ઘણો વખત રોકયો, પણ તેમ કરવામાં મારો મુખ્ય હેતુ કેવલ વ્યાવહારિક જ છે, અને તે એ સૂચવવાનો કે એ ધર્મ બ્રાહ્મણ અને જૈન બંનેનો છે—જૈનોએ એ સંપૂર્ણ જીવનમાં ઊતાર્યો છે, તો બ્રાહ્મણોએ એને ધર્મભાવના તરીકે માન્ય કર્યો છે, જો કે તેઓ એને સંપૂર્ણ અમલમાં લાવી શકયા નથી. તો હવે બ્રાહ્મણોની ફરજ છે કે તેઓએ જૈનો સાથે મળી એ ધર્મનો જીવનમાં સંપૂર્ણ સ્વીકાર કરવો જોઈએ.

વ્યવહારુ સૂચનાઓ

હવે હું આ વિષયની કેટલીક વ્યવહારુ બાજુ ઉપર આવું છું: દશેરાને દિવસે પુરદ્વારે, તેમ જ માનતા વગેરે બીજે અનેક પ્રસંગે દેવીનાં મન્દિરોમાં, પશુહિંસા થાય છે તે અટકાવવાના શાન્તિથી અને ઉપદેશથી પ્રયત્ન કરવા જોઈએ: કારણ કે આપણા વિશુદ્ધ ધર્મ ઉપર હિંસા કલંક રૂપ છે. દસેરાને દિવસે પાડો (મહિષ) મારવાથી દેવીએ કરેલો મહિષાસુરનો વધ આપણે અનુભવીશું નહિ. એ વધનો સાક્ષાત્કાર ત્યારે જ થશે કે જ્યારે અજ્ઞાનરૂપી પાડો—જે યમરાજ(મૃત્યુ) નુ વાહન કહેવાય છે—તે પાડાનો વધ કરીશું. દેવી આગળ નિર્દોષમાં નિર્દોષ પ્રાણી અસંખ્ય બિચારાં બકરાંઓને રેંસીશું તેથી આપણું કલ્યાણ થવાનું નથી. ખરી 'અજા' તે '**अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां**' એ શ્વેતાશ્વતર શ્રુતિમાં વર્ણવેલી અનાદિસિદ્ધ સત્ત્વ રજસ્ અને તમસ્‌ની બનેલી પ્રકૃતિ છે—એને વિદારવી, અને એના સંબન્ધથી અવિદ્યોપહિત અનાદિસિદ્ધ ચૈતન્ય 'અજ' રૂપ જે જીવ બનેલો છે તેનો નાશ કરવો—એ જ ખરું બલિદાન છે. પણ આજકાલ—જો કે પૂર્વે પણ તેમ ન હતું એમ નહિ—કતલખાનામાં અસંખ્ય પ્રાણીઓનો વધ થાય છે ત્યાં પૂર્વોક્ત યજ્ઞહિંસા અટકાવવાથી જ સન્તોષ માન્યે કેમ ચાલશે? એ યજ્ઞહિંસા અને એ કતલખાનાં અટકાવવાં જરૂરનાં છે, પણ એનો ખરો માર્ગ મારા નમ્ર મત પ્રમાણે દેશી રાજ્યોને

અને બ્રિટિશ સરકારને અરજી ઉપર અરજી કરવી કે બકરી ઈદ સામે સુલેહનો ભંગ કરવો એ નથી. કોઈ પણ ધર્મનો આચાર ખરા હૃદયમાંથી ઉદ્ભવે નહિ ત્યાં સુધી એની કાંઈ જ કિંમત નથી. દેશમાં અહિંસાનો ઉપદેશ વિસ્તારો અને પશુહોમ અને કતલખાનાં એની મેળે જતાં રહે એવું કરો. શુક્રવારના મેળામાં અને પર્યુષણના તહેવારોમાં કતલખાને લઈ જવાતાં પશુઓને—ખાટકીને મ્હોંમાગ્યું દ્રવ્ય આપી છોડાવવામાં આવે છે. એ ખોટું નથી; જ્યાંસુધી આપણામાં દ્રવ્યની દરકાર ન કરતી, અને અર્થશાસ્ત્રના નિયમોથી ન અંજાતી, એવી તીવ્ર જીવદયાની લાગણી છે ત્યાં સુધી જ જીવદયાનો વાવટો આપણે ઊભો રાખી શકીશું. પણ લાગણી સાથે વિચાર ભેળવીને, આપણી દયાને ખરેખર દયારૂપ કરીએ અને ખાટકીઓનાં ખીસાં આપણે એવી રીતે ન ભરીએ કે જેને પરિણામે વધારે જીવો ખરીદી વધારે જોરથી પોતાનો ધન્ધો તેઓ ચલાવી શકે, તે માટે આપણે સંભાળ રાખવી જોઈએ.

હિંસા એટલે કેવળ પ્રાણ હરવા એમ નથી. પ્રાણને હાનિ યાને કોઈ પણ પ્રકારની શારીરિક વ્યથા એ હિંસા છે, અને તેથી મૂંગાં પ્રાણીઓને પડતાં દુઃખો જેમ બને તેમ ટાળવા આપણે મનુષ્યોએ પ્રયત્ન કરવો જોઇએ. આપણા જીવનવ્યવહારમાં પશુઓ સાધનભૂત થાય છે. તેમાં એ જે કામ આપે છે તેના બદલામાં આપણે એમને ખોરાક આપીએ છીએ, પણ મનુષ્ય તરીકે આપણી ફરજ માત્ર એ બદલો વાળવા કરતાં આગળ જાય છે. જ્યારે એ પ્રાણીઓ રોગ, વૃદ્ધાવસ્થા વગેરે કારણથી આપણને નકામાં થાય છે ત્યારે પણ એમનું પાલન કરવાની આપણી ફરજ છે. એ ફરજ સ્વીકારી આપણે પાંજરાપોળો બાંધી છે, પણ એની દુર્વ્યવસ્થા ઘણી વખત અહિંસાધર્મવિમુખ જનો તરફથી હાસી ઉત્પન્ન કરે છે. એ દુર્વ્યવસ્થામાં એક કારણ અધુરી દ્રવ્યશક્તિ હોય છે, પણ વિશેષમાં અજ્ઞાન પણ એમાં થોડો ભાગ લેતું નથી. એ પાંજરાપોળો અર્વાચીન પશુવૈદ્યક અને સામાન્ય આરોગ્યશાસ્ત્ર તથા જન્તુશાસ્ત્રનો પૂરેપૂરો લાભ લઈને કામ કરે તો આ ખોડાંઢોરનાં નરક સુન્દર પશુપંખીઓથી વસેલા બગીચાઓ બની જાય. બેશક, એ કામને એની શ્રેષ્ઠ ભૂમિકાએ પહોંચાડવા માટે અધિક દ્રવ્ય જોઈએ, પણ એ દ્રવ્ય આવી મળશે—ત્યારે આવી મળશે કે જ્યારે દ્રવ્યનો સારો ઉપયોગ થશે એમ તટસ્થ પ્રજાને વિશ્વાસ આવશે; તથા એ સ્થાનોમાં જોવા આવનાર સ્ત્રી-પુરુષોને આ પશુનાં સ્થાન મનુષ્યનાં વસતિગૃહો અને હોસ્પિટલો જેવાં દેખાશે, અને પશુ અને

મનુષ્ય વચ્ચે તે બન્ધુભાવનો અનુભવ ઉત્પન્ન કરી શકશે. પશુઓ બિચારાં ઘરડાં, આંધળાં કે પાંગળાં થઈ જાય ત્યારે આપણા ઘરખર્ચનો બોજો ઊતારવા માટે પાંજરાપોળમાં મોકલવાં એ જીવદયા નથી; બલ્કે પાંજરાપોળ ઉપર જેટલો ખર્ચનો બોજો ખસેડવામાં આવે તેટલા પૂરતી એ જીવહિંસા છે એમ કહીએ તો પણ ચાલે. તે માટે પશુ રાખનાર દરેક ધનવાન ગૃહસ્થની ફરજ છે કે પશુને પાંજરાપોળમાં મોકલવામાં આવે ત્યારે એના બાકીના જીવનનો નિર્વાહ કરવા માટે જોઈતાં પૂરતાં નાણાં (હાલ કેટલેક સ્થળે નામની રકમ અપાય છે તેમ નહિ) એ સંસ્થામાં ધર્માદા આપવાં. આ વ્યવસ્થા પૂરેપૂરી અમલમાં મૂકવામાં આવે તો પાંજરાપોળમાં કેવળ ધર્માદા તરીકે નભાવવાનાં માત્ર ગરીબ ખેડૂતોનાં અને રબારીનાં ઢોર જ રહે, અને એમનો જ ખરી રીતે આવા ધર્માદા ખર્ચ ઉપર હક છે.

બીજું—જનાવર પ્રત્યે ક્રૂરતા અટકાવવાના કાયદાનો અમલ કરાવવામાં સર્વ જીવદયા સંસ્થાએ ચાલાક રહેવું જોઈએ. પશુઓ ઉપર શક્તિ કરતાં વધારે ભાર ન ભરવો, શક્તિ કરતાં વધારે કલાક કામ ન લેવું, શરીરે ચાંદાંવાળાં કે પગે ખોડંગાતાં પશુઓ જોવામાં આવે તો એના ધણીને એનાથી કામ લેતાં અટકાવવો; એટલું જ નહિ પણ એટલામાં કર્તવ્યસમાપ્તિ ન માનતાં એ પશુને પાંજરાપોળમાં લઈ જઈ એની સારવાર કરી સાજું કરી ધણીને સોંપવું. ઘાંચી, કુંભાર, ગાડીવાળા વગેરે ગરીબ સ્થિતિના પણ ધંધાદાર શહેરી લોકોનાં પ્રાણીઓની સારવાર કરવામાં એમની સ્થિતિના પ્રમાણમાં તેઓ પાસેથી ખર્ચ લેવું. પણ આ એક પાંજરાપોળનું જરૂરી કર્તવ્ય માનવું અને તે માટે ફરતા ઇન્સ્પેક્ટરો રાખવા. પશુઓ માટેની દયા લોકમાં ખરેખરી કેળવાશે ત્યારે જ ગામમાંથી કૂતરાં એકઠાં કરવા ઉપરાંત પાંજરાપોળનું ઘણું કર્તવ્ય છે એ સમજવામાં આવશે.

આ સિવાય પશુઓની જાતિ સુધારવી એને પણ હું જીવદયાના કાર્યમાં ગણું છું. જેમ દાક્તરનો ધર્મ માત્ર રોગ મટાડવાનો જ નથી, પણ રોગ થતા અટકાવવાનો અને પ્રજાની તંદુરસ્તી વધારવાનો છે, તેમ જીવદયાના ખાતાએ ગામડાંમાં ફરી, ઢોરની સ્થિતિથી જાણીતા થઈ, એમને રાખવાની રીતમાં ખેડૂતો પાસે સુધારો કરાવી, તથા અરોગ અને બલવાન પશુસંતતિ થાય તેવી ગોઠવણ કરી—પશુપાલનની ભાવી મુશ્કેલીઓ પ્રથમથી ઓછી કરવાનાં પગલાં ભરવાં જોઈએ. આ બાબતમાં હાલની સ્થિતિ માટે કદાચ ખેડૂતોનું દારિદ્ર્ય જવાબદાર હશે, પણ એમનું અજ્ઞાન પણ એમાં કારણભૂત છે, અને મૂળ અનુપાયતા પણ ઘણાં વર્ષો ચાલ્યા

કરવાથી અજ્ઞાન રૂપે જામી ગઈ છે એમ લાગે છે. એ દૂર કરવા આપણા ખાતાએ સરકારના વેટેરિનરિ (પશુવૈદ્યક) અને એગ્રીકલ્ચરલ (કૃષિ) ખાતાની મદદ લેવી જોઈએ, તેમ એ ખાતાને મદદ આપવી જોઈએ.

આમ સરકાર સાથે ગૂંથાઈને કામ કરવા ઉપરાંત પ્રજાના સર્વ ભાગને આપણા કાર્ય પ્રત્યે આકર્ષવાની જરૂર છે. તે માટે મારી એક એ સૂચના છે—હું જોઉ છું તે પ્રમાણે "બૉમ્બે હ્યુમેનિટેરિયન લીગ" તરફથી એ અમલમાં પણ મૂકાઈ ચૂકી છે—તે એ કે ધર્મ અને જાતિનો ભેદ બાજુપર મૂકી દેશી વિદેશી, ખ્રિસ્તી, હિન્દુ, બ્રાહ્મણ, જૈન, પારસી, મુસલમાન સર્વની આ પવિત્ર કાર્યમાં જે જે રીતે મદદ મળી શકે તે તે રીતે તે લેવી. કેટલાક ઉમદા પારસી ગૃહસ્થો—જેમ કે આપણા મિત્ર શેઠ ખા. બ. આદરજી મંચેરજી દલાલ તથા મી. વીમા દલાલ એમણે તો આ કાર્ય પોતાનું જ કર્યું છે, અને એમના સંબંધથી આ સંસ્થાના સ્થાપકોને બહુ ઉત્સાહ મળે છે, પણ સામાન્ય રીતે પારસી ગૃહસ્થ 'વેજિટેરિયન'—ધાન્યૈક આહારી—ન થાય અને માત્ર ગાય માતાના રક્ષણ જેટલી જ મદદ આપે તો તે પણ બહુ કિંમતી મદદ તરીકે માનવી. અષો જરથુસ્ત્રે ઉપદેશેલા ધર્મમાં ખેતીના ધંધાને જે મહત્તા આપી છે અને તેને અંગે ગાય વગેરે પશુનું પાલન કરવાની જે ફરજ બતાવી છે—તે અસાધારણ માપની અને બહુ પ્રશંસાને પાત્ર છે. અને આપણા પારસી બન્ધુઓની સહાનુભૂતિ મેળવવામાં આવે તો પાંજરાપોળો સુધારવામાં એ બાહોશ કૉમ બહુ ઉદાર અને સમર્થ સાહ્ય આપી શકે, તે જ પ્રમાણે યુરોપિયનોના મ્હોટા ભાગને માંસપરિહાર કે ખોડાં ઢોરની સેવા પસંદ ન પડે, પણ સાજાં પશુને બિલકુલ દુઃખી થવા ન દેવાં એ બાબતમાં તેઓની લાગણી બહુ તીવ્ર હોય છે, અને એટલા પૂરતી એમની મદદ લેવામાં આવે તો તે બહુ ઉપયોગી થવા સંભવ છે.

આમ વિશાળ પાયા ઉપર, નવે ધોરણે અને નવી વિદ્યાથી—પણ સ્વદેશી હૃદયથી—આ જીવદયાની સંસ્થા આપણે ચલાવવી જોઈએ.

બ્હેનો અને બન્ધુઓ,—હું દીલગીર છું કે મારૂં ભાષણ મારા ધાર્યા કરતાં, અને આપ સહન કરી શકો તે કરતાં, લાંબું થયું. હું એ હવે એકદમ બંધ કરૂં છું; માત્ર સારરૂપે ત્રણ મુદ્દા રજુ કરૂં છું:—

(૧) અહિંસા લાભકારી છે; પણ લાભકારી હો વા ન હો; એ વાણિજ્ય નથી, ધર્મ છે.

(૨) હિન્દુસ્થાનમાં—જેમ હાલ તેમ પ્રાચીન કાળમાં—અહિંસાધર્મ પૂરેપૂરો પળાયો નથી એ ખરૂં. પણ તેમાં કારણ કેટલીક ઐતિહાસિક અને અનિવાર્ય માનસિક સ્થિતિ છે. આર્ય અનાર્ય સર્વ ધર્મ એક જ ધર્મરચનામાં સંગ્રહવા એ સ્હેલું ન હતું; તેમ દેવ અને પિતૃઓ રખેને નારાજ થશે એ ભયથી કેટલાક અતિ પ્રાચીન રિવાજો, અહિંસાધર્મ વિસ્તર્યો છતાં પણ, સામાન્ય જનસમાજમાં ચાલુ રહ્યા. ઉચ્ચ સંસ્કારી જનોના આચારમાંથી એ ધીમે ધીમે નીકળી ગયા. આ વાસ્તવિક ઐતિહાસિક સ્થિતિ છે. પણ એમાં હિન્દુ ધર્મનું લક્ષ્ય તો હમેશાં અહિંસા તરફ જ રહ્યું છે અને પૃથ્વી ઉપર અહિંસાધર્મનું સૌથી વધારેમાં વધારે પરિપાલન કરનાર દેશ તે હિન્દુસ્થાન છે.

(૩) અહિંસાધર્મ એ માત્ર હૃદયની વૃત્તિ નથી. પણ મગજની યોજના અને હાથની ક્રિયા છેઃ માટે દેશકાળને અનુસરી પ્રજાના કોઈ પણ વર્ગની લાગણી દુઃખાય નહિ એ રીતે, તથા અનુકૂળતાનો પૂરેપૂરો ઉપયોગ કરીને એટલે કે સરકારની તેમ જ પ્રજાના સર્વ વર્ગની મદદ મેળવીને—એ ધર્મને આપણા વ્યવહારમાં મૂર્તિમન્ત કરવો જોઈએ.

આ માટે—હું સારી રીતે સમજું છું કે—મારા ભાષણ કરતાં બહુ સમર્થ પ્રેરક બળ આપને જોઈશે. એ બળ હિન્દુસ્થાનના હૃદયભૂત આર્યાવર્તના મહાકવિ અને ભક્તધુરંધર શ્રી તુલસીદાસજી કરતાં કોણ વધારે સમર્થ શબ્દોમાં આપી શકશે?

दया धर्मको मूल है, पाप मूल अभिमान।
तुलसी दया न छोड़िये, जब लग घटमें प्रान॥
यादेवीसर्वभूतेषु दयारूपेण संस्थिता।
માટે—**नमस्तस्यै नमस्तस्यै नमस्तस्यै नमो नमः॥** (સપ્તશતી)

[વસન્ત, કાર્તિક સં. ૧૯૭૪]

૫

તન્તુયજ્ઞ*

બ્હેનો અને ભાઈઓ,

આપના આચાર્ય અને મ્હારા મિત્ર કૃપલાનીજીએ જે મધુર અને અને પ્રેમભર્યાં શબ્દોમાં મને આવકાર આપ્યો, અને આપ સહુ જે આદરથી મ્હારા બે બોલ સાંભળવાની ઉત્સુકતા દર્શાવો છો, તે માટે એમનો તેમ જ તમારો હું આભાર માનું છું. ખરેખર, તમારા અભ્યાસના કામમાં મ્હારા ભાષણથી વિક્ષેપ પડે એમ હું ઇચ્છતો નહોતો જ અને એવો વખત લેવાનો મ્હારો હક નથી એમ મને લાગતું હતું. પણ પછીથી મને વિચાર આવ્યો અને આપના આચાર્યે એનું સમર્થન કર્યું કે આ પ્રાચીન ભાવનાને અનુસરનારી સંસ્થામાં આચાર્યના મિત્ર અતિથિ થઈને આવે તો શિષ્ટજનઆગમનનિમિત્ત અનધ્યાય પળાય એમાં દોષ નથી. હાલના વ્યુત્પત્તિશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ ખોટી રીતે, પણ વ્યવહારશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ બહુ સૂચક રીતે, 'અતિથિ'-શબ્દનો અર્થ એક તિથિથી વધારે રહે નહિ તે એવો કરવામાં આવે છે. હું પણ એ અતિથિ ધર્મનું રહસ્ય ધ્યાનમાં રાખી આપની થોડી ક્ષણ જ લઈશ.

આપની આ સંસ્થામાં 'પ્રાચીન હિન્દનો ઇતિહાસ અને સંસ્કૃતિ'નો વિષય સહુ વિદ્યાર્થીઓને માટે ફરજિયાત છે કે નહિ એ હું જાણતો નથી. ઘણું કરીને નહિ હોય એમ ધારૂં છું. તેથી મ્હારી એક નમ્ર સૂચના છે કે એ વિષયને ફરજિયાત તો ન કરો પરંતુ એને માટે એક ન્હાની સરખી—દશેક વ્યાખ્યાનોની—એક વ્યાખ્યાનમાળા તો રાખો જ, જેથી વિદ્યાપીઠમાં કેળવાઈને બહાર પડતા વિદ્યાર્થીઓ પ્રાચીન હિન્દનું ગૌરવ સારી રીતે સમઝીને નીકળે.

આપણો ધર્મ એ અતિપ્રાચીન કાળથી ચાલી આવેલો સંસ્કારી જીવનનો પ્રવાહ છે. એ સંસ્કારી જીવનનું પ્રભવસ્થાન વેદ છે અને વેદ એટલે સંહિતા બ્રાહ્મણ અને ઉપનિષદ્. એમાંથી એક પણ અંગ વિના વેદ અને તેથી આપણું ધાર્મિક જીવન અપૂર્ણ રહે છે. સંહિતા એટલે ભક્તિ, બ્રાહ્મણ એટલે કર્મ, અને ઉપનિષદ્ એટલે જ્ઞાન; ભક્તિ કર્મ અને

* અમદાવાદમાં રાષ્ટ્રીય વિદ્યાપીઠના મહાવિદ્યાલયમાં આ લેખને અંતે મૂકેલું સૂરદાસનું પદ ઈશ્વરપ્રાર્થનારૂપે ગવાયા પછી, વિદ્યાર્થીઓને સંબોધીને આપેલું ધાર્મિક વ્યાખ્યાન. મૂળ કોઇક કોઈક સ્થળે જરા વિસ્તારી લીધું છે.

જ્ઞાન મળીને આપણું ધાર્મિક જીવન પરિપૂર્ણ થાય છે, અને તેથી એ જીવન માટે આપણે એ ત્રણે પ્રસ્થાન સેવવાં જોઈએ. પરંતુ વેદ તે પણ આપણાં ધર્મનાં સૂત્રો જ. પછીનો આપણા ધર્મનો ઇતિહાસ તે એ સૂત્ર ઉપર ભાષ્ય. અને ભાષ્ય એટલે માત્ર વિવૃતિ યાને સૂત્રાર્થકથન જ નહિ, પણ પરિષ્કાર અને પરિપૂર્તિ. આ પરિષ્કાર અને પરિપૂર્તિની સઘળી શ્રેણિઓમાં આપણે અત્યારે ફરી શકીએ એટલો સમય નથી. માત્ર એક જ જે મને આ ક્ષણે સ્ફુરી આવે છે તે લઈએ.

વેદનો સંગ્રહ કર્યા પછી વ્યાસજીએ પુરાણ અને ઇતિહાસનો સંગ્રહ કર્યો. કહ્યું છે કે—

इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत् ।
बिभेत्यल्पश्रुताद्वेदो मामयं प्रह(त)रिष्यति ॥

= ઇતિહાસ અને પુરાણ થકી વેદનું સમુપબૃંહણ કરવું. જે માણસ થોડુંક જ અર્થાત્ કેવળ વેદ જ જાણે છે અને જેણે બહોળું શ્રવણ—ઇતિહાસ પુરાણાદિકનું—કર્યું નથી તેનાથી વેદ બ્હીએ છે કે રખેને આ મ્હારો ઘાત કરે, મ્હને છેતરે. ઇતિહાસ એટલે કે મહાભારત અને પુરાણ એ બેમાં પહેલું કયું એનો નિર્ણય કરવાનો અત્યારે યત્ન નહિ કરીએ. હમણાં જ એક વિદ્વાને પુરાણ પહેલાં એમ પ્રતિપાદન કર્યું છે. મહાભારતના અનુક્રમણિકાપર્વમાં આવું વચન છે.

चातुर्वर्ण्यविधानं च पुराणानां च कृत्स्नशः ।

....

ઇત્યાદિ. એ જોતાં પુરાણ પહેલાં અને મહાભારત પછી એમ અનુમાન નીકળે છે. પરંતુ જે પુરાણોનો ઉલ્લેખ અહીં તેમ જ ઉપનિષદો અને બ્રાહ્મણ સુદ્ધાંમાં થયો છે તે પુરાણ તે હાલનાં પુરાણો નહિ, પણ એની મૂલભૂત આખ્યાયિકાઓ. ભાષાદિક આન્તર પ્રમાણ જોતાં પણ હાલનાં પુરાણોનો સંગ્રહ હાલના મહાભારતના સંગ્રહની પછીનો છે. પરંતુ પુરાણોની દૃષ્ટિ દેવોમાં વિચરે છે તેટલે અંશે એ, મહાભારતની દૃષ્ટિ જે મનુષ્યના ઐહિક જીવનના પર્યાલોચનની દૃષ્ટિ છે, તેના કરતાં પુરાણી છે. જેમ હોમરે દેવોને સ્વર્ગમાંથી પૃથ્વી ઉપર ઊતાર્યા, તેમ વ્યાસજીએ દેવોમાં વિચરતી પુરાણી દૃષ્ટિને મહાભારતમાં પૃથ્વી પર લાવી મૂકી. પરંતુ મહાભારતમાં—'**आदावन्ते च मध्ये च हरिः सर्वत्र गीयते**'—એમ કૃષ્ણ ભગવાનને સૂત્રધાર બનાવી એનો મહિમા ગાયો,

તો પણ સમગ્ર હરિવંશનું કીર્તન કરવું બાકી રહ્યું. એ મહાભારતના પરિશિષ્ટરૂપ હરિવંશમાં કર્યું. પણ 'નિગમતરુ' નું રસ ટપકતું ફળ જે શુકદેવજીએ ચાખ્યું અને જેનો રસ હજી પૃથ્વી ઉપર વર્ષ્યાં જ કરે છે તે ભાગવત. મિ. હ્યૂમ નામના એક જાણીતા પાદરી બનારસ યુનિવર્સિટિમાં આવ્યા હતા—જે ઘણું કરીને અહીં પણ આવ્યા હતા—એમણે કરેલાં હિન્દુ ધર્મ સંબન્ધી કેટલાંક પ્રતિપાદનના ઉત્તરમાં પંડિત માલવીયાજીએ ભાગવતના શ્લોક ઉપર શ્લોકની મધુર ધારા વર્ષાવવા માંડી ત્યારે ચકિત થઈ મિ. હ્યૂમ વારંવાર કહેવા લાગ્યા કે "હું આમાંનું કાંઈ જ જાણતો નહોતો. અંગ્રેજીમાં આ અમને કેમ આપવામાં આવતું નથી?" ભાગવતનો મહિમા પશ્ચિમે હજી જાણ્યો નથી, 'Sacred Books of the East' માં એ મહાન ગ્રન્થ દાખલ થયો નથી, એ પશ્ચિમના વિદ્વાનોની જડતા જણાવે છે, ભાગવતનો વાસ્તવિક મહિમા એથી ઘટતો નથી.

અહીંથી આગળ ગંગાના વિશાળ પટમાંથી ન્હાની ન્હાની નહેરો નીકળે છે, જે વિશાળ નથી પણ ઊંડી તો છે. પરંતુ એના અનુસરણ માટે અત્યારે વખત નથી.

કહો તો હવે રૂપક બદલીએ. આ વીથિમાં જે ચિત્રો જોતા જોતા આપણે ચાલીએ છીએ તેમાંનું એક પાછળ ગએલું ચિત્ર, જેના ઉપર આપણી નજર બરાબર ઠરી નહોતી, તેની સામે ઊભા રહી એને વિશેષ ઝીણવટથી અવલોકીએ.

ફરી સ્મરણ કરોઃ વૈદિક વાઙ્મયના ત્રણ વિભાગ જાણીતા છે—સંહિતા, બ્રાહ્મણ અને ઉપનિષદ્. એ વિભાગ જેમ વાઙ્મયના પ્રકાર પ્રમાણે પડેલા છે તેમ કાલક્રમને પણ તે અનુસરે છે. એટલે વિદ્વાનોએ સંહિતાકાળ, બ્રાહ્મણકાળ, અને ઉપનિષદ્કાળ એમ ત્રણ કાળ પાડી એની સંસ્કૃતિનાં લાક્ષણિક તત્ત્વો નિરૂપ્યાં છે. સંહિતાકાળ એટલે ઋગ્વેદના મન્ત્રો ગોઠવીને સંહિતા રચવામાં આવી ત્યાં સુધીના સમયમાં ઋષિઓને પરમાત્માનું દર્શન આ પુરતોદૃશ્યમાન પ્રકૃતિમાં સીધું અને સરળ રીતે થતું, અને એમાં દેવોની ઉપાસના પણ સાદા યજ્ઞો દ્વારા કરવામાં આવતી. તે પછી બાકીની સંહિતાઓ—યજુરાદિકે—અને બ્રાહ્મણ મળીને કાલક્રમમાં બીજું પગલું ભરાયું. અને તે પછી આરણ્યક અને ઉપનિષદ્નું ત્રીજું ભરાયું.

આ બીજા બ્રાહ્મણકાળ સામે એક મ્હોટો આક્ષેપ એ કરવામાં આવે છે કે એમાં બ્રાહ્મણોએ પોતાની સત્તા જનસમાજ ઉપર જમાવી

દીધી, અને દેવોની સાદી અને સીધી ઉપાસનાને બદલે કર્મજાળ વિસ્તારી મૂકી. આ આક્ષેપ એમાં જેટલું દોષદર્શન સમાએલું છે તેટલો સાચો છે, પણ ગુણદર્શન નથી તેટલો ખોટો છે. બ્રાહ્મણકાળના ગુણ એ કે (૧) એક પ્રજાપતિની—ઈશ્વરની—ભાવના દૃઢ થઈ; (૨) સમાજના જે અનાર્યવર્ગ એનામાં પણ પરમાત્મા વસેલો છે એ સમઝણ જાગી (જુવો યજુર્વેદનો રુદ્રાધ્યાય) અને (૩) યજ્ઞના વિસ્તારની સાથે, યજ્ઞનુ તત્ત્વજ્ઞાન પણ થયું; એ આ રીતે કે—યજ્ઞ વિશ્વનું રૂપક છે અને એના મધ્યમાં હિરણ્યગર્ભ—વિશ્વાત્મા—રહેલો છે એ સમઝણ પ્રકટ કરવા માટે યજ્ઞની અમુક આકૃતિની વેદિ રચી એના મધ્યમાં હિરણ્મય યજ્ઞપુરુષની મૂર્તિ સ્થાપવાનો વિધિ કરવામાં આવ્યો.

હવે—અત્યારે વૈદિક કાળનો ધાર્મિક ઇતિહાસ કથવાનો આશય નથી, પણ માત્ર એક જ વાત સારરૂપે ખેંચવાની છે તે એ કે એ સમયમાં કર્મના ગર્ભમાં જ્ઞાન હતું. **कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेत् शतं समाः**—સો વર્ષ કર્મ કર્યાં કરો; પણ **यदेव विद्यया करोति तदेव वीर्यवत्तरं भवति**—જે કર્મને અમુક રીતે સમઝે છે—અર્થાત્ એમાં જ્ઞાનની દૃષ્ટિથી જુવે છે—તેનું કર્મ વધારે બળવાળું થાય છે.

આ જ શ્રદ્ધાની દૃષ્ટિ, આ જ યજ્ઞભાવના, આ જ એ યજ્ઞભાવના સાથે જોડાએલું તત્ત્વચિન્તન—હજારો વર્ષ ઉપર થઈ ગએલા ઋષિઓની પ્રતિભામાંથી ઊપજાવી તમારા વર્તમાન જીવનમાં પ્રકટ કરો.

*આ રેંટિયો એ તમારો તન્તુયજ્ઞ× છે. યજ્ઞ જેટલી પવિત્ર બુદ્ધિથી કાંતવાનું અને વણવાનું કર્મ કરો—પણ તે સાથે એ યજ્ઞની ક્રિયામાંથી જ્ઞાન પણ પામો. રૂમાંથી સૂતરનો તાતણો ખેંચો તે જ રીતે તમારા મગજમાંથી બુદ્ધિનો તાંતણો પણ ખેંચો; એ જેમ ઝીણો અને લાંબો તેમ સુન્દર. બેશક એ તૂટી જાય તેમા શોભા નહિ, એ તો નિર્બળતાનું ચિહ્ન, પણ જાડી બુદ્ધિ કે જાડા સૂતરમાં કાંઈ ખાસ વખાણવા જેવું નથી. બુદ્ધિ અને સૂતર તો જેમ ઝીણાં અને લાંબાં તેમ જ સારૂં.

તમે પૂછશો કે આટલો બધો બુદ્ધિનો મહિમા શા માટે? હૃદયનું અને ચારિત્રનું શું? એનો ઉત્તર કે સિદ્ધાન્તમાં એની અવગણના નહિ જ,

* આ વિચાર મને જુવેંમાં મહાત્માજી રેટીએ બેસી સૂતર કાંતતા હતા અને હું પાસે બેઠો એમની સાથે વાતચીત કરતો હતો તે વખતે, મગજમાં આવેલા.

× 'वितान' કહું?

પણ હૃદયનાં અને ચારિત્રનાં ગીત એટલાં બધાં ગવાય છે કે આ જ એ ગાયકગણમાંથી એક ગાયક ઓછો રહેશે તો એટલાથી એનો મહિમા ઘટશે નહિ. બુદ્ધિ વિના હૃદય આંધળું છે, અને ચારિત્ર પણ જડ છે. હું ચારિત્રની બાબતમાં ચોકખો સૉક્રેટિક—સૉક્રેટિસનો અનુયાયી—છું, નીતિ તે જ્ઞાન અને અનીતિ તે અજ્ઞાન. જ્ઞાનમાં નીતિ સમાઈ જ જાય, અને અનીતિ તે જ્ઞાનને અભાવે જ સંભવે. હું મનુષ્યની એવી દુષ્ટતા કે નિર્બળતા માનતો નથી કે 'મને સારો માર્ગ સૂઝે છે છતાં હું ખોટે માર્ગે ચાલું છું,' એમ એ ખરેખર કહી શકે. પણ આ જ્ઞાન એટલે લાભાલાભની ગણતરીની સમઝણ એમ નહિ, પણ નીતિની પ્રતિભા—નીતિનું એના સુન્દર અને પ્રતાપી સ્વરૂપમાં નેત્ર આગળ ઝગમગવું.

પણ આમ બુદ્ધિના ઝીણા અને લાંબા તાર કાઢ્યા પછી એ તારને આત્મામાં વણવાનું કામ બાકી રહે છે. એ કામ વણાટના જેવું જ કઠણ છે, પણ વણાટ જેટલું જ આવશ્યક છે. સૂતરનાં ગૂંછળાંમાંથી પટ ન વણાય ત્યાં સુધી એ ગૂંછળાં શા કામનાં? બુદ્ધિના પદાર્થ બાહ્ય પદાર્થ મટીને આત્મરૂપ બની ન જાય ત્યાં સુધી એ આત્મા ઉપર ભાર, આત્માનું સત્ત્વ નહિ. તમારા પાઠ એ તમારા નિશ્ચય થવા જોઇએ. આપણા વિદ્યાર્થીઓ ઉપર આ એક ખરો ખોટો મ્હોટો આક્ષેપ છે કે એઓ જે જ્ઞાન સંપાદન કરે છે તે પરીક્ષાના પત્રમાં લખી જવા માટે જ હોય છે, એ જ્ઞાન એમના અન્તરમાં ઊતરી એમના જીવનનો પ્રકાશ બનતું નથી. અર્થશાસ્ત્ર સમાજશાસ્ત્ર રાજ્યશાસ્ત્ર આદિનું જે જે જ્ઞાન મેળવો તેને તમારા સિદ્ધાન્ત બનાવી દો. શુદ્ધ બુદ્ધિથી સત્ય પ્રાપ્ત કરવા માટે જ અધ્યયન કરો અને અધ્યયનને પરિણામે જે નિર્ણયો થાય તેને જ અનુવર્તો; જેમકે, રાજ્યશાસ્ત્રનું અધ્યયન કરતાં કરતાં તમને એમ જણાય છે કે પ્રજાશાસન (Democracy) સારૂં નથી વા એ અમુક નિયમન સાથે જ સારૂં છે (હું માત્ર ઉદાહરણ જ લઉં છું, મ્હારા પોતાના સિદ્ધાન્તનું સૂચન કરતો નથી), તો એ પ્રકારનો તમારો સિદ્ધાન્ત કરી દેજો, જીવનમાં જેમ જેમ અનુભવ થતો જાય વા વિશેષ મનન કરતા જાઓ તેમ તેમ જરૂર લાગે તો એ સિદ્ધાન્ત ફેરવજો. પણ પુસ્તકની વિદ્યાને પુસ્તકની જ રહેવા દેશો નહિ, એને તમારા આત્મપટમાં વણજો.

આ વિદ્યાકાળમાં તમે જે બુદ્ધિના તારો કાઢશો તે ઉપરાંત જીવનના અનુભવકાળમાં પણ બીજા અનેક તારો તમારા નીકળશે—એ સઘળાને એક બીજાની સાથે સુશ્લિષ્ટ રીતે જોડવા એ મ્હોટું માનસિક વણાટકામ છે.

હવે એકદમ મ્હારા છૂટા છવાયા વિચારોની ગતિ બંધ કરૂં. મેં તમારો ધાર્યો કરતાં વધારે સમય લીધો. તે માટે ક્ષમા કરશો. તમે જે શુદ્ધ વિદ્યારસથી અને સ્વાતન્ત્ર્યના પ્રેમથી આ સંસ્થામાં જોડાયા છો તે માટે તમને ધન્યવાદ અને અભિનન્દન ઘટે છે. સ્વશક્તિમાં શ્રદ્ધા રાખીને કર્તવ્યપરાયણ થજો, પણ તે સાથે આત્મામાં નમ્રતા રાખી હમણાં જ સૂરદાસના પદમાં× ગાયું તેમ આપણી "લાજ" અને "ટેક" રાખવા માટે હમેશાં પ્રભુની પ્રાર્થના કરજો. પણ પ્રાર્થના કરો તે શ્રદ્ધાથી કરજો —પ્રભુ જેણે દ્રૌપદી વગેરેની લાજ રાખી છે તે આપણી પણ રાખશે એમ ખરા હૃદયથી અને પૂર્ણ દૃઢતાથી માનજો. સૂરદાસની માફક જ્યારે ચર્મચક્ષુ આંધળાં થાય ત્યારે આત્માની જ્યોતિથી એ 'લાજ' રાખનાર પ્રભુનાં દર્શન કરજો.

[વસન્ત, જ્યેષ્ઠ, સં. ૧૯૮૦]

×राग काफी—दीपचंदी ताल

अब की टेक हमारी । लाज राखो गिरिधारी ॥ ध्रु० ॥
जैसी लाज राखी अर्जुन की, भारतयुद्ध मँझारी ।
सारथि होके रथको हांको, चक्रसुदर्शनधारी ॥
भक्तन की टेक न टारी ॥१॥

जैसी लाज राखी द्रौपदी की, होने न दीनी उघारी ।
खैंचत खैंचत दो भुज थाके, दुःशासन पचहारी ॥
चीर बढायो मुरारी ॥ २ ॥

सुरदास की लाज राखो, अब को है रखवारी ?
राधे राधे श्रीवर प्यारो श्रीवृषभान दुलारी ॥
शरण तक आयो तुम्हारी ॥

૬

સર્વધર્મપરિષદ્ *

(પ્રમુખનું ભાષણ)

यं शैवाः समुपासते शिव इति, ब्रह्मेति वेदान्तिनो,
बौद्धा बुद्ध इति, प्रमाणपटवः कर्तेति नैयायिकाः ।
अर्हन्नित्यपि जैनशासनरताः, कर्मेति मीमांसकाः,
सोऽयं नो विदधातु वांछितफलं त्रैलोक्यनाथो हरिः ॥

મ્હારા ઉદારચેતા ધર્મપ્રેમી ભાઈઓ અને બ્હેનો,

સમુચિત મંગલાચરણ કર્યા પછી, મ્હારૂં પહેલું કર્તવ્ય આપના પ્રતિ એક કૃતજ્ઞતા પ્રકટ કરવાનું છે. આપે મને આ પરિષદ્‌નું પ્રમુખપદ આપ્યું તે માટે હું આપનો અત્યન્ત ઋણી છું. વિશેષે કરી, એટલા માટે કે હું સનાતનધર્મી છું એ સુવિદિત હોવા છતાં પણ મ્હારા આર્યસમાજી ભાઈઓએ મને આ ગૌરવનું સ્થાન આપ્યું છે. આ સંબન્ધમાં મ્હારી આપને એક પ્રાર્થના છેઃ ધર્મનો પ્રાણ સત્ય છે, અને મને જે સત્ય લાગે તે જો હું ધર્મપરિષદ્‌માં ન કહું તો બીજે ક્યાં કહું ? તેથી મારા કથનમાં કોઈ અરુચિકર અંશ આવી જાય તો તે આપ શાન્તિથી શ્રવણ કરશો. બીજી પણ એક પ્રાર્થનાઃ મને હિન્દી ઉપર અતીવ પ્રેમ છે અને હિન્દી તે હિન્દની રાષ્ટ્રભાષા થવી જોઇએ એમ હું માનું છું, તોપણ એ મારી માતૃભાષા નથી એ કારણથી મ્હારા હૃદયના અને બુદ્ધિના ભાવ અને વિચાર મ્હારી ભાગીતૂટી હિન્દીમાં હું બરાબર બતાવી નહિ શકું. તો પણ માત્ર આપની આજ્ઞા શિરોધાર્ય સમઝી મેં આ પદ સ્વીકાર કરવાની ધૃષ્ટતા કરી છે. આપ મારી ન્યૂનતા સહી લેવાની કૃપા કરશો એવી આશા રાખુ છું.

આપની આજ્ઞાનુસાર મ્હારૂં આજનું કર્તવ્ય જગતના પુરાતન અને વર્તમાન ધર્મોના સ્વરૂપ સંબન્ધી વિચાર કરવો અગર તો એમના ઇતિહાસનું સ્મરણ કરવું એ નથી; પણ કેવળ ભારતવર્ષના વર્તમાન ધર્મોમાં, એનો અંગભૂત એક વિષય "**ईश्वर संबन्धी ज्ञान**" એની ભૂમિકા રચવાનો છે. અર્થાત્ પ્રાચીન, ઇજિપ્ત, ઍસીરિયા, ખાલ્દિયા, બેબિલન, ગ્રીસ, રોમ, ચીન આદિ દેશોના પુરાતન ધર્મના વિષયમાં કાંઈ પણ કહેવું એ અપ્રાસંગિક ગણાશે. વિદ્યમાન ભારત વર્ષના હિન્દુ (જેમાં જૈન

* કાંગડી ગુરુકુલ રજત મહોત્સવ પ્રસંગે (હરિદ્વાર પાસે કાંગડીમાં આર્યસમાજનું ગુરુકુલ છે ત્યાં) સર્વ ધર્મપરિષદ્‌માં પ્રમુખ તરીકે આપેલું ભાષણ.

શીખ વગેરેનો પણ સમાવેશ થાય છે)-મુસલમાન-ખ્રિસ્તી-યાહુદી-પારસી આદિ ધર્મોમાં ઇશ્વિર સંબન્ધી કેવા કેવા વિચારો થયા છે એનું નિરૂપણ પણ કેટલાક નિબન્ધો દ્વારા તે તે ધર્મના વિદ્વાન આપની સમક્ષ કરશે. અને તેઓને કરવાનું તે હું જ કરી દઉં એમાં તે તે વિદ્વાનોના અધિકાર ઉપર અનુચિત આક્રમણ થાય. એ વિષયમાં જે કાંઈ કહેવું જોઇએ તે જરૂર હશે તો હું અન્તમાં જ કહીશ.

૧

સર્વ ધર્મોનો પરસ્પર આદર હોવો જોઈએ એ દૃષ્ટિ ધર્મિગ્રાહક પ્રમાણથી જ, અર્થાત્ આ પરિષદ્ના સ્વરૂપથી જ, આપણા સંમેલનમાં રહી છે. પરંતુ એવી દૃષ્ટિ કેવળ વર્તમાન કાળમાં જ પ્રકટ થઈ છે એમ ન સમઝવું. બે હજાર વર્ષ ઉપર અશોક મહારાજાએ આવા સંમેલનની ઇષ્ટતા, અને સંપ્રદાયોને પરસ્પર આદર કરવાનો બોધ પોતાના શિલાલેખોમાં પ્રકટ કર્યો હતો. એ કહે છે—

"દેવાનામ્પ્રિય પ્રિયદર્શી રાજા વિવિધ દાન અને પૂજાથી ગૃહસ્થ અને સંન્યાસી સર્વ સંપ્રદાય વાળાઓનો સત્કાર કરે છે. પણ દેવાનામ્પ્રિયને દાન અને પૂજાની એટલી દરકાર નથી જેટલી આની છે કે સર્વ સંપ્રદાયોના સારતત્ત્વની વૃદ્ધિ થાય. સંપ્રદાયોના સારની વૃદ્ધિ અનેક પ્રકારે થાય છે, પણ એનું બીજ વાક્સંયમ છે; અર્થાત્, લોક કેવળ પોતાના સંપ્રદાયનો આદર કરે અને બીજાના સંપ્રદાયની અકારણ નિન્દા ન કરે......કેમકે કોઈને કોઈ કારણથી સર્વ સંપ્રદાયનો આદર કરવો એ લોકનું કર્તવ્ય છે. એમ કરવાથી પોતાના સંપ્રદાયની ઉન્નતિ અને બીજાના સંપ્રદાયને ઉપકાર થાય છે. એથી ઉલટું જે કરે છે એ પોતાના સંપ્રદાને પણ હાનિ પહોંચાડે છે, અને બીજાના સંપ્રદાયને પણ અપકાર કરે છે, કારણ કે જે કોઈ ખોટા સંપ્રદાયની ભક્તિમાં આવીને પોતાના સંપ્રદાયની પ્રશંસા કરે છે અને બીજાના સંપ્રદાયની નિન્દા કરે છે એવા વિચારથી કે મારા સંપ્રદાયનું ગૌરવ વધે એ ખરૂં જોતાં પોતાના સંપ્રદાયને પણ પૂરી હાનિ પહોંચાડે છે. સમવાય (સંમેલન)* સારો છે, જેથી લોક એક બીજાના ધર્મને ધ્યાન દઈને સાંભળે, અને સાંભળવાની ઇચ્છા

* એક હિન્દી ભાષાન્તરમાં 'સમવાય'નો અર્થ 'મેલ જોલ' એટલે કે મેળ, એક વાક્યતા, એવો કર્યો છે, પણ મૂળનો સંબન્ધ જોતાં એ ઠીક લાગતો નથી.

કરે× समवायो एव साधुः—किंति। अञमञस धम्मं श्रुणेषु सुश्रुषेयु चति॥"

અશોક મહારાજાના આ મંગળ ઉપદેશનું સ્મરણ કરી **સર્વધર્મ-સમવાયનું** મુખ્ય પ્રયોજન કે એ સર્વધર્મનો પરસ્પર મેળ એ વિષયનો કાંઈક વિચાર કરીએ.

૧ અનેક ધર્મને સ્થાને એક ધર્મ સંપાદન કરવાનો એક માર્ગ એ છે કે અન્ય સર્વ ધર્મનો તરવાર અગ્નિ કે નિન્દાના બળથી નાશ કરીને આપણો પોતાનો ધર્મ સ્થાપિત કરવો. પણ આ અત્યન્ત કુત્સિત, દુષ્ટ જંગલી માર્ગ છે. અને ધર્મનું યથાર્થ સ્વરૂપ જે સમજે છે તે આ માર્ગ કદી સ્વીકારી ન શકે. તો પણ ખેદની વાત છે કે આ માર્ગ જો કે ધાર્મિક આશયથી તો પણ વિપરીત બુદ્ધિથી મનુષ્યે કેટલીક વાર ગ્રહણ કર્યો છે. પણ આ માર્ગથી ધર્મ નહિ પણ ધર્માભાસ જ પ્રાપ્ત થાય છે. કારણ કે એથી જે માનસિક વાચિક અને કાયિક ક્રિયા ચાલે છે એ ધર્મના તત્ત્વથી વિરુદ્ધ છે. એટલું જ નહિ પણ એ અમુક ધર્મ વધારવામાં પણ ઉપકારક થતી નથી. હું મ્હારા દેહને હિન્દુ કહેવડાવું કે મુસ્લિમ, રોમન કૅથલિક ઇસાઈ કે પ્રોટેસ્ટન્ટ ઇસાઈ એથી ખરેખર હું તે તે ધર્મનો નથી થઈ શકતો. મ્હારા જીવનમાં મેં મ્હારા ધર્મને ભર્યો છે કે નહિ, મ્હારૂં જીવન મ્હારા ધર્મની ભાવનાથી ઘડાયું છે કે નહિ, એનાથી જ મ્હારૂં તે ધર્મનું અનુયાયીપણું સિદ્ધ થઈ શકે છે. એથી નહિ કે વસ્તીપત્રકમાં મેં મ્હારા ધર્મનું નામ હિન્દુ નોંધાવ્યું છે કે મુસલમાન.

૨ ધર્મની અનેકતામાંથી એકતા ઉપજાવવાનો બીજો રસ્તો એ હોઈ શકે છે કે કાંઈ જ કરવું નહિ, અને કાળબળને શરણ થઈ બેશી રહેવું. મનુષ્યસંસ્કૃતિનો આ એક નિયમ છે કે જ્યારે અનેક સંસ્કૃતિઓ એક સ્થાનમાં સંમિલિત થાય છે ત્યારે એમનો પરસ્પર સંબન્ધ થઇને એમાંથી એક વિજયી થાય છે અને બીજી પરાભવ પામે છે અને અભિભૂત થાય છે, અર્થાત્ દબાઈ જાય છે; અગર તો સર્વ એક બીજામાં મળીને એમાંથી એક નવો જ પ્રકાર વા રૂપાન્તર ઉત્પન્ન થાય છે. એશિયામાં સિકંદર (ઍલેકઝૅન્ડર) બાદશાહનો વિજયધ્વજ ફરક્યો એનું પરિણામ એ આવ્યું કે એશિયાની પ્રજા જે તે વખત સુધી Nationalism જ જાણતી હતી તે Internationalism માં દાખલ થઈ; અર્થાત્ જે પ્રજા પોતપોતામાં જ

× અથવા શુશ્રૂષા કરે.

પૂરાઈ રહી હતી તે એક બીજા સાથે સંબન્ધમાં પરોવાઈ, અર્થાત્ દરેક પ્રજાને પોતાની બહાર જોવાની દૃષ્ટિ આવવા લાગી. આથી થયું એ કે જ્યારે ખ્રિસ્તી ધર્મ પ્રકટ થયો ત્યારે એ પણ, કેવળ યાહુદી પ્રજાનો જ ધર્મ ન રહેતાં, રૈામન ગ્રીક અને યાહુદી એમ ત્રણ સંસ્કૃતિથી એનું સ્વરૂપ ઘડાયું. કહેવાય છે કે ઇસુ ખ્રિસ્તના વધસ્તમ્ભ ઉપર ત્રણ ભાષામાં લેખ લખાયો હતોઃ હિબ્રૂ (યાહુદી), ગ્રીક અને લૅટિન. તેથી જ્યારે ખ્રિસ્તી ધર્મ પ્રસર્યો ત્યારે એમાં ત્રણે પ્રજાના આચારવિચાર સંમિશ્રિત થયા. અને વળી આગળ જઇને ઈરાનનો મિથ્રધર્મ× અને પ્રાચીન એશિયા માઇનરની શક્તિપૂજા, અને આ નવો ખ્રિસ્તી ધર્મ—ત્રણે યુરોપના અખાડામાં પડ્યા અને એમાંથી ખ્રિસ્તી ધર્મ વિજયી થયો. અનેક ધર્મના સંમિશ્રણ વા વિગ્રહની આ ક્રિયા તો મનુષ્યસંસ્કૃતિના ઇતિહાસના નિયમ મુજબ સદા ચાલ્યા જ કરે છે. કિન્તુ બુદ્ધિપૂર્વક તેઓની એકતા સાધવાના માર્ગ કાંઇક જુદા જ છે.

૩ ખ્રિસ્તી અઢારમી શતાબ્દીના ઇંગ્લંડના પ્રભાવમાં ઊછરેલા ઓગણીસમી શતાબ્દીના ભારતવર્ષમાં, લગભગ સાત દશકા પર્યન્ત, ધર્મની એકતા સાધવાનો માર્ગ આ જ મનાતો હતો કે પૃથ્વીના સર્વ ધર્મ લઈને એમના વિશેષ યાને ભેદક અંશ છોડી દેવા અને એમના સામાન્ય યાને એકાકાર અંશ ગ્રહણ કરવા, અને આ રીતે તારવી કાઢેલું સામાન્ય તત્ત્વ એ જ સત્ય ધર્મ છે, અને એ જાતના સંગ્રહને જ 'ધર્મ' નામ આપવું. અર્થાત્ સરળ રૂપમાં કહીએ તો (૧) ઈશ્વર એક છે (૨) એની ભક્તિ કરવી, અને (૩) સદાચારે ચાલવું—એટલામાં જ સત્ય ધર્મનું આખું સ્વરૂપ સમાપ્ત થાય છે એમ મનાતું. કહેવાની જરૂર નથી કે ધર્મ આવું સાદું સીધું ત્રણ તન્તુઓનું બનાવેલું યજ્ઞોપવીત નથી. અને વળી આ પણ ધ્યાનમાં રાખવા જેવી વાત છે કે નિર્વિશેષ સામાન્ય (abstract) વિશેષ (concrete)ની અપેક્ષાએ દરિદ્ર છે. તથા વિશેષ ઊડાવીને સામાન્ય બચાવવું અશક્ય છે. ધર્મના શરીરનો નાશ કરીને ધર્મનો અશરીર આત્મા રહી શકતો નથી. એટલો દેહાત્મવાદ પણ પ્રકૃત વિષયમાં માનવો પડે છે.

૪ ધર્મની એકતા સંપાદન કરવાનો બીજો પણ એક માર્ગ છે. તે એ કે તે તે ધર્મરૂપ સર્વ તન્તુ મેળવીને એકપટ બનાવવો, અને એ જ મહાવસ્ત્રને દીક્ષાવસ્ત્રરૂપે ધારણ કરવું. કિંતુ એવો કૃત્રિમ—બનાવટી—ધર્મ શક્ય નથી. અને આ સ્મરણમાં રાખવું જોઈએ કે બાઇબલમાં કહ્યું છે તે સાચું જ છે કે ઇસુ ખ્રિસ્તનો ડગલો કકડા સાંધીને સીવાએલો નથી,

× વેદનો મિત્ર દેવ તે ઈરાનનો મિથ્ર.

પણ એક અખંડ અસ્યૂત (વગર શીવેલો) એવો એ અદ્ભુત ડગલો છે. વિશ્વનિયન્તા કાલ ભગવાન અનેક ધર્મના તન્તુઓમાંથી એક ધર્મરૂપ મહાપટ વણી રહ્યા છે, પણ એ પટ બનાવવાથી તન્તુઓનો લોપ થતો નથી, તેજ પ્રમાણે સર્વ ધર્મની એકવાક્યતા થવાથી તે તે ધર્મનું વિશેષ સ્વરૂપ લુપ્ત થતું નથી, ઉલટું એ વિશેષ સ્વરૂપ રહે, રૂપાન્તર પ્રાપ્ત કરીને પણ રહે, એ તરેહની એક વાક્યતા પરમાત્માને ઇષ્ટ છે. અને એ જ માર્ગે આ પરિષદે પણ ચાલવું જોઇએ.

૫ તથાપિ અહીં એક બીજો પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય છે. ઉપર કહેલી એકવાક્યતા અમુક વાક્યને પ્રધાન કરીને અને બીજાને નેયાર્થ યાને ગૌણ બનાવીને કરવી ઉચિત છે? કે સર્વને સમાન બળ માનીને એમનો વિકલ્પ માનવો ઉચિત છે? જેમકે "**उदिते जुहोति**" '**अनुदिते जुहोति**' કેટલાક સૂર્યોદય પહેલાં હોમ કરે છે, કેટલાક સૂર્યોદય પછી કરે છે, આમ હોઈ આ વિષયમાં વિકલ્પ રહે છે, અને પોતપોતાના સંપ્રદાય પ્રમાણે એમાંથી એક કરી શકાય છે. પ્રકૃતમાં, અમુક ધર્મને મુખ્ય મધ્ય સ્થાને મૂકી, બીજા ધર્મોના ઉપદેશને ગૌણ કરવા યાને મુખ્ય ધર્મને અનુસરતી રીતે લેવા એ ઠીક છે? કે સર્વ ધર્મને સમાન માની એમાંથી વિકલ્પે કરી ગમે તે એકને સ્વીકારવો એ ઠીક છે? બીજા પક્ષનો અર્થ એ થયો કે જ્યાં તે તે ધર્મોના મત વચ્ચે વિરોધ આવે ત્યાં બંને પક્ષ સત્ય છે એટલું કહીને અટકી જવું અને બંનેને ચાલે છે તેમ ચાલવા દેવું. પરંતુ આથી એકવાક્યતા શી થઈ? કશી જ નહિ. માત્ર સર્વ ધર્મની પરસ્પર સહિષ્ણુતા પ્રાપ્ત થઈ એટલું જ ફળ પ્રાપ્ત થયું. જો કે એ ફળ થોડું નથી, તથાપિ એ બસ પણ નથી. કારણ કે એથી સત્યના માર્ગમાં એક પગલું પણ આગળ ભરાતું નથી. હવે પૂર્વોક્ત એકવાક્યતાનો પહેલો પક્ષ લઇએ જેમાં એક વાક્યને અર્થાત્ અમુક ધર્મને પ્રધાન બનાવી બીજાને નેયાર્થ યાને ગૌણ બનાવવાની સૂચના છે. આ પદ્ધતિ પરસ્પર લઢવાની પદ્ધતિથી તો બેશક સારી છે, તથાપિ એમાં સ્વધર્મની પ્રધાનતા અને તેથી ઉત્કૃષ્ટતા અને પરધર્મની ગૌણતા અને તેથી નિકૃષ્ટતા મનાય છે. એમાં પરધર્મ પ્રતિ અસહિષ્ણુતા તો નથી તો પણ આદરની ન્યૂનતા તો અવશ્ય છે જ. હવે અહીં પ્રશ્ન થશે કે સર્વ ધર્મ પ્રતિ સમાન આદર થઈ શકે ખરો? અગર થઈ શકે તો તે ઇષ્ટ પણ છે ખરો? આનો ઉત્તર આદર અને ભક્તિ અર્થાત્ નિષ્ઠા એ બે વચ્ચેનો ભેદ સમઝવાથી થઈ જાય છે. આ રીતે કે —સર્વ ધર્મ પ્રતિ આદર તો સમાન જ રહેવો જોઈએ, પરંતુ નિષ્ઠા એક

ધર્મમાં જ—ઘણા ખરાઓને માટે તો સ્વધર્મમાં જ—રાખવી ઉચિત છે. વસ્તુતઃ તો અહીં સ્વધર્મનો અર્થ સંપ્રદાય-પ્રાપ્ત બાપદાદાના ધર્મનો આચાર એમ સમજવો ન જોઇએ, પણ પોતાના આત્મામાં ધારણ કરેલો—માત્ર આચારની રૂઢિમાં નહિ પણ આત્માના સત્ત્વમાં મેળવી દીધેલો—જે ધર્મ તે જ ખરો સ્વધર્મ છે. જગત્‌ના વિવિધ ધર્મોમાં પ્રધાન-ગૌણ ભાવ નથી. સર્વ ઇન્દ્રિયગોચર લૌકિક ધર્મ એક ઇન્દ્રિયાતીત અલૌકિક ધર્મના આવિર્ભાવ છે. મ્હારો વિવક્ષિત અર્થ સ્પષ્ટ કરવા માટે એકાદ ઉદાહરણ આપવું જરૂરનું છે. ધર્મના પરસ્પર વિરોધમાં એક કારણ એ હોય છે કે તે તે ધર્મના અનુયાયી ધર્મના વિષયમાં પોતપોતાના ધર્મગ્રન્થને ઇશ્વરોચ્ચરિત માને છે. પરંતુ કૃપા કરી એટલો વિચાર કરો કે કોઈ પણ ધર્મગ્રન્થ કયા અર્થમાં ઇશ્વરોચ્ચરિત હોઈ શકે છે? શું ઇશ્વર સંસ્કૃત અરબી હિબ્રુ આદિ ભાષાઓમાં, જેમ આપ અને હું એક બીજાની સામે બેસીને બોલીએ તેમ, આપણી સાથે બોલે છે? આવી લૌકિક તરેહથી કોઈ પણ ગ્રન્થ ઇશ્વરોચ્ચરિત હોઈ શકતો નથી. કારણકે ઇશ્વર અશરીરી છે એ વાત અલગ મૂકીએ તો પણ ઇશ્વર આપણી માફક અનેક વ્યક્તિઓ પૈકી એક વ્યક્તિ નથી કે જે આપણી સાથે બહારથી વાતચીત કરે—એ તો મણિગણમાં સૂત્ર જેવો છે, અમુક મણિ જેવો, માળાના મેર જેવો પણ, નથી. એ તો સર્વ વ્યક્તિઓના અન્તરમાં વાસ કરે છે, અને અન્તરમાં જ બોલે છે. એનું બોલવું અને આપણું સાંભળવું એ શબ્દાકાર હોઈ શકતું નથી. એ કેવળ જ્ઞાનાકાર જ બની શકે છેઃ ભલે એ જ્ઞાનને હું શબ્દાકાર કરી લઉં. આ કારણથી જ વેદ ધર્મમાં એને 'વેદ' (જ્ઞાન) કહ્યું છે. **वेद**-શબ્દ લૅટિન Videre (દર્શક કરવું, જોવુ) શબ્દ સાથે શબ્દશાસ્ત્રાનુસાર સંબધ્ધ છે, અને એનો મૂળ અર્થ 'Vision' યાને દર્શન થાય છે. પરંતુ અહી પણ કહેવું જોઈએ કે એ દર્શન પણ લૌકિક ઇન્દ્રિયસાધ્ય—ચર્મચક્ષુનું—દર્શન નથી, કિંતુ આત્માથી સાધ્ય દિવ્ય ચક્ષુનુ છે. તેથી આ અર્થમાં **वेदः** Vision દર્શન અને **श्रुतिः** શ્રવણ બંને શબ્દ ઔપચારિક અર્થાત્ લાક્ષણિક અર્થમાં લેવાના છે. ફલિત એ થયું કે 'વેદ' એટલે અલૌકિક સાધનથી પ્રાપ્ત થએલું સત્ય અને ધર્મનું જ્ઞાન. એ જ્ઞાન અમુક કાળે પ્રભાવશીલ દ્રષ્ટાઓની હૃદયગુહામાં પ્રકટ થયું, અને શબ્દાકાર થઈ બહાર નીકળ્યુંઃ જે રીતે નિષાદ અને ક્રૌંચયુગલના પ્રસંગમાં* આદિ કવિનો "**शोकः श्लोकत्वमागतः**". વસ્તુતઃ જે બહાર નીકળે છે એ સનાતન

* રામાયણના ઉદ્‌ભવ સંબન્ધી વાલ્મીકિ મુનિની આ વાત સુપ્રસિદ્ધ છે.

સત્યનો આવિર્ભાવ માત્ર છે. આથી, વેદધર્મમાં કેટલાક વિદ્વાનોએ વેદને નિત્ય કહ્યા છે. સ્પષ્ટ છે કે એ નિત્યતા મુખમાંથી જે ધ્વનિ નીકળે છે એ ધ્વનિની નિત્યતા નથી (કાગળ ઉપરના અક્ષર તો હતા જ ક્યાં?) પણ ધ્વનિની પાર, ધ્વનિ જેનો આવિર્ભાવ છે એવા અલૌકિક શબ્દની નિત્યતા છે. ઇસ્લામ ધર્મમાં કુરાને શરીફને જેઓ નિત્ય માને છે, તે આ અર્થમાં જ માની શકે. અર્થાત્ સર્વ ધર્મની જે પરાપશ્યન્તી વાણી છે એ પરમાત્માનો મૂલ ગ્રન્થ છે, એ જ સર્વ ધર્મનો સનાતન 'વેદ' છે. ભગવાન બુદ્ધ અને મહાવીર સ્વામી એ જ વેદનો પ્રતિષેધ કરતા હતા કે જે વસ્તુતઃ વેદાભાસ રૂપે એમના સમયના કેટલાક વેદધર્મીઓના જીવનમાં નજરે પડતો હતો. સોણદંડસુત્ત, તેવિજ્જસુત્ત, ધમ્મપદ આદિ બૌદ્ધ અને ઉત્તરાધ્યયન આદિ જૈન ગ્રન્થ જોવાથી આની ખાતરી થશે.

૨

"ઈશ્વરીય જ્ઞાન"*

આ સનાતન વેદ, જેને આપણા કાર્યવાહક મંડળે આ સંમેલનમાં સમાલોચના કરવા યોગ્ય "ઈશ્વર સંબન્ધી જ્ઞાન" કહ્યું છે, એમાં **પરમાત્મા** અનેક રૂપે પ્રકટ થાય છે. જે **પરમાત્મા** યાહુદી ખ્રિસ્તી અને મુસ્લિમ ધર્મમાં **એક** સંખ્યાથી નિર્દિષ્ટ થયો છે એ જ હિન્દુ વૈદિક ધર્મમાં **અનેકમાં એક** રૂપે મનાય છેઃ જેમ અનેક તેજબિમ્બમાં એક તેજની શક્તિ—**આદિત્યોમાં અદિતિ**—"The Infinite in the finites"—પ્રતીત થાય છે તેમ. આ જ કારણથી **પરમાત્માનાં** ઉત્પાદક પોષક વ્યાપક અને સહાયક સ્વરૂપ, તથા શક્તિ આવરણ નિયમન વગેરે ધર્મ **સવિતા**, **પૂષા**, **વિષ્ણુ** **મિત્ર**, **ઇન્દ્ર**, **વરુણ** આદિ તે તે વિશેષનામથી નિર્દિષ્ટ થાય છે. અને એનો જ જગત્‌ની સાથે કર્તારૂપે, બીજરૂપે, આત્મારૂપે સંબન્ધ **ત્વષ્ટા**, **ધાતા**, **વિશ્વકર્મા**, **હિરણ્યગર્ભ**, અને **પુરુષ** વગેરે નામે પ્રતિપાદિત થયો છે. અને આ દૃષ્ટિ વૈદિક આર્યોને એવી પ્રિય થઈ પડી હતી કે જ્યારે વેદની ચાર સંહિતાઓ થઈ ત્યારે આ દેવતાનાં કેટલાંએ સૂકતો એક કરતાં વધારે વેદની સંહિતાઓમાં મૂકવામાં આવ્યાં—જેમકે હિરણ્યગર્ભસૂકત, પુરુષસૂકત, વિશ્વકર્માનું સૂકત વગેરે.

×**પરમાત્મા** જગત્ બનાવીને આઘો રહ્યો નથી, પણ જગતદ્વારા તેમ જ

---

* આ આ પરિષદ્‌નો વિચારવાનો વિષય જાહેર થયો હતો.

× અહીંથી થોડાક પેરેગ્રાફ પ્રસંગોચિત ફેરફાર સાથે મ્હારા એક અગાઉના લેખ (જુવો "આપણો ધર્મ") માંથી લીધો છે. કારણ કે આખો લેખ અવકાશને અભાવે કાંગડી રેલ્વે ટ્રેઇનમાં તૈયાર કરવો પડયો હતો.

સાક્ષાત્ એમ ઉભય રીતે મનુજ આત્મા (જીવ) સાથે એ નિત્ય સંબન્ધથી જોડાએલો છે. તદનુસાર જે આચાર વિચાર કરવામાં આવે એનું નામ "ધર્મ" છે. આ સંબન્ધ કેવા પ્રકારનો માનવો—રાજા પ્રજાનો કે પિતા પુત્રનો, કે મિત્ર મિત્રનો, કે સ્વામી સેવકનો, કે પતિ પત્નીનો, કે અનન્યતાનો કે એથી કોઈ જુદા જ પ્રકારનો, આ વિષયમાં અનેક મતમતાન્તર જોવામાં આવે છે, અને તેને લીધે ધર્મ ધર્મની વચ્ચે, બલ્કે એક જ ધર્મની શાખાઓમાં, ઘણા વાદવિવાદ અને ઝઘડાઓ ઉત્પન્ન થાય છે. પરંતુ પરમાત્મા અને આપણી વચ્ચે કોઈ એક જાતનો સંબન્ધ છે, એમાં તો સહુ એકમત છે. હર્બર્ટ સ્પેન્સર જેવા "The Unknowable" અજ્ઞેયવાદીને અને **નેતિ નેતિ** કહીને વિરમતા કેવલાદ્વૈતવાદીને પણ જીવાત્મા સાથે એ પર પદાર્થનો કોઈ ને કોઈ તરેહનો સંબન્ધ તો માનવો પડે છે જ. જે લોકો એને અજ્ઞેય કહે છે તે પણ એને "અજ્ઞેય" છે એટલું કહેવા પૂરતો પણ મનુષ્ય આત્માના જ્ઞાનનો વિષય બનાવે છે. અને અજ્ઞેય પદાર્થ પોતાના અસ્તિત્વ માત્રથી પણ મનુજ હૃદયમાં જેવા ભાવ ભરી શકે તેવા ભાવ 'ધર્મ' શબ્દના અર્થમાં સ્વીકારવા પડે છે. કેવલાદ્વૈતી બ્રહ્મને નિષેધમુખી વાણીથી સૂચવે છે. પરંતુ એ પણ જીવ અને બ્રહ્મને સર્વથા અસંબદ્ધ રૂપે માનતા નથી, કિંતુ જીવનો બ્રહ્મ સાથે અનન્યભાવ સ્વીકારે છે (જેમ '**નેતિ નેતિ**' એ મહાવાક્ય છે તેમ **તત્ત્વમસિ** પણ મહાવાક્ય છે) અને એ અનન્યભાવમાં જે પ્રકારની ધાર્મિકતા રહેલી છે તેવી સિદ્ધ કરવા એ પણ ઇચ્છે છે. આ અનન્યભાવથી જુદા એવા રાજા પ્રજા, પિતા પુત્ર વગેરે જે સંબન્ધથી જીવાત્મા–પરમાત્માનો સંબન્ધ સૂચવાય છે એ સંબન્ધ અનન્યભાવના સંબન્ધથી ઊતરતા છે એમ માનીએ તોપણ એ મિથ્યા તો નથી જ, કારણ કે ધાર્મિક પુરુષોએ એ અનુભવ્યા છે. તેથી પુષ્પ ભ્રમર ન્યાયે એ દરેકમાં રહેલા સત્યરૂપ મધુનું પાન કરવું ઉચિત છે.

પરમાત્માને વિષે એક અતિપ્રાચીન ભાવના રાજાના રૂપકની છે. પરમાત્મા જગત્નો સ્રષ્ટા માત્ર જ નથી, પણ આપણો **રાજા** છે, અર્થાત્ આપણો નિયામક છે અને આપણાં સારાં ખોટાં કર્મોનો ફલદાતા છે એ લગભગ સર્વ ધર્મની જનતામાં ફેલાએલી માન્યતા છે. આ રૂપકમાંથી ગ્રહણ કરવા યોગ્ય અંશ એ છે કે ઈશ્વર ધરતીકંપ કે વાવાઝોડા જેવી એક જડ અને અન્ધ શક્તિ નથી, પણ એક ચેતન—આત્મા—છે, પરમ આત્મા છે. એનો આપણી સાથે વ્યવહાર છે, પોતે પોતાના બનાવેલા નિયમો પાળે

છે અને આપણે પાળીએ એમ ઇચ્છે છેઃ રાજાની ભાવના સામે શુષ્ક તર્કની દલીલો ચલાવતાં પહેલાં આપણે વિચાર કરવો જોઈએ કે એ ભાવનામાં કાંઈક તો સત્ય રહ્યું જ છે. અને તે આપણે ગ્રહણ કર્યું છે? ગ્રહણ કર્યું ત્યારે જ કહેવાય કે જ્યારે જીવનમાં—અર્થાત્ આચારમાં અને વિચારમાં સર્વત્ર એ પ્રકટ થતું હોય. ઉલટું, આપણા જીવનમાં હજારો પ્રવૃત્તિઓ આપણે એવી કરી રહ્યા છીએ કે જાણે આ જગત્ ઉપર પરમાત્માનું રાજ્ય જ ન હોય એવી સમઝણ એમાંથી પ્રકટ થાય છે. કર્મનું ફળ અવશ્ય ભોગવવું જ પડે છે, વિના પાપે પાપનું ફળ એ ન્યાયી રાજા કદી ભોગવાવતો નથી, અને પુણ્યનું ફળ આપ્યા વિના રહેતો નથી—એટલો અડગ સિદ્ધાન્ત આપણા જીવનમાં ઊતારી લઈએ તો દુષ્ટ કર્મોમાં આપણી પ્રવૃત્તિ કદી નહિ થાય, અને સત્કર્મોમાં આપણો ઉત્સાહ પૂર્ણ વેગે વહ્યાં કરશે. પરમાત્માનું રાજ્ય, સ્થૂલ દૃષ્ટિએ કેટલાક માનતા હતા અને હજી પણ માનતા હશે એમ, ભવિષ્યમાં થનારૂં રાજ્ય નથી, પણ નિત્ય નિરન્તર આ જગત્માં ચાલી રહેલું—સનાતન રાજ્ય છે. આ ભાવના જેને એક શબ્દમાં કર્મનો સિદ્ધાન્ત કહો વા ધર્મરાજ્ય કહો એ આ વિશ્વની વ્યવસ્થામાં રહસ્યભૂત તત્ત્વ છે. અને એનાથી જ આ વિશ્વ એક વ્યવસ્થિત તન્ત્ર રૂપે ચાલી રહ્યું છે. આ સર્વ ધર્મનો સિદ્ધાન્ત છે. ઋગ્વેદનાં સૂક્તમાં કહ્યું છે કે વરુણ નામ પરમાત્મા જે આ વિશ્વનો આવરક (આવરીને, આચ્છાદીને રહેલો છે) છે, તથા મનુષ્યઆત્માની વરણક્રિયામાં અર્થાત્ નૈતિક સંકલ્પમાં પ્રકટ થાય છે, એ આ સંસારસમુદ્રનો અને સંસારરાત્રિનો અધિષ્ઠાતા છે. એ "ધૃતવ્રત" છે, અર્થાત્ પોતે સ્થાપેલા નિયમોનું પાલન કરે છે, અને મનુષ્ય પણ એનું પાલન કરે એમ ઇચ્છે છે. ઉપનિષદ્માં યાજ્ઞવલ્ક્ય અને આર્તભાગના સંવાદમાં અન્તમાં આ જ કહ્યું છે કે આ વિશ્વનું રહસ્ય 'કર્મ' છે. હવે ક્ષણભર વિચાર કરો કે રાજાની ભાવનામાં બે તત્ત્વ છેઃ શકિત અને ન્યાય. રાજાની ભાવના સર્વ ધર્મમાં છે, અને આ બે તત્ત્વ પણ સર્વ ધર્મમાં મનાએલાં છે. તથાપિ એટલું કહી શકીએ કે ઇશ્વરની શકિત ઉપર ઇસ્લામ ધર્મમાં ભાર દેવામાં આવ્યો છે, અને ન્યાય ઉપર યાહુદી ધર્મમાં દેવાયો છે. કર્મનો મહાનિયમ એ પરમાત્માની ઇચ્છાનું પ્રતીક યાને પ્રકટ રૂપ છે, અને જૈન તથા બૌદ્ધ એ પ્રતીકના વિશેષ ઉપાસક છે. વૈદિક ધર્મ કર્મરૂપ પ્રતીકની ઉપાસના કરવાની સાથે એ પ્રતીકમાં પરમાત્માનું દર્શન પણ કરે છે. ઇસાઈ ધર્મ રાજાની ભાવનાને સ્થાને એક બીજી ભાવના સ્થાપે છે. એનો ઉલ્લેખ હવે કરીશું.

આ બીજી ભાવના **પિતાની.** ઈશ્વર કેવલ રાજા જ નથી, એ પિતા પણ છે. રાજા નથી અને પિતા છે એમ નથી, પણ રાજા અને પિતા બંને છે. એને ઘેર ન્યાય છે અને પ્રેમ પણ છે. ઇતિહાસકાર કહે છે કે ઇસુના પહેલાં યહુદી ધર્મમાં પરમાત્મા રાજા છે એ ભાવના પ્રધાન હતી, પરંતુ ઇસુએ એને બદલીને ઈશ્વર પિતા છે એ ભાવના સ્થાપી. એથી પરમાત્માની યાહુદી ભાવનામાં રાજાના અકરુણ ન્યાયને બદલે દયાર્દ્ર પ્રેમ દાખલ થયો. ઘણા લોક આ પિતાની ભાવનાને કેવળ ખ્રિસ્તી સમજે છે, અને કેટલાક લોક એની હાંસી પણ કરે છે. પણ વસ્તુતઃ હિન્દુઓને માટે આ પરધર્મી સિદ્ધાન્ત નથી. ભગવદ્‌ગીતામાં પરમાત્માને "**पितासि लोकस्य चराचरस्य**" ઇત્યાદિ ભાવપૂર્ણ વાણીમાં ચરાચર જગત્‌નો પિતા કહ્યો છે. અને ઋગ્વેદ સંહિતામાં પણ પિતાનું રૂપક પ્રસિદ્ધ છે. એક મન્ત્રદ્રષ્ટા કહે છે કે "**पितेव पुत्रमभिरूपस्थे**" "પિતા જેમ પુત્રને ખોળામાં લે છે તેમ તમે પણ એને ખોળામાં લો છો." અને બીજા એક ઋષિએ કહ્યું છે "**पितुर्न पुत्रः सिचमारभे त इन्द्र स्वादिष्ठया गिरया शचीवः**" "હે શક્તિમાન ઇન્દ્ર ! હું તને મ્હારી મીઠી વાણીથી એવો પકડીને ચાલું છું કે જેમ પિતાના વસ્ત્રનો છેડો પકડીને બાળક ચાલે છે." કેવુ સુન્દર ચિત્ર! પરંતુ એ જોઈને જરા આગળ ચાલો. એથી પણ વધારે સુન્દર ચિત્ર આવે છે.

પરમાત્મા કેવળ પિતા જ નથી, **માતા** પણ છે. "**त्वमेव माता च पिता त्वमेव**" એમ ભક્ત કહે છે. આ બંને રૂપ જે પ્રાકૃતિક જગત્‌માં એકઠાં હોતાં નથી એ પરમાત્મામાં એકઠાં થઈને રહેલાં છે. પરમાત્મા પિતાની રીતે પ્રેમથી આપણો ઉત્કર્ષ ઇચ્છે છે એટલું જ નહિ પણ એને 'શિવાનુધ્યાનપરા' માતાની ઉપમા પણ સારી રીતે લાગે છે. જગન્માતા અદિતિ વેદમાં પ્રસિદ્ધ છે. "**सेयं देवतैक्षत**" ઇત્યાદિ ઉપનિષદ્ વાક્યોમાં પરમાત્માનો સ્ત્રીલિંગ શબ્દથી પરામર્શ કર્યો છે. અને પરમાત્માના જ્યોતીરૂપ અગ્નિહોત્રને ઉદ્દેશીને શ્રુતિ કહે છે કે જેમ "ભૂખ્યાં બાળ માતાની ચારે તરફ બેસી જાય છે તેમ સર્વ પ્રાણી અગ્નિહોત્રની ઉપ–આસના કરે છે." વળી પુરાણ તો જગદમ્બાનાં અસંખ્ય મધુર અને ગંભીર સ્તોત્રોથી ભરેલાં છે, જે ઉપરથી ખ્રિસ્તીધર્મની માતા મેરીની ભક્તિ અને એશિયામાઈનરની શક્તિપૂજા યાદ આવે છે. પરંતુ મેરી પરમાત્મારૂપ મનાતી ન હતી, અને એશિયામાઈનરની શક્તિપૂજા કૃષિ-દેવતાની કલ્પનાથી અને એની જ રહસ્યપૂજાથી આગળ વધી શકી નહતી.

ભગવદ્‌ગીતામાં પરમાત્મા પોતાને એકી વારે "**माता धाता पितामह:**" કહે છે. પરમાત્માનો આપની સાથે આટલો નિકટ અને સુવિદિત સંબન્ધ હોઈને પણ, આપણે એ સંબન્ધને આપણા જીવનમાં કેટલો થોડો સ્વીકારીએ છીએ ? આપણે પરમાત્માથી વિમુખ રહીએ છીએ તો પણ એનો અનન્ત પ્રેમ આપણા ઉપર સદા બન્યો જ રહે છે. આ વાતનું આ એક ખુલ્લું પ્રમાણ છે કે આપણે યદ્યપિ કોટિ પાપ કરીએ છીએ તોપણ એ પાપો તરફથી પરાઙ્‌મુખ થઈ—એ તરફથી મુખ ફેરવી—સારો રસ્તો લેવાનું સ્વાતન્ત્ર્ય આપણને હંમેશાં રહ્યાં જ કરે છે. અર્થાત્, પરમાત્માના ઘરનાં દ્વાર આપણે માટે હંમેશાં ખુલ્લાં જ છે. પરમાત્મા, માતા પિતાની રીતે, પ્રકૃતિ અને મનુજ બાલકને મનુ અને શતરૂપાની માફક પરસ્પર જોડાઈને સંસારનો આનન્દ લેવા દેવાને રાજી છે. આપણો સંસારવ્યવહાર એ માતા પિતાને અનિષ્ટ નથી. માત્ર . એટલું કે તે વ્યવહારનું ફળ પરમાત્માના વંશની વૃદ્ધિ અને સુકીર્તિ એ થવું જોઈએ. આપણે એના દાય (વારસા) ના અધિકારી ત્યારે જ થઈએ કે જ્યારે આપણું જીવન પરમાત્માનાં ખરાં છોકરાંના જેવું થાય.

હજી આગળ ચાલીએઃ ચોથી ભાવનાઃ માતા પિતા હંમેશાં પુત્રની સાથે જ ફરતાં નથી. પોતાના હૃદયનો ભેદ માતાપિતા આગળ પ્રકટ કરવામાં કેટલીકવાર પુત્રને સંકોચ રહે છે. તેથી વેદધર્મનાં "**द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया**" ઇત્યાદિ શ્રુતિ એમનું **સખારૂપે** પ્રતિપાદન કરે છે. એ જ ભાવ પછીના સમયમાં **નર–નારાયણ** અને કૃષ્ણ–**અર્જુનના** સંબન્ધમાં પ્રકટ કરવામાં આવ્યો છે અને કૃષ્ણ પ્રત્યે સુદામા અને ઉદ્ધવની ભક્તિ એ જ મનોહર વેલ ઉપર લાગેલાં ફળ છે. પરંતુ પૂર્વોક્ત માતાપિતા અને પુત્રના સંબન્ધના પ્રમાણમાં આ મિત્રનો સંબન્ધ વધારે ઊંચા અધિકારીઓને માટે છે. જ્યારે ફરી ફરીને અપરાધ કરીને માતાપિતાની પાસે બાળકની માફક પરમાત્માની પાસે ક્ષમા માગવાની આવશ્યકતા ન રહે, અને કેવળ અનુમતિ જ બસ થાય, જ્યારે આપણું સદાચારબળ એટલું થઈ જાય કે ધર્મસંકટને પ્રસંગે આપણને સહાયતા દઇને એ બચાવી લે એટલો હક આપણે કરી શકીએ, ત્યારે જ સખાભાવ ખીલે છે. આવો સખાભાવ પરમાત્મા અને એના ભક્તોની વચ્ચે કોઈ કોઈવાર થઈ જાય છે. પરંતુ પરમાત્માને સખા સમજી એની અવજ્ઞા કરવાનો આપણો અધિકાર નથી. તેથી જ્યારે અર્જુનને વિશ્વરૂપદર્શન થયું ત્યારે એણે પશ્ચાત્તાપપૂર્વક કહ્યું :

**सखेति मत्वा प्रसभं यदुक्तं हे कृष्ण ! हे यादव ! हे सखेति ।
अजानता महिमानं तवेदं मया प्रमादात् प्रणयेन वापि ।
यच्चावहासार्थमसत्कृतोऽसि विहारशय्यासनभोजनेषु ।
एकोथवाप्यच्युत तत्समक्षं तत्क्षामये त्वामहमप्रमेयम् ।
—भ. गी.**

"હે અચ્યુત ! નિર્વિકાર સનાતન પરમાત્મન્ ! આપને સખા સમજીને, આપનો પ્રભાવ ન જાણીને, પ્રમાદથી વા મૈત્રીના ભાવથી મેં આપને હે કૃષ્ણ ! હે યાદવ ! હે સખા ! એમ કહીને બોલાવ્યા છે, રમવું, કૂદવું, ખાવું, પીવું, સૂવું, બેસવું વગેરે ક્રિયાઓમાં, એકાન્તમાં અગર સહુની વચ્ચે ઉપહાસમાં મેં આપનું જે અપમાન કર્યું છે, તે સર્વ અપરાધને માટે હું આપની ક્ષમા પ્રાર્થું છું."

આ કારણથી ભક્તરાજ હનુમાને પરમાત્માની સ્વામીબુદ્ધિથી સેવા કરી છે. પરમાત્માનો સખા—ઉદા૦ અર્જુન—પરમાત્માની સહાયતાથી આસુરી સંપત્તિ સામે જય પ્રાપ્ત કરવાને લઢે છે. પણ પરમાત્માનો દાસ તો—ઉદા૦ હનુમાન—એ પરમાત્માના ધ્વજની છાયામાં રહીને પરમાત્માની સેવા કરવાને સદા કટિબદ્ધ છે, અને અતુલ શ્રમથી પરમાત્માની પ્રકૃતિને અસુરના બન્ધનમાંથી છોડાવી લાવવામાં સાહ્ય દે છે. જ્ઞાન વૈરાગ્ય અને બ્રહ્મચર્યથી એમનું શરીર અને મન વજ્ર જેવું દૃઢ બન્યું છે અને ધનસંપત્તિ આદિ મોહકમાં મોહક પદાર્થ પણ એમાં રામની છબી નજરે ન પડે તો એમને કંકર સમાન છે, અને કંકર સમાન ગણી છિન્નભિન્ન કરી એને ફેંકી દે છે. એમને રૂંવે રૂંવે રામનામની ધૂન રાતદિન લાગી છે. અને એવા પુરુષ, ભવભૂતિના શબ્દમાં કહીએ તો, આસુરી સંપદ્‌ના ત્રાસથી 'ચિરનિર્વિણ્ણ જીવલોકને' સંકટમાંથી ઉદ્ધારે છે, અને એ રીતે જગત્ ઉપર એક મહાન ઉપકાર કરી જાય છે.

પરંતુ પરમાત્માની આવી ઉગ્ર દાસ્યભક્તિ આચરવી સહેલી નથી. વળી કેટલાંક હૃદય એવાં કોમળ અને રસથી ભીંજેલાં હોય છે કે એમને સેવકવત્ દાસ્ય કરવાથી સંતોષ થતો નથી. એમનો આત્મા પરમાત્મા સાથે **પતિપત્ની** જેવો નિકટ સંબન્ધ ઇચ્છે છે, અને પરમાત્માનું આલિંગન (**'परिष्वंग'**) કરવાને અને એનાથી આલિંગન પામવાને તલસે છે. એવા જનોની સ્થિતિ વેદધર્મની ભક્તિશાખામાં ગોપીઓની ભક્તિરૂપે ઉપસ્થિત કરવામાં આવી છે. આ પ્રેમલક્ષણા ભક્તિમાં, પરમાત્માને જીવનયુદ્ધનો

સારથિ બનાવીને આત્મકલ્યાણ સાધવાની, અગર તો પરમાત્માના સેવક બનીને પરમાત્માની લક્ષ્મીનો પુનરુદ્ધાર કરવાની, ઇચ્છા નથી. કિંતુ સહજ પ્રેમથી આકર્ષાઈ પ્રેમમૂર્તિ પરમાત્મા પ્રત્યે એ હૃદય ધસે છે. એ હૃદય નથી જાણતું સેવા, નથી જાણતું આત્મકલ્યાણ, એ જાણે છે કે એક જ પદાર્થ —પરમાત્મા અને પરમાત્માનો રસ. એ રસથી એ આત્માની પ્રત્યેક કળા ભીંજાએલી છે. પરમાત્માની આ ભાવના જેમ વેદધર્મની કૃષ્ણભક્તિમાં છે, તેવી ઇસ્લામ ધર્મની એક શાખારૂપ સુફીમતમાં છે. ખ્રિસ્તી ધર્મમાં ચર્ચ (ધર્મસંઘ) અને ઇસુ ખ્રિસ્તનો સંબન્ધ વર અને વધૂના રૂપકથી દર્શાવાયો છે. અને આ સંબન્ધનો અનુભવ **સેંટ ટેરેસા**એ કર્યો હતો.

હવે પ્રશ્ન એ થાય છે કે જીવાત્મા અને પરમાત્માનો સંબન્ધ બતાવવાને માટે આ સર્વ રૂપક યથાર્થ છે કે અયથાર્થ? ઉત્તરઃ—યથાર્થ અને અયથાર્થ બંને છે. યથાર્થ એ રીતે છે કે જેમ આપણે છીએ અને જગત્ છે તેમ એ પણ ત્રીજો આપણાથી ભિન્ન છે. તેથી એનો અને આપણો સંબન્ધ વિવિધ રૂપકોથી આપણે દેખાડી શકીએ છીએ. અયથાર્થ એવી રીતે છે કે એ રૂપકો પૈકી કોઈપણ એક રૂપક પરમાત્માના સ્વરૂપનું પૂરેપૂરૂં નિરૂપણ કરવા માટે પર્યાપ્ત નથી. પર્યાપ્ત નથી એટલું જ નહિ, પણ સંગત નથી—અર્થાત્ પરમાત્માને એ રૂપક લાગુ પડી શકતાં નથી. એમાં કારણ શું? કારણ એ કે એમના જેવો—જેને એમની સાથે મુકાબલામાં મૂકીએ એવો—વિશ્વમાં કોઈ પદાર્થ નથી. બીજું, એ પદાર્થવિશેષ (અમુક પદાર્થ) નથી, કિંતુ પદાર્થ માત્રનો તત્ત્વભૂત આત્મા છે. એને આપણે પદાર્થવિશેષની ઉપમા શી રીતે આપી શકીએ? અને પદાર્થવિશેષની સાથે શી રીતે મૂકી શકીએ? નથી મૂકી શકતા તોપણ મૂકવાની ઇચ્છા કરીએ છીએ! મનુજ આત્માની આ વિચિત્રતા છે કે એ પરમાત્માને દૂરથી પાસે લાવવાની અને પાસે લાવીને દૂર મૂકવાની, ઇચ્છા કરે છે! અર્જુન જે પરમાત્માનું સામાન્યદર્શન બહુ સમયથી કરી રહ્યો હતો એને એનું વિરાટ્સ્વરૂપ જોવાનું મન થાય છે, પણ વિરાટ્સ્વરૂપની ઉગ્રતા દેખીને કમ્પે છે એટલે ફરી પરમાત્માને 'સૌમ્યવપુ' થવાની પ્રાર્થના કરે છે! અને એ જ રીતે નિર્ગુણમાંથી સગુણ અને સગુણમાંથી નિર્ગુણ એમ મનુષ્ય જીવનની ધાર્મિક ભાવનાનો હીચકો હીચાયાં જ કરે છે! યાહુદીલોક પ્રથમ ઈશ્વરને 'યહવે' કહેતા હતા, પછી એને અનામ—મહાનામ—લખ્યું પણ વંચાય નહિ એવું નામ—ઇત્યાદિ કહેવા લાગ્યા. અને એને જ વળી આપણી જાતિનો પ્રભુ, આપણો રાજા, આપણો ઈશ્વર એમ એની સાથે મમતાનો—મ્હારાપણાનો

—સંબન્ધ જોડીને કહેતા હતા. ઇસ્લામ ધર્મમાં ઈશ્વર સર્વ લૌકિક ઉપમાથી પર મનાયો છે, તો પણ એના ગુણનું કથન કરવામાં આવે છે જ. ઇસાઈ ધર્મમાં ઇસુથી **પર** છતાં **ઈસુમાં** એવું પરમાત્માનું સ્વરૂપ મનાય છે. એ જ રીતે વૈદિક ધર્મમાં પરમાત્માનાં નિર્ગુણ અને સગુણ સ્વરૂપ મનાયાં છે. આ રીતે સર્વ ધર્મમાં પરમાત્માને એક તરફથી અવાઙ્‌મનસગોચર માનીને બીજી તરફથી એને જ પાછો વાઙ્‌મનસગોચર કરવામાં આવે છે! આ વિરોધગર્ભ સ્થિતિ મનુષ્યબુદ્ધિમાં જડાએલી છે. અને એને જ વેદાન્તીઓ માયા અનિર્વચનીયતા ઇત્યાદિ શબ્દોથી વ્યવહરે છે. અવતાર મૂર્તિપૂજા આદિનાં પ્રતિપાદન અને પ્રતિષેધ મનુષ્યની આ જ માનસ ઘટનામાંથી ઉત્પન્ન થાય છે.

આ સંબન્ધમાં મ્હારી માતૃભાષા ગૂજરાતીમાં એક સુન્દર કાવ્ય છે એનું મને સ્મરણ થાય છે. એ કાવ્યનો ભાવ એ છે કે એક સમય શ્રીકૃષ્ણજી આકાશમાં ચન્દ્ર જોઇને બહુ હર્ષ પામ્યા અને યશોદા મૈયાને કહેવા લાગ્યા કે "મા! એ ચન્દ્ર મને લાવી આપો." માતા યશોદાજીએ કહ્યુંઃ "ભાઈ! ચન્દ્ર તો આકાશમાં છે. એ હું શી રીતે લાવી આપુ?" તોપણ કૃષ્ણજીએ માન્યું નહિ, અને બહુ રોવા લાગ્યા. ત્યારે યશોદામાતાએ ચન્દ્રને પાસે લાવવાની એક યુક્તિ રચીઃ થાળીમાં પાણી ભર્યું અને એમાં ચન્દ્ર લાવી આપ્યો! કૃષ્ણજી પ્રસન્ન થઈ ગયા. મનુષ્ય આ જ રીતે પરમાત્માને દૂરથી પાસે લાવવાને રોઈ રહ્યો છે. સત્ત્વગુણી માયામૈયા મનુજબાળને મનુજ હૃદયમાં પ્રતિબિમ્બરૂપે પરમાત્માનું દર્શન કરાવે છે, અને એ જ રીતે એનો સંબન્ધ નિકટ બનાવે છે. અહીં પ્રશ્ન થશે કે પ્રતિબિમ્બ મિથ્યા છે તેમ શુ ઈશ્વર પણ મિથ્યા છે? એનો જરા વિચાર કરો. પ્રતિબિમ્બ કપોલ-કલ્પિત નથી. અર્થાત્ કેવળ મ્હારી કલ્પનાથી જ એ બનેલું નથીઃ ચન્દ્ર, જળ અને મ્હારાં ચક્ષુનો સ્વભાવ એનાથી એ ઉત્પન્ન થએલું છે. ખ્રિસ્તી ધર્મમાં અને હિન્દુ ધર્મમાં પરમાત્માના અવતાર મનાય છે. એનું રહસ્ય સમઝવા માટે સમાલોચનાની જરૂર છે. 'અવતાર' એટલે શું? 'અવતાર' શબ્દનો પ્રકૃતમાં શો અર્થ સંભવી શકે છે? પરમાત્મા કોઈ સ્વર્ગના મહેલની અગાશી ઉપર બેઠા નથી, જ્યાંથી પૃથ્વી ઉપર ઊતરે, અવતરે. એમનું અવતરવું એટલે પ્રકટ થવું એટલો જ એનો અર્થ થઈ શકે છે. અને એ પ્રાકટ્ય યદ્યપિ સર્વત્ર અને સર્વદા છે, તથાપિ પ્રકૃતિનાં કેટલાંક વિશિષ્ટ હૃદયોમાં અને કેટલાક 'વિભૂતિમત્' મનુજ હૃદયોમાં વિશિષ્ટ રૂપે એ પ્રાકટ્ય થતું જણાય છે. આ તાત્ત્વિક અર્થમાં સર્વ ધર્મના સિદ્ધાન્તમાં **અવતારનો સિદ્ધાન્ત** મનાયો છે, કારણ કે એ

સિદ્ધાન્ત ધર્મ સામાન્યની epistemology યાને જ્ઞાનપ્રામાણ્યશાસ્ત્ર અને psychology યાને માનસશાસ્ત્ર એના ઉપર રચાએલો છે, એટલું જ નહિ, પણ ધર્મ વસ્તુ પોતે પરમાત્માનો અવતાર છે, તેથી કોઇને એમ કહેવાનો અધિકાર નથી કે મ્હારો જ ધર્મ સાચો છે, અને અન્યનો—મ્હારા ભાઇનો—મિથ્યા છે. મનુજ બુદ્ધિ રંગબેરંગી કાચનો બનેલો મહેલ છે, જેમાં પરમાત્માનું શુભ તેજ અનેક રંગથી રંગાઇને પ્રકટે છે—જો કે વસ્તુતઃ સર્વ કાચમાં એક જ પરમાત્માનું તેજ ચમકી રહ્યું છે. કોઇએ એ પરમાત્માનું દર્શન એક આદર્શમાં કર્યું, બીજાએ બીજા આદર્શમાં કર્યું, ત્રીજાએ ત્રીજા આદર્શમાં કર્યું, પણ વસ્તુતઃ સહુ એક જ પરમાત્માનું દર્શન કરી રહ્યા છે. થોડાંક ઉદાહરણ આપીએ. ગ્રીસે પરમાત્માનું દર્શન વિશેષતઃ સૌન્દર્ય અને બુદ્ધિસૂચક વ્યવસ્થિતિમાં કર્યું, જરથોસ્તી ધર્મે જીવનદાયી ('અહુર') દૈવી સંપદ્‌ના મહાન ('મઝદ') અને પવિત્ર ('અષો') તેજમાં કર્યું, યાહુદી ધર્મે પરમાત્માના નિયમપાલન અને સદાચારમાં કર્યું, ઇસુ ખ્રિસ્તે પરમાત્માના વાત્સલ્યરૂપ પ્રેમ અને શ્રદ્ધામાં કર્યું, હઝરત મહમ્મદે પરમાત્માની મહત્તા અને શક્તિમાં કર્યું, ભગવાન બુદ્ધે 'બોધિ' (બુદ્ધિ—જ્ઞાન) અને તૃષ્ણોચ્છેદમાં કર્યું, જૈનોએ તપ અને અહિંસાથી સાધ્ય રાગદ્વેષાદિ શત્રુ ઉપરનો જે જય અને એ જય થકી સાધ્ય આત્માનું નિર્ગ્રન્થિક કૈવલ્ય એમાં કર્યું, અને બ્રાહ્મણોએ આત્માની બૃહત્તા અને વિશાલતા નામ બ્રહ્મભાવ એમાં કર્યું. આ સર્વ ભેદો પડવામાં દેશ કાલ પુરુષ આદિ ઉપાધિ કારણભૂત છે, ધર્મના મૂલતત્ત્વમાં ભેદ નથી, કારણ કે સર્વ ધર્મના દ્વારમાંથી એક જ પરમાત્માની ઝાંખી થાય છે. આ પ્રત્યેક ધર્મ જોવાથી અને વિચારવાથી સ્પષ્ટ પ્રતીત થાય છે કે સામાન્યતઃ મનુષ્યના આત્માને ધારણ કરવા, ટકાવી રાખવા, માટે જે તત્ત્વ જોઈએ એ હરેક ધર્મમાંથી મળી શકે છે, આપણે જેઓ સામાન્ય અધિકારનાં જ મનુષ્યો છીએ એમને માટે સ્વધર્મ એના રૂઢ રૂપમાં પણ બસ છે. અને જેઓને વિશેષ આધકાર પ્રાપ્ત થએલો છે એમને માટે દેશ-કાલ-પુરુષાદિ ઉપાધિ થકી પર એવો જે પરમ ધર્મ ગૂઢ હૃદયગુહામાં, અને ઇતિહાસાત્મક કાલ-ગુહામાં વિરાજમાન છે, એનું દર્શન, એનું શરણ, એનું અવલમ્બન, એનું પાન, એનો આત્મસાત્કાર* અને આત્મભાવ સદા તૈયાર છે. આવા વિરલ જન અને એમનો વિશિષ્ટ અધિકાર સર્વ ધર્મનાં રહસ્ય સમઝનાર માને

* આ આત્મસાક્ષાત્કાર નહિ, 'આત્મસાત્કાર' શબ્દ છે.

છે. પણ એમાં લક્ષ્યમાં રાખવાનું માત્ર એટલું જ છે કે આવો વિશિષ્ટ અધિકાર જગત્માં વિરલ છે.

ભવભૂતિએ કહ્યું છે કે એક જ રસ નિમિત્ત ભેદે ફરી ભિન્ન ભિન્ન રૂપમાં પ્રકટ થાય છે, જેમ એક જ જળ આવર્ત બુદ્બુદ તરંગ ઇત્યાદિ વિકાર ધારણ કરે છે. આ જ સ્થિતિ આપણા પ્રકૃત વિચારને પણ લાગુ પડે છે. એક જ અલૌકિક ધર્મ નિમિત્તભેદથી અનેક રૂપ ધારણ કરે છે. અતએવ નમ્રભાવથી આપણે પરમાત્માને સ્તવીશું કે—

" ...ऋजुकुटिलनानापथजुषां
नृणामेको गम्यस्त्वमसि पयसामर्णव इव ॥ "

તથાપિ—" हिरण्मयेन पात्रेण सत्यस्यापिहितं मुखम् ।
तत्त्वं पूषन्नपावृणु सत्यधर्माय दृष्टये ॥ "×

[વસન્ત, ચૈત્ર, સં. ૧૯૮૩]

× વાચકની માહિતી માટે અત્રે જણાવું કે આ જાતની—સર્વ ધર્મની—પરિષદ્માં જેવી વિચાર કરવાની યોજના હોવી જોઇએ તેવી ત્યાં બિલકુલ ન હતી. ગુરુકુલના એક વિદ્વાનનો બૌદ્ધ ધર્મ ઉપર, એક બહારના વિદ્વાનનો જૈન ધર્મ ઉપર, એક મુસલમાન ભાઈનો ઇસ્લામ ધર્મ ઉપર અને ગુરુકુલના એક તીવ્ર બુદ્ધિવાળા સ્નાતકનો આર્યસમાજના સિદ્ધાન્ત ઉપર એટલા જ લેખ હતા. શ્રોતાજનોનું મંડળ મ્હોટે ભાગે અજ્ઞાન પંજાબી સ્ત્રીઓ અને પુરુષોનું હતુ. એમનામાં સત્ય ધર્મની જિજ્ઞાસા ઘણી હતી, પરંતુ આવી પરિષદ્માં જેવી ચર્ચા થવી જોઇએ તેવી ચર્ચા થાય અને એ સમજે એવું તેઓનું જ્ઞાન જણાતું ન હતું. તેથી મ્હેં તો પરિસ્થિતિ સમઝીને જ મ્હારા લેખના આરંભના બે અને અન્તનો એક એમ ત્રણ જ પૅરેગ્રાફ વાંચ્યા અને કેટલુંક મ્હોંએથી પ્રસંગોચિત કહી નાંખ્યું. લેખોમાં બૌદ્ધ અને જૈન ધર્મના લેખ તો વ્યર્થ જ ગયા. તે પછી ઇસ્લામ ધર્મનો લેખ વાંચનાર મુસ્લિમ ભાઈ ઉદાર હૃદયના હતા અને તેથી એમણે આ મંડળમાં ભાગ લીધો હતો, વેદ ધર્મનાં પણ એમણે વખાણ કર્યાં હતાં; પણ સર્વ ધર્મનું શિખર ઇસ્લામ છે એમ બતાવવાનો એમનો પ્રબળ પ્રયત્ન હતો. આર્યસમાજી લેખમાં ઇસ્લામનું ખંડન હતું; અને તેથી મુસલમાન ભાઇએ ફરિયાદ કરી કે ઇસ્લામનો લેખ પહેલો વંચાવી લઈ પછી આર્ય-

સમાજીભાઇએ પોતાનો લેખ રાખ્યો એ અન્યાય છે. કોઇક તો આગળ કે પાછળ આવે જ, તે માટે ખરૂં જોતાં દોષ પૂર્વાપર ક્રમનો નહોતો પણ જે ભાવથી આવી પરિષદ્‌માં ભાગ લેવો જોઈએ એ ભાવની ખામી જ દોષરૂપ હતી. મને લાગ્યું છે કે—રજતમહોત્સવના મેળા સાથે આ પરિષદ્‌ની યોજના સંગત ન હતી; અને તેથી જે ઊંચા ઉદ્દેશથી આ પરિષદ્ ભરવાનો વિચાર કર્યો એ ઉદ્દેશ સફળ ન થયો. આટલું પરિષદ્ માટે. હવે આર્યસમાજના આ પ્રધાન ગુરુકુલ સંબન્ધી મ્હારા વિચાર ટૂંકામાં અહીં નોંધું. હું અત્યાર સુધી ધારતો હતો કે, સંસારસુધારો બાદ કરતાં આ આર્યસમાજી સંસ્થા વિદ્યાર્થીને વર્તમાન સમયથી પરાઙ્મુખ બનાવે છે. એમાં મને કેટલેક દરજ્જે મ્હારી ભૂલ જણાઈ. અને એ હું અત્રે જાહેર કરૂં છું. ગુરુકુલની લાઇબ્રેરી અંગ્રેજી પુસ્તકોથી સારી ભરેલી છે. તત્ત્વજ્ઞાન અને ધર્મના ગ્રન્થો બહુ જ છે. એટલું જ નહિ પણ અર્થશાસ્ત્ર અને વર્તમાન રાજ્યતન્ત્રને લગતાં પુસ્તકો પણ છે. વિદ્યાર્થીઓમાં દેશપ્રેમ સાદાઈ અને દૃઢતા પુષ્કળ છે, અને સેવાનો ભાવ તો અસાધારણ છે. હિન્દુસ્થાનનો કદી પણ ઉદ્ધાર થશે તો તે હમણાં જ સાધુચરિત ડૉ. પી. સી. રૉયે પ્રસંગક્ષમ્ય અત્યુક્તિથી 'દેશના શત્રુ' એવા વિશેષણથી વધાવેલા, પરદેશી લુગડાં અને ફૅશનમાં મુગ્ધ બનેલા વિલાયતી હિન્દી વિદ્યાર્થીઓથી, કે એમની ઝાંખી નકલરૂપ અહીંની સરકારી કૉલેજોના વિદ્યાર્થીઓથી થવાનો નથીઃ એ જ્યારે થશે ત્યારે પૂર્વોક્ત પ્રકારના સાદા દૃઢ સ્વદેશપ્રેમી અને સેવાપરાયણ વિદ્યાર્થીઓથી જ થશે, અને આ ગુણ ધરાવવા માટે હું કાંગડી ગુરુકુલના વિદ્યાર્થીઓને ખરા હૃદયથી ધન્યવાદ આપું છું. આ જાતના સ્વતન્ત્ર વિદ્યાલયોના વિદ્યાર્થીઓ માટે સ્નાતક થયા બાદ ઉદરનિર્વાહનો પ્રશ્ન ભારે છે. એ પ્રશ્નનો ઉકેલ લાવવા કાંગડી ગુરુકુલના વ્યવસ્થાપકોએ શો યત્ન કર્યો છે એ જાણવા હું ઉત્સુક હતો. ઉસમાનીઆ યુનિવ્હર્સિટિને જેમ અલિગઢે સ્વીકારી લીધી છે તેમ કાંગડી ગુરુકુલને કાશી વિશ્વ વિદ્યાલય સ્વીકારી લે એમ તેઓને સ્વાભાવિક ઇચ્છા છે. પરંતુ આશા ઉપર બેસી રહેનારા એ પુરુષો નથી. એમણે કાંગડીમાં આયુર્વેદ વિભાગ રાખ્યો છે, અને એના અભ્યાસક્રમમાં અંગ્રેજી વૈદ્યક અને શસ્ત્રવિદ્યાનો અભ્યાસ પણ જોડ્યો છે. સ્નાતક થઇને કેટલાક વિદ્યાર્થીઓ આર્યસમાજની સ્કૂલો અને કૉલેજોમાં અધ્યાપક તરીકે સ્થાન મેળવે છે, કેટલાક પત્રો ચલાવે છે, કેટલાક ઉપદેશકનું કામ કરે છે, અને ઉપર કહેલી નવી યોજનાથી હવે વૈદ્ય-દાક્તરના ધંધામાં પણ કેટલાક પડશે. કેટલાકને પરદેશની યુનિવ્હ-

૭

શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા સંબન્ધી થોડુંક

(શ્રી સયાજીરાવ વ્યાખ્યાનમાળાનો એક મણકો)*

શ્રીમન્ મહારાજા સાહેબ, બ્હેનો અને ભાઈઓ—

ગઈ ઓરિયન્ટલ કૉન્ગ્રેસને પ્રસંગે હું વડોદરે આવ્યો હતો ત્યારે એના "તત્ત્વજ્ઞાન" વિભાગના પ્રમુખ તરીકે મ્હારે એક ભાષણ આપવાનું હતું; એ વિભાગમાં ઘણા લેખો ભગવદ્ગીતાને લગતા હોવાથી ભગવદ્ગીતા સંબન્ધી હું કાંઈક બોલું એમ એક સૂચના થઈ હતી. પણ વિભાગનું મૂળ સ્વરૂપ વધારે વ્યાપક હોવાથી, આપણાં દર્શનો સંબન્ધી જ—ખાસ કરીને, એમના પરસ્પર સંબન્ધ અને વિકાસક્રમ વિષે જ—બોલવાનું મ્હેં પસંદ કર્યું હતું. પરંતુ ભાષણને અન્તે એક બીજું ભાષણ શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા ઉપર

સિટિમાં પ્રવેશ મેળવવાનું હાલમાં એક બનાવથી ઉત્તેજન મળ્યું છે. ત્રણ વર્ષ ઉપર, કાંગડી ગુરુકુલના એક વિદ્યાર્થી જે બનારસ યુનિવ્હર્સિટિની ઓરિયન્ટલ કૉલેજમાં અધ્યાપક હતા, તે આર્થિક સ્થિતિ સાધારણ છતાં માત્ર સ્વનિશ્ચય બળથી 'ડૉક્ટરેટ' લેવા સારૂ ગયા, ત્યારે એમના અંગ્રેજી જ્ઞાનની અપૂર્ણતા, અને સંસ્કૃત પણ આપણા કેટલાકની દૃષ્ટિએ મધ્યમ પ્રકારનું જોઈ અમને આશ્ચર્ય લાગેલું. પરંતુ એ વિદ્વાન જર્મનિ અને ઑસ્ટ્રિયામાં કેટલુંક કામ કરી ઇંગ્લંડ ગયા અને ત્યાં ઇકૉનૉમિક્સ (અર્થશાસ્ત્ર)માં ડૉક્ટરેટ મેળવી એટલું જ નહિ પણ પ્રસિદ્ધ સંસ્કૃત વિદ્વાન ડૉ. ટામસના હાથ નીચે હસ્ત-લિખિત પુસ્તકોની સૂચી બનાવવામાં એમણે ભારે મદદ કરી! આ દાખલાથી કાંગડીના વિદ્યાર્થીઓમાં ઉત્સાહ આવ્યો છે.

* પ્રતિવર્ષ જાન્યુઆરી માસમાં અથવા હોળીના તહેવારોમાં (જ્યારે શ્રીમન્ત મહારાજા સાહેબની વર્ષગાંઠ આવે છે) ગૂજરાતી અને મરાઠી ભાષાના વિદ્વાનોને પોતપોતાને પસંદ પડતા વિષય ઉપર વ્યાખ્યાન આપવાને વડોદરે નોતરવા એ આ યોજનાનું સ્વરૂપ છે. યોજના હમણાં જ તૈયાર થઈ તેથી આ વર્ષ પાંચ ગૂજરાતી વ્યાખ્યાનોથી જ આરંભ કરવામાં આવ્યો હતો. આ ઉપરાંત વ્યાખ્યાનમાળા શરૂ થતા પહેલાં રાજ્યના કેળવણી ખાતાના તથા થોડા અન્ય અધિકારીઓ અને પૂર્વોક્ત નિમન્ત્રિત વિદ્વાનોની સભા ભરી એમાં સાહિત્ય વગેરેને લગતા વિવિધ પ્રશ્નો ઉપર ચર્ચા કરવાની રીત પણ રાખી છે.

પણ આપું એમ શ્રોતાજનોએ ઇચ્છા દર્શાવી, ત્યારે અન્ય કોઈ પ્રસંગે એમ કરીશ એમ મ્હેં વચન આપેલું. એ વચન પાળી ઋણથી મુક્ત થવાનો મને પ્રસંગ મળે છે એવા એક હેતુથી મ્હેં આજનો વિષય પસંદ કર્યો છે. પરંતુ આ સાથે ભળેલો વધારે મહત્ત્વનો હેતુ તો બીજો એ છે કે શ્રીમન્ત મહારાજા સાહેબે આ વ્યાખ્યાનમાળાની અપૂર્વ યોજના સ્થાપી છે એનું પ્રથમ વ્યાખ્યાન—જે કરવાનું સૌભાગ્ય મને પ્રાપ્ત થયું છે—તે એક મંગળાચરણરૂપ હોવું જોઈએ, અને એવા મંગળાચરણ માટે શ્રી કૃષ્ણ ભગવાનની ગાએલી "ગીતા" કરતાં વધારે પવિત્ર અને વધારે મંગળકારી વિષય બીજો શો હોઈ શકે?

પશ્ચિમના સાહિત્યના ત્રણ યુગોનાં ત્રણ પુસ્તકો મહાન મનાય છેઃ પ્રાચીન કાળનું હોમરનું ઇલિયડ, મધ્યકાળનું ડેન્ટીની ડિવ્હાઈન કૉમેડી, અને અર્વાચીન કાળમાં શેકસપિયરનાં નાટકો. તેજ પ્રમાણે આપણા ધાર્મિક સાહિત્યનાં પુસ્તકો જોઈએ તો પ્રાચીન કાળમાં શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા મધ્યકાળમાં શ્રીમદ્ભાગવત, અને અર્વાચીન કાળમાં તુલસીકૃત રામાયણ દૃષ્ટિ આગળ તરી આવે છે.

ધર્મના વિષયમાં પૃથ્વી ઉપર આજ સુધી જે કાંઈ બુદ્ધિથી વિચારાયું છે, વ્યવહારમાં આચારાયું છે, વા ભક્તિરસથી રસાયું છે તે સર્વ આ ત્રણ પુસ્તકોમાં છે, અને જે ત્યાં નથી તે અન્યત્ર ક્યાંય નથી. અને એ સર્વમાં ભગવદ્ગીતા આદ્ય હોઈ પ્રથમ દૃષ્ટિ ખેંચે છે.

हरि ॐ—

पार्थाय प्रतिबोधितां भगवता नारायणेन स्वयं
व्यासेन ग्रथितां पुराणमुनिना मध्येमहाभारतम्।
अद्वैतामृतवर्षिणीं भगवतीमष्टादशाध्यायिनी–
मम्ब! त्वामनुसन्दधामि भगवद्गीते! भवद्वेषिणीम्॥

એમ ગીતાને પ્રણામ કરી હું આગળ ચાલું છું. ગીતાના ઉપદેશનો વિષય કઠિન નથી? કઠિન છે જઃ અનેક વિદ્વાનોની મતિ એ ઉપર મનન કરતાં કુંઠિત થઈ છે. પણ તે સાથે એ સરલ પણ છે. આ એની અદ્ભુતતા! ભવભૂતિ મહાપુરુષના હૃદય માટે કહે છે કે "**वज्रादपि कठोराणि मृदूनि कुसुमादपि**"—એ "વજ્રથી પણ કઠણ, અને કુસુમથી પણ કોમળ હોય છે," અને એ તે જ પરમપુરુષ કૃષ્ણ ભગવાનના હૃદયના આ ઉદ્ગાર માટે સત્ય છે. હું એ કોમળતાનું શરણ લઈ, ગીતાના ઉપદેશનું મર્મ સાદામાં સાદા રૂપમાં આપની આગળ મૂકવા યત્ન કરીશ.

"**ગીતા**" એટલે "ગાએલી". 'ગાએલી' એમ સ્ત્રીલિંગ શબ્દ શા માટે? 'ગીત' કે 'ગાન' કેમ નહિ? અંગ્રેજીમાં ગીતાનો અર્થ "The Lord's song" કરવામાં આવે છે. પણ એનું યથાર્થ ભાષાન્તર "—sung by the Lord" એટલું જ થાય. અત્રે વસ્તુસ્થિતિ એ છે કે 'ગીતા' એ એની પાછળ અધ્યાહૃત '**उपनिषद्**'-શબ્દનું વિશેષણ છે. '**उपनिषद्**' શબ્દ સંસ્કૃતમાં સ્ત્રીલિંગ છે. **સ્વ. ન્યાયમૂર્તિ તેલંગ** ગીતાને અન્ય ઉપનિષદ્‌થી વયમાં ન્હાનું એક ઉપનિષદ્ માને છે. ભગવદ્‌ગીતામાં એક ઉપનિષદ્ નહિ પણ અનેક ઉપનિષદો સંગૃહીત છે તેથી પ્રત્યેક અધ્યાયને અન્તે "**श्रीमद् भगवद्गीतासूपनिषत्सु**"—એમ બોલાય છે. પરંતુ ઉપનિષદ્‌માં જે વિવિધ વિષયો આવેલા છે તેમાંથી ખાસ પસંદ કરેલો એક વિષય 'બ્રહ્મવિદ્યા' એનું ગીતામાં નિરૂપણ છે તેથી—"**श्रीमद् भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायाम्**"—એમ કહેવામાં આવે છે. પરંતુ બ્રહ્મવિદ્યામાં કેવળ બ્રહ્મના સ્વરૂપનું નિરૂપણ હોય છેઃ ગીતામાં એ તો છે જ, પણ એ એનો ઉદ્દિષ્ટ વિષય નથી. ઉદ્દિષ્ટ વિષય કાંઈક કરવું, શું કરવું? એ છે. અને બ્રહ્મસ્વરૂપનિરૂપણ એ એમાં અંગભૂત છેઃ એવી રીતે કે એમાં બ્રહ્મનું સ્વરૂપ એટલા માટે જ બતાવવામાં આવ્યું છે કે એ સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ આપણા આચાર વિચાર કેવા કરવા જોઈએ, કેવી રીતે કરવા જોઇએ, કેવી દૃષ્ટિથી કરવા જોઇએ એનો નિર્ણય થઈ શકે. આમ ગીતામાં જ્ઞાનનો કર્મનો વિનિયોગ કરવામાં આવ્યો છે. તેથી કહે છે કે "**ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे**": અર્થાત્ ગીતા એ "**योग**"નું, એટલે કે જ્ઞાનને કર્મમાં જોડવાનું, શાસ્ત્ર છે. અને "**कृष्णार्जुन संवादे**" કૃષ્ણ અને અર્જુનના સંવાદ' રૂપે જગતને મળેલું છે.

હવે, કૃષ્ણ કોણ? અને અર્જુન કોણ?—એ જરા સમજી લઇએ. ગીતામાં મુખ્ય ઉપદેશ જ્ઞાનનો છે કે કર્મનો? કર્મનો છે કે ભક્તિનો?—ઇત્યાદિ વિષય ઉપર વિદ્વાનોએ અનેક ચર્ચાઓ, વિવાદો, ખંડનમંડન કર્યાં છે. આપણે એ ઝઘડાની જાળમાં ન પડતાં, કૃષ્ણ કોણ અને અર્જુન કોણ એટલું જ બરાબર સમજી લઈશું તો આ સર્વ પ્રશ્નોના ઉત્તર સ્હેલાઈથી મળી જશે.

કેટલાક સમય ઉપર ખ્રિસ્તી પાદરીઓએ અને એમની સાથે ચાલતા કેટલાક પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનોએ એક માન્યતા ઊભી કરી હતી કે ભગવદ્‌ગીતા ખ્રિસ્તી ધર્મની અસર નીચે લખાઈ છે, અને કૃષ્ણની કેટલીક કથાઓ પશ્ચિમમાંથી, એશિયા માઈનરના ખ્રિસ્તી ધર્મમાંથી અને તે પહેલાંની

ઑર્ફ્યુસની કથાઓમાંથી ઉત્પન્ન થયેલી છે. પરંતુ ઇસ્વીસન પૂર્વેના મળી આવેલા અનેક શિલાલેખોના પ્રમાણથી તેમ જ અન્ય સાહિત્યમાં મળી આવતા ઉલ્લેખોથી આ કલ્પના હવે મ્હોટે ભાગે ઊડી ગઈ છે. પરંતુ એ સર્વ પ્રમાણમાં એક પ્રમાણ હું ઊમેરવા માગું છું. ખ્રિસ્તી પુસ્તકોમાં ખ્રિસ્તને જેમ "ભરવાડ" નું રૂપક આપ્યું છે તેમ, એ જ રૂપકનું આપણા દેશને અનુકૂલ રૂપાન્તર કરીને કૃષ્ણને 'ગોપ' કહેવામાં આવ્યા છેઃ આમ કૃષ્ણકથા ઉપર ખ્રિસ્તીધર્મની અસર બતાવનારને "**विष्णुर्गोपा अदाभ्यः**", "**यत्र गावो भूरिशृङ्गा अयासः**" આદિ ઋગ્વેદ સૂક્તનાં વચનો આપણે યાદ દેવડાવી શકીએ છીએ—જે જોતાં સ્પષ્ટ જણાઈ આવશે કે આપણા દેશમાં વિષ્ણુ પરત્વે, અને તેમ કૃષ્ણ પરત્વે, ગોપ અને ગોલોકની કલ્પના બહુ પ્રાચીન સમયથી ચાલી આવતી હતી અને એનો જ વિસ્તાર પાછળથી પુરાણાન્તર્ગત કૃષ્ણ ગોપાલની કથાઓમાં થયો છે.

'કૃષ્ણ' કોણ અને 'અર્જુન' કોણ, એ જાણવા માટે આપણે મહાભારત જ કેમ ન ઊઘાડીએ ? કૃષ્ણ અને અર્જુન મહાભારતના નાયકો છે, અને મહાભારતનું વાતાવરણ ઐતિહાસિક છે—કલ્પિત નથી પણ ઐતિહાસિક છે, પછી ભલે સમગ્ર વસ્તુની સંકલના અને એનાં અંગભૂત વર્ણનો કવિકલ્પનાથી થયાં હોય, થયાં છે જ—એની કોઈથી ના પાડી શકાય એમ નથી; તથાપિ એ ઇતિહાસના મૂળમાં રહેલો, એ ઇતિહાસનો ઉપયોગ કરનાર, કવિનો હેતુ ધાર્મિક છેઃ એનુ સૂચન મહાભારતના મંગલાચરણરૂપ આદ્ય શ્લોકમાં—

नारायणं नमस्कृत्य नरं चैव नरोत्तमम् ।
देवीं सरस्वतीं चैव ततो जयमुदीरयेत् ॥

એમાં થયું છે. મહાભારતના બે નાયકોઃ કૃષ્ણ અને અર્જુન—એમાં કૃષ્ણ તે "નારાયણ" અને અર્જુન તે "નર". "નર" નો—જીવાત્માનો—સમૂહ તે "નાર" અને એનું "અયન" નામ ગન્તવ્યસ્થાન તે "નારાયણ", પરમાત્મા. આ "**નર**" અને "**નારાયણ**"ની જોડી કૃષ્ણ અને અર્જુન રૂપે અવતરી છે એમ શાસ્ત્ર કહે છે. હવે એ જોડી મૂળ ક્યાંથી આવી એ જુવોઃ કઠોપનિષદ્‌માં આ મન્ત્ર છેઃ

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ।
तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्ति अनश्नन्नन्योऽभिचाकशीति ॥

એ પક્ષીઓ—અર્થાત્ જીવાત્મા અને પરમાત્મા×—જે સાથે સાથે રહે છે અને 'સખાઓ' છે, એ સંસારરૂપી એક જ વૃક્ષ ઉપર બેઠેલાં છે, એમાંનું એક—જીવાત્મા—સંસાર રૂપ વૃક્ષનું મીઠું ફળ ખાય છે, અર્થાત્ ભેાક્તા બને છે; અને બીજું—પરમાત્મા—એ ફળ ન ખાતાં, ભેાક્તા ન બનતાં, દ્રષ્ટા થઈને રહે છે. એ જ જીવાત્મા અને પરમાત્મા, જે સખા હેાઈ સાથે સાથે વસતા પક્ષી રૂપે ઉપનિષદ્‌માં કલ્પાએલા છે, એમને બદરિકાશ્રમમાં તપ કરતા 'નર' અને 'નારાયણ' રૂપે અને એમના જ અવતારભૂત અર્જુન અને કૃષ્ણ રૂપે ઇતિહાસ અને પુરાણમાં એાળખાવ્યા છે. કૃષ્ણને સમસ્ત મહાભારતમાં અર્જુનના સખા રૂપે, અને જીવનયુદ્ધના ધર્મક્ષેત્રમાં અર્જુનને દેારનાર સારથિરૂપે વર્ણવ્યા છે એ કેમ તે આ રીતે સમજાઈ જાય છે. વિશેષમાં, આપ જાણેા છેા જ કે કૃષ્ણભગવાને અર્જુનના સારથિ થવાનું સ્વીકાર્યું તે સાથે એ પણ પ્રતિજ્ઞા કરી હતી કે પેાતે યુદ્ધમાં શસ્ત્ર ગ્રહણ નહિ કરે, અર્થાત્ જાતે નહિ લઢે—એ અપૂર્વ ઘટનાનું રહસ્ય પણ હવે સમજાય છે, કારણ કે પરમાત્મા દ્રષ્ટા અને નેતા છે, કર્તા અને ભેાક્તા જીવ છે. આ પ્રમાણે પ્રાચીન વસ્તુની સમાલેાચના કરવાથી સમજાય છે કે કૃષ્ણ અને અર્જુન એટલે પરમાત્મા અને જીવાત્મા, અને એમનેા સંવાદ, સંલાપ તે 'કૃષ્ણાર્જુનસંવાદ,' **શ્રીમદ્‌ભગવદ્‌ગીતા.**

હવે એ મહાન ગ્રન્થના ઉપદેશરહસ્ય ઉપર આવીએ. આપણાં શાસ્ત્રેામાં સહુથી પહેલેા વિચાર "અધિકાર"નેા હેાય છે. "અધિકાર"નેા અર્થ "privilege" નથી, 'right' છે અને એ 'right' નેા નિર્ણય કરવા માટે શ્રેાતાનું moral and spiritual equipment ધ્યાનમાં લેવાય છે. આ Relativityનેા સિદ્ધાન્ત એ education—કેળવણીના શાસ્ત્રમાં હિન્દનેા કિંમતી ફાળેા છે. ગીતાના શ્રવણનેા અધિકારી કેાણ? એ અધિકારી જીવ, જીવમાત્ર, મનુષ્યમાત્ર અને તેથી જ ગીતા એ અમુક મનુષ્યનું નહિ પણ સમસ્ત મનુષ્યજાતિનું ધર્મપુસ્તક ગણાવા યેાગ્ય છે. પણ અહીં ધ્યાનમાં રાખવું કે ગીતાકારની મનુષ્યતાની કલ્પના જરા ઊંચી છેઃ મનુષ્ય દેવ નથી, પણ એ પશુ પણ નથી. ગીતા ધર્મરાજ યુધિષ્ઠિરને ઉપદેશવામાં

× કેટલાક આ બે તે બદ્ધજીવ અને મુક્તજીવ એમ અર્થ કરે છે. એ રીતે લેતાં અર્જુન અને કૃષ્ણ તે બદ્ધજીવ અને મુક્તજીવ એમ અર્થ થયેા. એથી ગીતા પરત્વે આપણે જે કહેવાનું છે એમાં ફેર નથી પડતેા. મુક્તજીવ અને બદ્ધજીવનેા સંવાદ છે એમ અર્થ થશે. વસ્તુ એક જ રહેશે.

આવી નથી તેમ દુઃશાસનની છાતી ફાડીને એનું રુધિર પીવાને ઉત્સુક એવા ક્ષણવાર નરપશુ બનવા તૈયાર થએલા **ભીમ**ને પણ ઉપદેશી નથી: એ ઉપદેશનો અધિકારી અર્જુન છે. ન યુધિષ્ઠિર, ન **ભીમ**: અર્થાત્ સામાન્ય મનુષ્ય, "નર"—જે ધારે તો કામક્રોધાદિને વશ ન થતાં પોતાની જાતને બુદ્ધ્યનુસાર દોરી શકે (**नी** ધાતુ ઉપરથી), એ ગીતાના ઉપદેશનો અધિકારી છે. આપણા જેવો જ? ના. આપણાથી ઊંચો. ગીતાના ઘણા વાંચનારાઓ અર્જુનને ગભરાએલો કૃપણ કાતર, 'ક્લીબ' જેવો થઈ ગએલો એક પામર જીવ સમજે છે. હું એને એક મહાન જીવ સમજું છું. એની મુંઝવણ મ્હારા હૃદયમાં એને માટે માન ઉત્પન્ન કરે છે.

न कांक्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च ।
किं नो राज्येन गोविन्द किं भोगैर्जीवितेन वा ॥१-३१
येषामर्थे काङ्क्षितं नो राज्यं भोगाः सुखानि च ।
त इमेऽवस्थिता युद्धे प्राणांस्त्यक्त्वा धनानि च ॥३३
आचार्याः पितरः पुत्रास्तथैव च पितामहाः ।
मातुलाः श्वसुराः पौत्राः श्यालाः संबन्धिनस्तथा ॥३४
एतान्न हन्तुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ।
अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥३५

હે કૃષ્ણ! મ્હારે વિજય ન જોઇએ, રાજ્ય ન જોઇએ, સુખ ન જોઇએ. જુવો તો ખરા. આ કોણ મ્હારા સામા ઊભા છે જેમની સાથે મ્હારે લઢવાનું છે? એઓ ભલે મ્હને મારી નાંખે, હું એમને નહિ મારૂં: ત્રણ લોકના રાજ્ય ખાતર પણ નહિ. પછી આ ન્હાની પૃથ્વી માટે તો શું જ? શું હું એમના 'રુધિરે ખરડ્યા ભોગ'* ભોગવીશ? **भुञ्जीय भोगान् रुधिरप्रदिग्धान्**—૨-૫

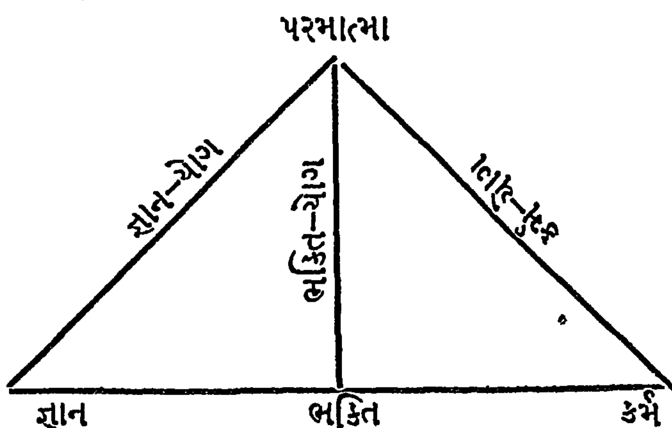
આ 'ક્લીબ'નાં, નિર્બળ પામર જીવનાં વચનો નથી, પણ ઊંચા આત્માના ધર્મસંકટ વખતના સંકોચના ઉદ્‌ગારો છે, તેથી ગીતાના પહેલા અધ્યાયને હું કેવળ **અર્જુન**ના વિષાદ રૂપે સમજતો નથી; એ વિષાદ યોગરૂપ છે-"**अर्जुनविषादयोगो नाम**"-અર્થાત્ જીવાત્મા પરમાત્મા સાથે જોડવાનું એ સાધન છે. એ દોષ નથી, પણ ગુણ છે; અને દોષ છે તો મહાન આત્માની મહત્તાનો દોષ છે-It is 'the last infirmity of noble minds.'†

* પ્રેમાનન્દ.

† અન્ય પ્રસંગે મિલ્ટનના શબ્દો.

આમ અર્જુન તે મધ્યમાધિકારી મનુષ્ય પણ તે ઊંચી કોટિનો મધ્યમાધિકારી આટલું સમઝી લેવાથી ગીતાનો જ્ઞાન ભક્તિ અને કર્મ સંબન્ધી ઉપદેશ યથાથ રૂપે સમઝાશે.

ગીતા સંબન્ધી આ પ્રશ્ન વારંવાર પૂછાય છે કે ગીતા શું ઉપદેશે છે?—જ્ઞાન કર્મ કે ભક્તિ? આ ઉપર ટીકાકારોએ ઘણા વાદવિવાદ કર્યા છે. અને સહુ પક્ષવાળાએ પોતપોતાના સિદ્ધાન્તના સમર્થનમાં ગીતાનાં વચનો ટાંકયાં છે. પણ આપણે એ શબ્દજાળમાં નથી પડવું. આપણે છૂટાં છવાયાં વાક્યોનું અવલમ્બન ન કરતાં ગીતાના હૃદયમાં પહોંચી જવું છે. અને એ રીતે જોઇએ છીએ તો ગીતા નથી જ્ઞાન ઉપદેશતી, નથી કર્મ ઉપદેશતી, નથી ભક્તિ ઉપદેશતી: એ તો '**योगशास्त्र**' છે, અર્થાત્ 'યોગ' ઉપદેશે છે: જ્ઞાનયોગ ઉપદેશે છે, કર્મયોગ ઉપદેશે છે. ભક્તિયોગ ઉપદેશે છે. 'યોગ' એટલે અજ્ઞાન લોક સમઝે છે તેમ પલાંઠી વાળવી કે આંખો મીંચવી કે શ્વાસોચ્છ્વાસ રોકવો એમ નહિ પણ; (**युज्** ધાતુ ઉપરથી) 'યોગ' એટલે જોડવું, જીવાત્માને પરમાત્મા સાથે જોડવો. એ જોડવાનું સાધન તે 'યોગ'. 'જ્ઞાનયોગ' એટલે કેવળ જ્ઞાન નહિ, પણ એવું જ્ઞાન કે જે જીવાત્માને પરમાત્મા સાથે જોડે; એ પ્રમાણે 'કર્મયોગ' તે એ કર્મ કે જે જીવાત્માને પરમાત્મા સાથે જોડે; અને 'ભક્તિયોગ' તે એ ભક્તિ કે જે જીવાત્માને પરમાત્મા સાથે જોડે; આને બાલબોધાર્થ એક આકૃતિ કાઢીને બતાવીએ તો એક ત્રિકોણ દોરીએ. એનું શિરોબિન્દુ પરમાત્મા અને બાજુની બે લીટીઓ તે 'જ્ઞાનયોગ' અને 'કર્મયોગ'; અને શિરોબિન્દુથી ભૂમિકા તરફ સીધી લીટી દોરીએ તે 'ભક્તિયોગ:'



અહીં પ્રસંગવશાત્ એ પણ જોઈ શકીએ છીએ કે જ્ઞાન અને કર્મ એ બેની લીટીઓ લાંબી છે: ટૂંકી લીટી અને સીધી લીટી ભક્તિની છે.

પણ દૃષ્ટાન્ત હમેશાં પૂરેપૂરાં સંતોષકારક હોતાં નથી. જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિ—જે એક જ આત્માની Intellect or Understanding, Will and Emotion એ ત્રણ વૃત્તિનાં સ્વરૂપ છે—એ આ લીટીઓની માફક સર્વથા એકબીજાથી અલગ હોતાં નથી: તેમાં પણ જ્યારે એમને પરમાત્મા પ્રતિ લગાડવામાં આવે છે (**યોગ**), ત્યારે પ્રાપ્ય વસ્તુ એક હોઈ, એમની એકતા પણ એની મેળે જ ફલિત થાય છે. આપણા સામાન્ય વ્યવહારના જીવનમાં પણ તેમને એક બીજાથી છૂટાં પડતાં કેવાં કરુણ પરિણામ નીપજે છે એનો ઉપદેશ શેક્સપિયરે હૅમ્લેટ, ઑથેલો અને લિયર એ કરુણરસની નાટકત્રયીમાં કર્યો છે: હૅમ્લેટ એ ક્રિયાશૂન્ય એકાન્તિક બુદ્ધિની ટ્રેજેડી (કરુણ પરિણામ) છે. ઑથેલો એ બુદ્ધિશૂન્ય એકાન્તિક કર્મની ટ્રેજેડી છે, અને લિયર વિચારશૂન્ય એકાન્તિક પ્રેમની ટ્રેજેડી છે. પણ અત્રે જે સાધનો કહ્યાં, જ્ઞાન કર્મ અને ભક્તિ એનો સમન્વય —હરડાં બેડાં અને આમળાં એ ત્રણેનું ચૂર્ણ કરી ત્રણે ચૂર્ણને એકઠાં કરી એ એકઠું કરેલું ચૂર્ણ પા તોલો મધમાં લેવું—એ રીતે કરવાનો નથી. હરેક વ્યક્તિએ પોતપોતાના આત્માની ભૂખ અને ખામી ધ્યાનમાં લઈને, જ્ઞાન કર્મ અને ભક્તિનું યથોચિત સેવન કરવાનું છે. જગત્‌માં સઘળાં મનુષ્યો સમાન રુચિ અને સમાન શકિતવાળાં હોતાં નથી. કોઈમાં જ્ઞાન સંપાદન કરવા માટે જોઈતી બુદ્ધિશક્તિ હોય છે, કોઈમાં કર્મ કરવાનું અધિક બળ હોય છે, કોઈમાં ભક્તિ માટે જોઈતું આર્દ્ર હૃદય હોય છે. એઓએ પોતપોતાના સ્વાભાવિક વલણ અનુસાર પોતાનું સાધન પસંદ કરવાનું છે. પણ જેમ સ્વાભાવિક વલણ જોવાનું છે તેમ પ્રત્યેક વ્યક્તિએ પોત પોતામાં જેની ઊણપ હોય તે પૂરવા માટે બીજાં સાધનોનું સેવન કરતા રહેવાનુ છે.

અર્જુનમાં આ સમયે સ્વજન પ્રત્યે સારાસાર વિવેકરહિત એવા આદર અને દયાના ભાવ પ્રકટ થયા હતા. પરંતુ જે સનાતન સત્યના પ્રકાશમાં ઉપસ્થિત થએલો પ્રશ્ન વિચારવો જોઈએ એ સનાતન સત્ય એની દૃષ્ટિમાંથી ખસી ગયું હતું. તે માટે ગીતામાં અર્જુનને એ સત્ય દેખાડવાનો, અને એ સનાતન સત્યને પંથે ચાલવા માટે જે હૃદયનું બળ જોઈએ એ બળ આપવાનો કૃષ્ણનો પ્રયત્ન છે. અર્થાત્ કર્મ એ ગીતામાં જરૂર કેન્દ્રસ્થાને છે, પણ એ કર્મને કર્મયોગ કરવા માટે જ્ઞાન અને ભક્તિના ઉપદેશની પણ જરૂર છે. કર્મ પૂરતું જ જો ગીતાનું તાત્પર્ય હોત તો "**तस्माद् युध्यस्व भारत**" એટલુ જ કહેવુ બસ હતું; અને બહુ

તો "**ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहार्हसि,**" અર્થાત શાસ્ત્રમાં ક્ષત્રિય માટે જે કર્મ બતાવેલાં છે તે ત્હારે કરવાં જોઈએ એટલું જ કહેવું પર્યાપ્ત હતું. પરંતુ તેમ ન કરતાં કૃષ્ણે પોતાના ઉપદેશમાં "**क्षेत्र**", "**क्षेत्रज्ञ**" અને "**पुरुषोत्तम**"—અનાત્મા, આત્મા અને પરમાત્મા—સંબંધી પુષ્કળ જ્ઞાન ભર્યું છે; અને એ જ્ઞાનમાં રસ પૂરવા તથા એને ગતિમાન (dynamic) કરવા પરમાત્માની ભક્તિ ઉપદેશી છે. તેમ જ એ ભક્તિ જગાડવા માટે પરમાત્માનું સુન્દર અને ભવ્ય સ્વરૂપ અનેકવાર વર્ણવ્યું છે. આમ ગીતાને જે "અદ્વૈતામૃતવર્ષિણી" કહી છે તે માત્ર જીવાત્મા અને પરમાત્માના અદ્વૈતનું વર્ણન કરે છે તે માટે જ નહિ, પણ જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિના છૂટા પડી ગએલા માર્ગોને એક કરવાનું મહાન કાર્ય ગીતાએ કર્યું છે તે માટે પણ. ટેનિસન કહે છે તેમ—

"Self-knowledge, self-reverence, self-control
These three alone lead life to sovran power".

આને સંસ્કૃતમાં ઉતારીએ તો–**ज्ञानेन कर्मणा भक्त्या स्वाराज्यमधिगम्यते ॥**

આ ત્રણ માર્ગ વડે પરમાત્માનો યોગ સાધવાનું ગીતા કહે છે. પરંતુ એ પરમાત્માનું સ્વરૂપ કેવું છે? એ પરમાત્માને ક્યાં શોધવો? એ ક્યાં જડે? આ મનુષ્યના મનનના મહાન પ્રશ્નો છે. એ વિષે ગીતા શું કહે છે એ જોઇએ. એટલું જોઈને આજનું કાર્ય આપણે સમાપ્ત કરીશું. કારણ કે હું આપને પ્રથમથી નિયત કરેલા સમય કરતાં વધારે રોકવા ઇચ્છતો નથી.

પરમાત્મા આ જગતનો સ્રષ્ટા છેઃ પરંતુ એ આ જગતને બહાર રહ્યો સર્જતો નથી, જેમ કુંભાર ઘડો બનાવે છે તેમ. પણ એને પોતામાંથી વા પોતાની જ સ્વરૂપભૂત પ્રકૃતિમાંથી સર્જે છે. આ વેદાન્તનો સુપ્રસિદ્ધ સિદ્ધાન્ત છે અને એ જ ગીતાનો છેઃ

प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः ।
भूतग्राममिमं कृत्स्नमवशं प्रकृतेर्वशात् ॥ ९–८

—ઇત્યાદિ. પ્રભુ જગતને સર્જીને આઘો બેઠેલો નથીઃ—ઘડીઆળી ઘડીઆળ બનાવીને આઘો રહે તેમ—એ જગતનો '**भोक्ता च प्रभुरेव च**' —ભોક્તા અને સ્વામી છે. આ વિશ્વરૂપ સુન્દર અને ભવ્ય કાવ્યનો એ કવિ છે, એ આ વિશ્વનો અને આપણો અનુશાસિતા નામ નિયામક છે. ("**कविं पुराणमनुशासितारम्**") પણ એ એક હૃદયહીન દંડધર

નિયામક નથી. "**पितासि लोकस्य चराचरस्य त्वमस्य पूज्यश्च गुरुर्गरीयान्**"—એ આ ચરાચર વિશ્વનો બાપાળુ અને સન્માર્ગે દોરનાર પિતા છે, પૂજ્ય છે, મહાન ગુરુ છે. ન કેવળ પૂજ્ય પિતા કે ગુરુ છે, પણ પ્રેમભરી વત્સલ માતા છે. ("**माता धाता पितामहः**") આપણે પિતા આગળ જે નિર્ભયતાથી હૃદય ખુલ્લું કરી ન શકીએ તે માતા આગળ કરી શકીએ. પણ માતા આગળ પણ હૃદયના સઘળા ભાવ, સઘળી ગૂંચો ધરી ન શકીએ. એમાંનું કેટલુંક તો મિત્ર આગળ જ થાય. તેથી પરમાત્માને **सुहृदं सर्वभूतानां......। निवासः शरणं सुहृद्......। सखेव सख्युः......।** ઇત્યાદિ વચનથી જીવાત્માનો મિત્ર અને સખા પણ કહ્યો છે. પણ મિત્ર અને સખા કરતાં પણ એકતામાં ચઢે એવો એક સંબન્ધ છેઃ અને તે પતિ–પત્નીનો. તે માટે અર્જુન "**प्रियः प्रियायार्हसि देव सोढुम्**"—એમ પ્રાર્થે છે. કાવ્યની વાણીમાં આ જીવાત્મા અને પરમાત્માના નિકટ સંબન્ધની પરાકાષ્ઠા છે. એ મધુર સંબંધ ઊંચામાં ઊંચા અને સરલમાં સરલ ભક્ત હૃદયોએ જ જાણ્યો છે. અર્વાચીન ભારતમાં જયદેવ અને ચૈતન્યે એ અનુભવ્યો હતો. ઇસ્લામ ધર્મના સુફી પન્થીઓએ એનો રસ પીધો છે. ખ્રિસ્તી ધર્મમાં ક્રાઇસ્ટને વરની અને ચર્ચ (ધર્મસંઘ) ને વધૂની ઉપમા કલ્પીને બતાવ્યો છે, અને એ ધર્મની પ્રસિદ્ધ સાધ્વી કુમારિકા સેઇન્ટ ટેરેસાએ એ અનુભવ્યો હતો.*

* "Hence the Soul's devotion to the Deity is pictured by Rādha's self-abandonment to her beloved Krishna, and all the hot blood of Oriental passion is encouraged to pour fourth one mighty flood of praise and prayer to the Infinite Creator, who waits with loving, outstretched arms to receive the worshipper into his bosom, and to convey him safely to eternal rest across the seemingly shoreless Ocean of Existence. Yet I am persuaded that no indecent thought entered their minds when they wrote those burning words; and to those who could protest, as I have often heard the protest made, against using the images of the lupunar in dealing with the most sacred mysteries of the Soul, I can only answer:—

"Wer den Dichter will verstehen
Muss in Dichters Lande gehen,"

—Sir George Grierson the author of "The Literature of Hindustan", in his "Introduction to the Satsaiya" of Biharilal.

પરંતુ પતિ–પત્ની પણ બે મળીને એક થાય છે એટલા પૂરતો પણ દ્વૈતભાવ ન આવી જાય તે માટે ગીતામાં પરમાત્માનો જીવ સાથે અંશાશિભાવ પણ કહ્યો છેઃ "**ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः**" પરંતુ આ અંશાશિભાવથી પણ આગળ વધી "**क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि**" એમ સર્વથા એકતા બતાવી છે. પણ જેઓ વેદાન્તના સિદ્ધાન્તનો એમ અર્થ કરે છે કે જીવાત્મા અને પરમાત્માનું સર્વથા અદ્વૈત છે, અને તેથી પૂર્વોક્ત સર્વ ઉપમાઓ પામર જીવને ફોસલાવવા માટે કે ઊંચે અધિકારે માત્ર ચઢાવવા માટે છે તેઓ ભૂલ કરે છેઃ કોઈ પણ એક સંબન્ધથી એનું સ્વરૂપ પૂરેપૂરૂં યથાર્થ વર્ણવી શકાતું નથી, તેથી એ સર્વ સંબન્ધ છે, અને **નથીઃ** એમ તાત્પર્ય છે. ખરેખર, એ અદ્‌ભુત તત્ત્વને આપણે કેવી રીતે વર્ણવી શકીએ ?

વસ્તુને ખરેખર જાણવી હોય તો એનું પરોક્ષ વર્ણન સાંભળીને બેસી ન રહેવાય. એને સાક્ષાત્‌ અનુભવવી જોઇએ. પ્રભુને શી રીતે અનુભવવો ? એને અનુભવવાના માર્ગ જેટલા અને જેવા ગીતામાં બતાવવામાં આવ્યા છે તેટલા અને તેવા ભાગ્યે જ જગત્‌ના બીજા કોઈ ધર્મપુસ્તકમાં એક સ્થળે બતાવેલા જોશો. પ્રથમ તો, જ્ઞાન કર્મ અને ભક્તિનું જે સેવન કરવા કહ્યું છે તેમાં જ પ્રભુનો સાક્ષાત્કાર થતો જાય છે. પ્રભુ જ્ઞાન કર્મ અને ભક્તિના માર્ગ વડે પહોંચવાનો સામો બેઠેલો પુરુષ કે પદાર્થ નથી. એ તો એ ત્રણેની ક્રિયામાં ક્રિયાની સાથે જ અનુભવાતો જાય છે. પરંતુ મનુષ્ય આવા અન્તર્‌માં લપાએલા અનુભવ કરતાં વધારે સ્પષ્ટ અનુભવ માગે છે. એક પ્રાકૃત સમઝણ તો એવી છે કે પ્રભુને ભજીશું તો મરણ પછી સ્વર્ગમાં પ્રભુનું દર્શન થશે. પણ આ તો ધર્મના વિચારમાં બાલદૃષ્ટિ છે. અર્જુન આ કરતાં બહુ ઊંચો અધિકારી હતો. અને આપણે પણ એ કરતાં કાંઈક ઊંચા અધિકારી હોવાનો દાવો કરીએ તો તેમાં મિથ્યાભિમાન નથી. જાણીતું છે કે મનુષ્ય જ્યારે બહાર વિશ્વમાં પ્રભુને શોધીને સંતોષ ન પામ્યો ત્યારે એણે અન્તર્‌માં પ્રભુને શોધવા માંડયો, અને એ રીતે ધ્યાન સમાધિ વગેરે માનસિક ક્રિયાઓ યોજવામાં આવી. ગીતાએ આ માર્ગ અવગણ્યો નથી, પણ એને જ્ઞાન કર્મ અને ભક્તિની સમાન કક્ષાનો ન ગણતાં, એમના પરિપોષક રૂપે બતાવ્યો છે; જે વસ્તુતઃ જ્ઞાન કર્મ અને ભક્તિથી અનુભવાય છે. તેને અનુભવમાં વિશેષ દૃઢ કરવા માટે, એમાંથી મન ખસી જતું હોય તો એને ઠેકાણે બેસાડવા માટે, ધ્યાનયોગ છે. પણ જે વસ્તુનું કાંઈક

પણ દર્શન થયું હોય તેનું ધ્યાનયોગની પ્રક્રિયાથી વિશેષ દર્શન* થઈ શકે: પણ પ્રથમ તો એ દર્શન જ ક્યાં મેળવવું એ પ્રશ્ન છે. ગીતાએ બાહ્ય સૃષ્ટિ અવગણી નથી. બહારથી આંખ ખસેડીને અન્તર્‌માં જોશો તો જ પ્રભુ દેખાશે એમ એણે કહ્યું નથી. એના ઉપદેશમાં તો આખું વિશ્વ પ્રભુથી ભરેલું છે, માત્ર જોતાં આવડવું જોઇએ. પ્રભુ જગત્‌નો સ્રષ્ટા જ નથી કે જેથી એને વિશ્વની બહાર શોધવો પડે. પ્રત્યેક પદાર્થનું આન્તર તત્ત્વ, એનું આદર્શભૂત સ્વરૂપ પ્રભુ પોતે છે.

रसोऽहमप्सु कौन्तेय प्रभास्मि शशिसूर्ययोः ।
प्रणवः सर्ववेदेषु शब्दः खे पौरुषं नृषु ॥७-८
पुण्यो गन्धः पृथिव्यां च तेजश्चास्मि विभावसौ ।
जीवनं सर्वभूतेषु तपश्चास्मि तपस्विषु ॥७-९
बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ।
बुद्धिर्बुद्धिमतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ॥७-१०
बलं बलवतां चाहं कामरागविवर्जितम् ।
धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ॥७-११

આ કથન માત્ર સાંભળીને બેસી રહેવાનું નથી; પણ એમાં જે દૃષ્ટિ કહી છે તે કેળવવી જોઇએ. વસ્તુતઃ, ઉપર જણાવેલા પદાર્થોમાં આપણને પ્રભુનું દર્શન થવું જોઇએ, અને એ થવા માંડે ત્યાર પછી જ આધ્યાત્મિક વિકાસના ક્રમમાં આપણે આગળ વધી શકીએ. પ્રભુ આખા વિશ્વમાં 'સભર ભર્યો' હોવા છતાં, કેટલાંક સ્થાનવિશેષમાં એનું તેજ વિશેષ પ્રકટ થાય

*"Yoga is an honour to India. Selfrestraint, the deliverance of the mind from disturbing impressions, from the enticements upon the one thing needful, pure spirituality, has been insisted on by Bhaktas as well as by Buddhas, Jainas, and the great men of the Upanishads, a Yajnavalkya, the preacher of the mysticism of Brahman–Atman, and a Kapila, the author of the scientific view of the universe It is true that man might save himself when no divinity was available. But when god has revealed himself in his power and love to seekers of salvation, Yoga, ascetic exercises are more than ever necessary in order to keep the soul free from the world while the duties of life are being performed"—Nathan Soderflom (Gifford Lectures for 1931)

છે. એવાં વિશેષ પ્રાકટ્યનાં સ્થાન ગીતામાં અનેક ગણાવ્યાં છે, જેને ગીતા ' વિભૂતિ ' કહે છે. 'વિભૂતિ' એટલે વિશેષ ભવન, વિશેષ રૂપે થવું. દશમા અધ્યાયમાં ભગવાને સ્થાવર જંગમ, પશુ પક્ષી, દેવ મનુષ્ય આદિમાં પ્રભુની વિભૂતિઓ બતાવી છે. પરંતુ એ બધી બતાવતાં છતાં પણ પ્રભુની વિભૂતિઓનો પાર આવતો નથી, તેથી અન્તમાં જઇને ભગવાન કહે છે.

यद्यद्विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।
तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोंऽशसंभवम् ॥
अथवा बहुनैतेन किं ज्ञातेन तवार्जुन ।
विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत् ॥१०-४१-४२

આ વિશ્વમાં જે જે સુન્દર (**श्रीमत्**—Beautiful) અને ભવ્ય (**ऊर्जित**—ઓજસ્વી—Sublime), પરમાત્માની વિભૂતિવાળી વસ્તુ દેખાય છે તે સર્વ એના તેજમાંથી ઉત્પન્ન થઈ છે. ટૂંકામાં, આ આખું જગત્ પોતાના એક અંશ માત્રથી ભરીને, ટેકાવીને પ્રભુ રહેલો છે. પ્રભુ જ્યાં અણુઅણુમાં ભરેલો છે, ત્યાં એ મહાપુરુષોમાં (Heroes of the world) વસેલો છે એમાં તો શું જ કહેવુ ? જગત્‌માં જે કાંઈ ન્હાના મ્હોટાના ઊંચા નીચાના ભેદ પડે છે એ પરમાત્માની વિભૂતિની ન્યૂનાધિકતાને લઇને. પરંતુ થોડીઘણી તો એ વિભૂતિ સર્વત્ર છે.

પરતુ આ ઉપરાંત સાધારણ રીતે જ્યાં આપણુ ધ્યાન જતું નથી એવાં પ્રભુદર્શનનાં કેટલાંક સ્થાન પણ છે. જર્મન તત્ત્વજ્ઞ કાન્ટને ઉપર તારકિત ગગનમંડળમાં ('in the starry heavens above'), અને અન્તર્‌માં પ્રકાશતા નીતિના નિયમર્મા ('in the morol law within') પ્રભુનું દર્શન થયુ, પણ એની નીતિની દૃષ્ટિ પ્રતિવ્યક્તિમા સમાપ્ત થતી હતી અને તેથી તે વ્યક્તિ ઉપરાંત જનસમાજને જોઈ શકયો નહિ. પ્રભુ ન કેવળ બાહ્ય જગત્‌માં, મનુજના અન્તર્‌માં પણ વસેલો છે એમ ગીતા કહે છે.

भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च ।
अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥७-४
अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।
जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत् ॥७-५
अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः । १०-२०
ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति ॥ १८-६१

પરંતુ એ કરતાં આગળ જઇને જનસમાજની રચનામાં પણ પ્રભુનો હાથ છે એમ ગીતા કહે છે.

જનસમાજ મનુષ્ય જાણે છે કે એ પોતે રચે છે, પણ વસ્તુતઃ જેટલે અંશે મનુષ્ય સંસ્કૃતિ પ્રભુના મહાન ઉદ્દેશને સફલ કરે છે તેટલે અંશે એ પ્રભુની જ કૃતિ છે. ભગવાન કહે છેઃ

चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः ।

અહી 'ચાતુર્વર્ણ્ય'—શબ્દ બહુ બોધક છે. 'ચાતુર્વર્ણ્ય' એટલે ચાર જુદા જુદા વર્ણો નહિ, પણ ચાર વર્ણોનો એક સમૂહ (**चतुर्णां वर्णानां समूहश्चातुर्वर्ण्यम्**). અહી પ્રભુના એકાનેક સ્વરૂપનું પ્રતિબિમ્બ એણે સર્જેલા અને એના પ્રતીકરૂપ (મનુષ્યજાતિના) જનસમાજમાં પણ પડે છે. એ જનસમાજના નિયમન વડે પ્રભુ મનુષ્યને એની સંસ્કૃતિમાં ઊંચે ચઢાવે છે. એ સંસ્કૃતિમાં જ્યારે જ્યારે વિક્ષેપ આવે છે ત્યારે ત્યારે પ્રભુ જ એમાંથી મનુષ્યનો અને ખરી રીતે મનુષ્યસંસ્કૃતિનો ઉદ્ધારક થાય છે. ભગવાન કહે છે કે—

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥

કહેવાની જરૂર નથી કે આપણા "ધર્મ" શબ્દનું આપણે અંગ્રેજીમાં 'Religion' શબ્દથી ભાષાન્તર કરીએ છીએ, પણ વસ્તુતઃ "ધર્મ" શબ્દ Religion શબ્દ કરતાં બહુ વિશાળ અર્થનો બોધક છે. 'Civilization' એ વિશાલતામાં 'Religion' કરતાં વધારે પાસેનો શબ્દ છે. પરંતુ એને પણ કેવળ ઐહિક અર્થમાં ન લેતાં, ઐહિક અને પારત્રિક ઉભય અર્થમાં લઇએ ત્યારે જ એ શબ્દ 'ધર્મ' શબ્દની નિકટ પહોંચે છે. "ધર્મ" એટલે જે વડે આ બાહ્ય જગત્ અને આન્તર આત્મા બંનેનું ધારણ થાય છે તે તત્ત્વ. ("ધર્મ"માં **मन्** એ abstract તત્ત્વવાચક પ્રત્યય છે.) આ વિશાળ અર્થમાં ધર્મ જ્યારે જ્યારે ક્ષીણ થાય છે, અને એના વિરોધી તત્ત્વની વૃદ્ધિ થાય છે ત્યારે ત્યારે પ્રભુ પોતે અવતરે છે; સત્કર્મ કરનારનું રક્ષણ કરે છે અને દુષ્કર્મ કરનારનો નાશ કરે છે.

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥ ४–७
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।
धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥ ४–८

મનુજસંસ્કૃતિના ઇતિહાસનું આ ‘Spiritual interpretation’ છે, અને એ જ એ ઇતિહાસની ખરી અને ઊંડી સમઝણ છે. પરંતુ આ ઊંડા સત્ય ઉપર મનુષ્યની દૃષ્ટિ જતી નથી.. ક્ષણવાર જાય છે તોપણ એની પ્રતિભા એવી બલવતી નથી કે એ સત્ય એને દૃષ્ટિગોચર થાય. એવી પ્રતિભા પ્રભુકૃપાથી જ પ્રાપ્ત થાય છે. કૃષ્ણે અર્જુનને દિવ્ય દૃષ્ટિ આપી, એની પ્રતિભા જગાડી, નેત્ર ઉઘાડી દીધાં. ત્યાં ઇતિહાસનો ભવ્ય પટ એની દૃષ્ટિ આગળ ખુલ્લો થયો, ઇતિહાસમાં પ્રકટ થતું પ્રભુનું ભવ્ય રૂપ એકાદશાધ્યાયમાં કૃષ્ણે બહુ પ્રબળ રીતે, અદ્‌ભુત શબ્દશક્તિથી બતાવ્યું છે. એ અધ્યાયની ખરી ટીકા Gibbon's “Decline and Fall of the Roman Empire” છે. અને એવાં જ બોધક પ્રકરણો હિન્દુસ્થાનના લાંબા ઇતિહાસમાં ઘણાં જોવામાં આવશે, જે પ્રભુનું દર્શન કરાવવા સમર્થ છે—જો કે એનો ઉચિત ઐતિહાસિક ગ્રન્થ હજી રચાવો બાકી છે.

પ્રભુની આ ભવ્યતાનું દર્શન પામર મનુષ્ય એની મનુષ્યતાના હકથી જરૂર ઇચ્છે, પણ તે કેટલો કાળ સહન કરી શકે? આખરે તો એને પરમાત્માનું “સૌમ્ય વપુ” જ જોઈએ. એની ભવ્યતા આગળ મનુષ્યનું શિર નમે છે. પણ આંખો મીચાઈ જાય છે; તેથી એની સુન્દરતા જ મનુષ્યને ગમે છે—જે એ નિત્ય નિહાળી શકે.

આપણે પણ મનુષ્ય જાતિના અસંખ્ય વિસંવાદો, વિરોધો શમાવી, એમાં એકતાનું મધુર સંગીત પૂરનાર રાસેશ્વર બંસીધર કૃષ્ણનું સ્મરણ કરી, મહારાજા સાહેબની આ સુન્દર યોજનાનું મંગળાચરણ સમાપ્ત કરીશું.

[વસન્ત, જ્યેષ્ઠ સંવત્ ૧૯૯૦]

૮

જૈન ધર્મ પ્રસારક સભાના સુવર્ણ મહોત્સવમાં પ્રમુખપદેથી આપેલું ભાષણ.

શ્રી ભાવનગર જૈન ધર્મ પ્રસારક સભાની સ્થાપનાને પચાસ વર્ષ થયાં એ નિમિત્તે સભા એનો સુવર્ણ મહોત્સવ આજ ઉજવે છે એ શુભ પ્રસંગે પ્રમુખપદ ભારતભૂષણ મહામના **પં. શ્રી** માલવીયાજી લેવાના હતા, પરંતુ એમનો વિચાર હાલ તુરત જ ઇંગ્લંડ જવાનો હોવાથી એઓ સભાની વિનંતિ સ્વીકારી શક્યા નહિ. આ સ્થિતિમાં સભાએ મને નિમંત્રણ દીધું—બનારસ હિન્દુ યુનિવર્સિટીમાં પંડિતજી પાસે હું કામ કરૂં છું તેથી કે એક ગુજરાતી ભાઈ તરીકે કે અન્ય કોઈ કારણથી સભાને મ્હારૂં નામ સૂઝ્યું. પણ શાથી સૂઝ્યું એ હું ચોક્કસ જાણતો નથી—ગમે તેમ હો, પણ હું તો મને અનુકૂળ પડતો જ એનો અર્થ કરૂં છું અને તે એ કે—મ્હારા બ્રાહ્મણ હોવા છતાં જૈન ધર્મના એક મહાસિદ્ધાન્ત **સ્યાદ્વાદ** પ્રત્યે મ્હારી રુચિ જાણીતી છે અને તેથી જ કદાચ જૈનધર્મ પ્રસારક સભાની પસંદગી મ્હારા ઉપર ઉતરી હશે. એ રુચિ કેટલી જૂની છે અને એનો ભાવનગર સાથે કેવો સંબન્ધ છે એનો વિચાર કરતાં મ્હારા અંતરમાં અનેક '**ते हि नो दिवसाः स्मृताः**' આજ સ્મૃતિમાં ઉપસ્થિત થાય છે. આપ સર્વ જાણતા જ હશો કે જૈન તત્ત્વજ્ઞાનનો એક પ્રતિષ્ઠિત ગ્રન્થ **स्याद्वादमञ्जरी**—બોમ્બે સંસ્કૃત સીરીઝમાં સટિપ્પણ પ્રસિદ્ધ કરવાનું કામ—મ્હારા જ્યેષ્ઠ વિદ્યાબન્ધુ સ્વર્ગસ્થ પ્રો. મણિલાલ નભુભાઈ દ્વિવેદીને—ઘણુ કરી જે સભાનો સુવર્ણ મહોત્સવ આજ આપણે ઉજવી રહ્યા છીએ એની સ્થાપના પછી લગભગ તુરતના સમયમાં, આ જ નગરીમાં સામળદાસ કોલેજના સંસ્કૃતના પ્રોફેસર તરીકે મણિભાઈ કામ કરતા હતા તે જ સમયમાં—સોંપવામાં આવ્યું હતું. એમના સ્વર્ગવાસ પછી સીરીઝના તન્ત્રીઓએ એ કામ મ્હને સોંપ્યુ અને તે પછી લાંબી નિદ્રા લઈ લગભગ ત્રીસ વર્ષે જાગી બે વર્ષમાં દૃઢસંકલ્પ અને પ્રયત્નથી મ્હેં એ સમાપ્ત કર્યું. આ સ્થિતિમાં જૈન ધર્મ પ્રસારક સભાએ મ્હને જૂનાં સ્મરણો તાજાં કરવાનો અને મ્હારો દોષ સ્વીકારવાનો અણધાર્યો પ્રસંગ યોજી આપ્યો તે માટે હું એ સભાનો ઉપકાર માનું છું.

પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનોએ એમના આરંભના વિદ્યાકાળમાં આપણા ઇતિહાસની જે કલ્પના આપણને બાંધી આપી હતી તે ઘણાં વર્ષો સુધી

મનાઈ. પણ હવે સૂક્ષ્મતાથી જોઈ–વિચારીને પશ્ચિમ અને પૂર્વના ઘણા વિદ્વાનો માને છે કે પ્રથમ વેદની સંહિતાનો ધર્મ, તે પછી બ્રાહ્મણોનો, તે પછી આરણ્યકો અને ઉપનિષદોનો, અને તે પછી જૈન અને બૌદ્ધોનો ધર્મ—એવા તે તે ધર્મના કાલિક ક્રમવાર પરસ્પરભિન્ન તબક્કા નથી. તે તે ગ્રંથમાં જે જે ગૂંથવામાં આવ્યું છે તે ઉપરાંત તે જ ગ્રન્થોના કાળમાં બીજું ઘણું બહાર વિસ્તરેલું હતું—જેનાં સૂચક ચિહ્નો તે તે ગ્રન્થમાં ઉપલબ્ધ થાય છે પણ જે એ ગ્રન્થોમાં નિબદ્ધ નથી. આ દૃષ્ટિએ જોતાં, ગ્રન્થોના કાલક્રમ અનુસાર તે તે ગ્રન્થોની ઉત્પત્તિ માની વસ્તુનો કાલક્રમ આપણે કલ્પીએ તો ભૂલાવામાં પડીએ. પાર્શ્વનાથ અને મહાવીરસ્વામી ઇ. સ. પૂર્વે આઠમા અને છઠ્ઠા સૈકામાં થયા, તેથી એમણે પ્રરૂપેલો ધર્મ પણ એમના સમયથી જ અસ્તિત્વમાં આવ્યો એમ માનવું ભૂલભરેલું છે. એ ધર્મ ઝીણી વિગતો બાદ કરતાં એના તાત્ત્વિક સ્વરૂપમાં બહુ પહેલાંનો હતો એમ માનવાને પૂરતાં કારણો છે. અહીં આપણે એટલું સ્મરણમાં રાખવું જોઈએ કે—જૈન, બૌદ્ધ, બ્રાહ્મણ એવી પરસ્પર વિભેદક શબ્દાવલિ આપણા વિગ્રહ-કાળની શબ્દાવલિ છે. મૂળમાં, જેઓએ ઇંદ્રિયાદિક ઉપર તથા એણે પ્રેરેલા રાગદ્વેષાદિ શત્રુઓ ઉપર જય મેળવ્યો છે, સત્યના તેજથી જેઓનાં આન્તર ચક્ષુ ઉઘડી ગયાં છે, જેઓની દૃષ્ટિ કૃપણ નહિ પણ બૃહત્—સાંકડી નહિ પણ વિશાળ—થઈ ગઈ છે તેઓ જ વસ્તુતઃ ક્રમવાર "જૈન" "બૌદ્ધ" અને "બ્રાહ્મણ" શબ્દવાચ્ય છે. આપણે રાગદ્વેષાદિની જાળમાં ન પડ્યા હોત, અજ્ઞાનથી આપણાં નેત્રને છવાવા ન દીધાં હોત, આપણી દૃષ્ટિ સાંકડી નહિ પણ વિશાળ રાખી હોત, તો આપણે સહુ ભિન્નભિન્ન વિવક્ષાથી "જૈન", "બૌદ્ધ" કે "બ્રાહ્મણ" ન કહેવાત. અંગ્રેજી લૉજિકની પરિભાષામાં બોલીએ તો એક જ denotation વાળા પદાર્થનાં આ જુદાં જુદાં connotations છે અને તે connotations પણ કેવાં કે એક બીજામાં ભળેલાં, એક બીજાથી છૂટાં ન પાડી શકાય એવાં, કોને differentia કહીએ અને કોને property કહીએ એ પણ જેમાં ન સમઝી શકાય એવાં પરસ્પર ઓતપ્રોત. કોઈ પણ ધર્મનું સમગ્ર સ્વરૂપ એક જ વ્યક્તિની પ્રતિભામાં પ્રકટ થતું નથી. અનેક મહાન વ્યક્તિઓની પ્રતિભા મળીને એનું સ્વરૂપ બંધાય છે. અને તેમાં પણ દેશ કાલ અને દ્રષ્ટાની બુદ્ધિ તથા સ્વભાવ અનુસાર ધર્મનાં જુદાં જુદાં તત્ત્વો ઉપર વધારે ઓછો ભાર મૂકાય છે. પરંતુ આમ એક જ વ્યક્તિની પ્રતિભામાં આવેલો ધર્મ એ જ ધર્મનું સમગ્ર સ્વરૂપ એવો આગ્રહ રાખવો એ સાંકડા

મનની અને અયથાર્થ દૃષ્ટિની નિશાની છે. આ ફલિત સિદ્ધાન્તના મૂળમાં રહેલું Relativity યાને સાપેક્ષ અનેકાન્તવાદનું સત્ય કોઈ પણ ધર્મ-વિશેષમાં (એક અમુક ધર્મમાં) ભાર દઈને સમઝાવવામાં આવ્યું હોય તો તે જૈન ધર્મ છે, અને તેથી જૈન ધર્મ પ્રસારકનું પ્રથમ કર્તવ્ય આ ઉદારવૃત્તિ જગત્‌માં પ્રસારવાનું છે; એ દૃષ્ટિ પ્રસરે તો જૈન ધર્મ પ્રસર્યો અને એ દૃષ્ટિ ન પ્રસરી તો જૈન ધર્મ પ્રસારવાનો સઘળો પ્રયત્ન નિષ્ફળ ગયો—એ દૃષ્ટિ જૈન ધર્મને નામે પ્રસરે છે કે કેમ એ વસ્તુતઃ ન્હાની વાત છે.

૧૯૧૯માં બનારસ ગયો તે અરસામાં ત્યાંના "**સ્યાદ્વાદ વિદ્યાલય**"માં એક વાર્ષિક મેળાવડો હતો તેમાં સ્યાદ્વાદ વિષે બોલતાં મને એક વિચાર સ્ફુરી આવ્યો હતો, (અને જેમ જેમ હું એનું મનન કરૂં છું તેમ તેમ મને એની યથાર્થતાનો નિશ્ચય વધતો જાય છે) કે સ્યાદ્વાદ વા **અનેકાન્તવાદ**, અને **અહિંસા**, જે બે જૈન ધર્મના સારભૂત સિદ્ધાન્તો છે, એ વસ્તુતઃ એક બીજાથી સ્વતંત્ર નથી: અનેકાન્તવાદ એ અહિંસાના પરમ ભાવનું જ બુદ્ધિના પ્રદેશમાં વિનિયોજન છે. ખરૂં છે કે જૈન ધર્મનો ઉપદેશ અનેકાન્ત-વાદથી શરૂ થતો નથી, તેમ અહિંસાનો ઉપદેશ પણ જૈન ઉપરાંત બૌદ્ધ અને બ્રાહ્મણ ધર્મની કેટલીક શાખા (જેમકે, સાંખ્ય વેદાન્ત ભાગવત આદિ) માં નજરે પડે છે. તથાપિ એ બંને ઉપદેશ માટે સહુથી અધિક આગ્રહ ધરી એને પોતાના જીવાતુભૂત સિદ્ધાન્ત તરીકે સ્થાપિત કરવાનું માન જૈનધર્મને છે. બૌદ્ધપિટકનું 'બ્રહ્મજાલસુત્ત' જોતાં જણાય છે કે સામાન્ય અનેકાન્તવાદ જ નહિ, પણ સ્યાદ્વાદની કેટલીક ભંગીઓ પર્યન્ત વધેલો અનેકાન્તવાદ બ્રાહ્મણોમાં અને તે સમયના અનેક ઉપદેષ્ટાઓ જેઓ કેવળ જૈનો જ ન હતા એઓમાં પ્રચલિત હતો. અને ઉદાનસુત્તના **जच्चन्धवग्गो** (= જાત્યન્ધ વર્ગ)માં, આપણી સહુની જાણીતી આંધળાના હાથીની આખ્યાયિકાદ્વારા વિકલાદેશની ભ્રાન્તિ ઉઘાડી પાડવામાં આવી છે. પણ જૈન ધર્મની વિશિષ્ટતા એ છે કે એમાં અહિંસા અને અનેકાન્તવાદને પોતાના સિદ્ધાતોની વખારમાં એક ખૂણે નાંખી મૂકેલા નથી, પણ જૈન ધર્મના પ્રાણની એ નાડીઓ છે. જૈન ધર્મની બીજી વિશિષ્ટતા એ છે કે એમાં જ્ઞાનમાંથી ચારિત્રને ફલિત કરવાને બદલે ચારિત્રને જ્ઞાન જેટલું જ મહત્ત્વ આપ્યું છે અને રત્નત્રયીમાં દર્શન અને જ્ઞાન સાથે ચારિત્રનું સમકક્ષ પરિગણન કર્યું છે, અને ચારિત્રમાં અહિંસાને મુખ્ય સ્થાન આપ્યું છે. પાંચ વ્રતોમાં અહિંસા વ્રતને પહેલું મૂકેલું છે એટલું જ નહિ, પણ પાછળના કેટલાક ગ્રન્થોમાં તો બધાં વ્રતોને અહિંસા વ્રતમાંથી જ, એ વ્રતના જ

પ્રકારરૂપે, ઊપજાવવામાં આવ્યાં છે, અને એ રીતે જીવનની રગેરગમાં અહિંસાનું અમૃત વહેવરાવ્યું છે. અહિંસા માટે એવો પ્રેમ ધરાવનાર જૈનધર્મ વિવિધ વાદવિવાદના ઝઘડાની પાર જઈ એની અનેકતામાં એકતા જુવે અને એ વિવાદીઓની લઢાઇઓ શમાવવા યત્ન કરે એમાં શી નવાઈ? એમાં જ એની શોભા છે, બલ્કે એનું જીવન છે. એને મુખે કોઈ પણ એક વાદી પ્રત્યે "તમારો વાદ ખોટો છે" એવા કર્કશ શબ્દ નીકળતા નથી, સર્વ પોતપોતાની રીતે ખરા છે, પણ એમાંથી કોઈ પણ એક કહે કે "હું જ ખરો છું અને બીજા બધા ખોટા છે" તો તેને ન્યાય ખાતર કહેશે કે "ભાઈ, ત્હમારા દૃષ્ટિબિન્દુથી જોતાં ત્હમે ખરા છો, અને પેલા ભાઈના દૃષ્ટિબિન્દુથી જોતાં એ ભાઈ ખરા છે; નકામા શા માટે લઢી મરો છો? 'ઢાલની બે બાજુ અને ઘોડેસ્વારો'ની વાતો ભૂલી ગયા? દોષ વસ્તુનો નથી, અને છેક ત્હમારોએ નથીઃ વસ્તુને અનેક પાસાં છે અને એક બાજુથી જોતાં એક પાસું દેખાય છે, અને બીજી બાજુથી જોતાં બીજું પાસું દેખાય છે." જેમ વેદાન્તી આ જ ઉદાર સમઝણ બ્રહ્મની વિશાળતામાંથી ઊપજાવે છે, તેમ જૈનો એને અહિંસાવૃત્તિમાંથી પ્રાપ્ત કરે છે. જેઓ જૈનધર્મી હોવાનો દાવો રાખે છે, અને જેઓ બ્રાહ્મણધર્મનું પરમ શિખર વેદાન્ત છે એમ માને છે તેઓની ફરજ છે કે તેઓએ સ્વધર્મની આ દૃષ્ટિ મનુષ્યજાતિમાં પ્રસારવી જોઈએ.

આગળ કહ્યું તેમ જૈન ધર્મ માટે, જેમ અહિંસા એની જીવનચર્યામાં તેમ, અનેકાન્તવાદ એના વસ્તુવિચારમાં મૂળ તત્ત્વરૂપે વિરાજે છે. અને તેથી એ બંનેને માત્ર સામાન્યરૂપે ઉપદેશીને બેસી ન રહેતાં એમાં શાસ્ત્રકારોએ ઘણી ઝીણવટવાળું કામ કર્યું છે, વિશ્વ કેવા કેવા જીવથી ભરેલું છે, જ્યાં ચર્મચક્ષુ જોતાં નથી ત્યાં પણ અસંખ્યાત જીવ કેવા વસે છે ઇત્યાદિ વસ્તુસ્થિતિ જૈનધર્મમાં બહુ સૂક્ષ્મતાથી પ્રરૂપેલી છે, જેમાંની કેટલીક વાતોનું આજ હજારો વર્ષ પછી વર્તમાન સાયન્સ સમર્થન કરી રહ્યું છે. અને તે જ પ્રમાણે જૈન ધર્મના અનેકાન્તવાદને પણ વર્તમાન સમયમાં બહુ પ્રસિદ્ધિમાં આવેલો Relativity સિદ્ધાન્ત અનુમોદન આપે છે.

આ અનેકાન્તવાદમાંથી પહેલો 'નયવાદ' ઉત્પન્ન થયો કે 'સ્યાદ્વાદ' એ જાણવું કઠણ છે. 'નયવાદ' એટલે વસ્તુને આપણે એના સમગ્ર સ્વરૂપમાં ન જોતાં, અમુક માર્ગે દોરાઇને (**ની**=દોરવું) એનું ખંડસ્વરૂપ જોવું તેઃ ખંડદર્શનમાં શા શા માર્ગો સંભવે છે એનો વિચાર નયવાદમાં કરવામાં આવ્યો છે; જેમકે; સામાન્ય અને વિશેષ માર્ગે વસ્તુ જોવી, એકલા સામાન્ય

માર્ગે જ જોવી, એકલા વિશેષ માર્ગે જ જોવી ઇત્યાદિ. 'સ્યાદ્વાદ'માં વસ્તુનાં શાં શાં સ્વરૂપ સંભવે છે એનો વિચાર છે; જેમકે કોઈ રીતે વસ્તુ છે, કોઈ રીતે વસ્તુ નથી, કોઈ રીતે વસ્તુ છે અને નથી, કોઈ રીતે વસ્તુ બોલી શકાતી નથી ઇત્યાદિ. પણ આ તો માત્ર અસ્તિત્વને લઈ વિવિધ સ્વરૂપ બતાવ્યાં, તે જ પ્રમાણે નિત્યત્વને લઇને કોઈ રીતે વસ્તુ નિત્ય છે, કોઈ રીતે વસ્તુ અનિત્ય છે. ઇત્યાદિ સ્વરૂપની વિવિધતા સમઝી લેવી. સ્યાદ્વાદની કેટલીક ભંગીઓ ગૌતમ બુદ્ધ પહેલાં પણ બ્રાહ્મણોના વાદજાળમાં પ્રચલિત હતી, તેમાંથી સ્યાદ્વાદ વિકસ્યો હોય એ સંભવિત છે. મૂળ જૈન આગમોમાં કોઈ કોઈ ઠેકાણે જ એના ભણકારા વાગે છે, અને ત્યાં પણ **अस्ति, नास्ति,** અને **अवक्तव्य** એ ત્રણ ભંગીનો જ ઉલ્લેખ જોવામાં આવે છે. અને છેક ઇ. સ. ના આરંભકાળની આસપાસના ગ્રન્થમાં પણ એવું સ્પષ્ટ શ્રવણ થતું નથી. તત્ત્વાર્થાધિગમસૂત્રમાં **"अर्पितानर्पितसिद्धेः"** એ એક સૂત્ર જ આ અનેકાન્તવાદનું પ્રતિપાદક માનવામાં આવે છે, અને એના ભાષ્યમાં સ્યાદ્વાદની સાત ભંગીઓ પૈકી ત્રણ ભંગીઓનો જ ઉલ્લેખ કરેલો છે. વળી એક વાત વિશેષઃ બૌદ્ધ ધર્મની માધ્યમિક કારિકામાં પણ એ જ ત્રણ ભંગીઓ મુખે સ્વસિદ્ધાન્ત સ્થાપવામાં આવ્યો છે, અને તે પૂર્વે બ્રાહ્મણોના વેદાન્તમાં પણ એ ત્રણ ભંગીઓ જાણીતી હતી એ સુવિદિત છે. સ્યાદ્વાદને બદલે, ખાસ જૈનગ્રન્થમાં પ્રકટ થતો અનેકાન્તવાદનો પ્રકાર જોઇએ તો તે નયવાદ છે, અને નયવાદ જ તત્ત્વાર્થાધિગમમાં વધારે વિસ્તારથી પ્રરૂપાયો છે. જેમ સ્યાદ્વાદની ભંગીની સંખ્યામાં તેમ નયવાદના નયની સંખ્યામાં પણ કેટલોક ભેદ જોવામાં આવે છે. પરંતુ એ સર્વના ઇતિહાસમાં ઊતરવું અત્યારે અપ્રાસંગિક છે. તો પણ નૈગમ, સંગ્રહ અને ઋજુસૂત્ર નય; દ્રવ્યાર્થિક નય અને પર્યાયાર્થિક નય; **उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत्** એ વસ્તુનું લક્ષણ—આ વિષેના જૈન વિચાર કોઈ પણ તત્ત્વજ્ઞાનમાં રુચિ ધરાવનાર સ્ત્રી પુરુષને રસિક અને બોધક થશે એમ નિશ્ચય પૂર્વક કહી શકાય છે અને જૈન ભાઇઓને હું વિજ્ઞાપના કરૂં છું કે પૂર્વોક્ત એકાન્તવાદની ઉદાર દૃષ્ટિનો, અને એના અંગમાં હમણાં મ્હેં ગણાવ્યા એ નયનો, ઉપદેશ દેવામાં આવે તો જૈન ધર્મના પ્રસારમાં તેમ જ સર્વ ધર્મના પ્રસારમાં એ ઉપયોગી સેવા થઈ પડશે.

જૈન ધર્મ મ્હેં આગળ જણાવ્યું તેમ 'કાંઈ વિવાદ કરવા માટે કે વિવાદ શમાવવા માટે જ અસ્તિત્વમાં આવ્યો ન હતો. આત્મસાક્ષાત્કાર— પ્રસંગવશાત્ કહી લઉં કે ઘણા લોકો ભૂલથી માને છે તેમ દુઃખમાંથી

છૂટકારો નહિ, પણ આત્માનો સાક્ષાત્કાર—એ જ આપણાં સર્વ તત્ત્વજ્ઞાનનું છેવટનું સાધ્ય છેઃ એ આત્મા તે પરમ આત્મા હો, કેવળ આત્મા હો, વા પૂર્ણ વા શૂન્ય વસ્તુ હો—જે હો તે હો—પણ એનો જ સાક્ષાત્કાર એ મનુષ્યજીવનનું પરમ પ્રયોજન છે. કોઈ એક વિભૂતિને ઈશ્વર કહો, કે તટસ્થ પરમ વિભૂતિને ઈશ્વર કહો, કે સર્વસંગ્રાહક પરમ વિભૂતિને ઈશ્વર કહો—પણ એ ઈશ્વર યાને પરમ આત્મા કેવલ છે, અર્થાત્ સર્વદોષવિવર્જિત છે, એમ સર્વ કોઈ માને છે. આ અર્થમાં પરમાત્મપ્રાપ્તિ અને આત્માના કૈવલ્યનો અનુભવ એ લગભગ એક થઈ જાય છે; કાંઈ નહિ તો એક એ બીજા માટે આવશ્યક છેલ્લું પગલું છે એ તો સર્વમાન્ય છે અને થશે. તો એ અત્યન્ત દૂરના પરમ સાધ્યના વિવાદમાં ન પડતાં એનાથી એક જ પગલું આ તરફ એવું જે આત્માનુ કૈવલ્ય, એ સર્વને સાધ્ય રૂપે સ્વીકાર્ય છે એમ માનીને આપણે આગળ ચાલીએ તો તેમાં ખોટું નથી.

ભાગવત બૌદ્ધ અને જૈન ધર્મનો છેલ્લો ઉદય થયો—એટલે કે ઇ. સ. પૂર્વે છટ્ઠા શતકમાં—તે વારે ભારતવર્ષ વાદજાળથી—બૌદ્ધપિટક જેને “બ્રહ્મજાલ” કહે છે, અને ભગવદ્‌ગીતા જેના એક પ્રકારને “પુષ્પિતા વાક્” કહે છે—એમાં ગૂંથાઈ ગયું હતું, મુગ્ધ થઈ ગયું હતું. એમાંથી મુક્ત થવા માટે તે તે ઉપદેષ્ટાઓએ વિવિધ ઉપાયો યોજેલા છે. પણ સહુ એક વાતમાં મળે છે કે વિવાદની જાળમાંથી નીકળીને, બૌદ્ધ પિટક અન્યત્ર કહે છે તેમ નદીને સામે કાંઠે જવું હોય તો સામા કાંઠાને “સામા કાંઠા! આમ આવ, આમ આવ” કહેવાને બદલે અથવા તો એ કાંઠાના સ્વરૂપ વિષે વાદવિવાદમાં પડવાને બદલે નાવમાં બેસી સામે કાંઠે જવા માંડવું જોઇએ, અર્થાત્ સાધ્યના નામનો જપ નહિ, એનો વિવાદ નહિ, પણ સાધનનું સેવન એ જ ખરૂં કર્તવ્ય છે. જૈન ધર્મ, બ્રાહ્મણ અને બૌદ્ધ ધર્મની પેઠે, આ સાધન બહુ વિસ્તારથી બતાવે છે, યોજે છે. એમાં બ્રાહ્મણ કે બૌદ્ધ કોઈ સામે એને વિદ્વેષ નથી. એ સમયમાં એવાં ઘણાં સાધનો અગાઉથી ચાલતાં આવતાં હતાં, કે જેને સર્વમાન્ય કહી શકાય, પણ જે માત્ર પાછળના સમયના અજ્ઞાનથી ઢંકાઈ ગયાં હતાં. આમ હોઈ ભારતવર્ષના તે સમયના સર્વ ધર્મને સામાન્ય એવા સાધનોનું પ્રતિપાદન સર્વત્ર જોવામાં આવે છેઃ વ્રત, ગુપ્તિ, મૈત્ર્યાદિ ભાવના આદિ ઘણાં સાધનો એ જ કે જુદે નામે ભારતવર્ષમાં તે સમયે પ્રચલિત હતાં, એ ભારતવર્ષના સર્વ ધર્મોમાં તો શું, પણ જગત્‌ના સર્વ ધર્મોમાં ઉપદેશી શકાય એવાં છે. અને વર્તમાન સમયમાં દરેક સ્વધર્મ પ્રસારક સભાનું આ

કર્તવ્ય છે કે આ એકતાના તત્ત્વ ઉપર જ ભાર દેવો જોઈએ; એટલું જ નહિ પણ એ તત્ત્વ ઉપર ભાર દેવો જ જોઇએ. આ રીતે સર્વ ધર્મની સેવા એ પ્રત્યેક ધર્મનું કર્તવ્ય છે—અતિથિસેવા એ પ્રત્યેક ગૃહસ્થનું કર્તવ્ય છે એ ન્યાયે.

પણ અહીં પ્રશ્ન ઊઠે છે કે આ તો પરધર્મ પ્રત્યેના વર્તનની વાત થઈ. પરંતુ પ્રત્યેક ધર્મના પોતાના અનુયાયીઓ તરફ એ ધર્મનું શું કર્તવ્ય છે? બીજી રીતે કહીએ તો પ્રત્યેક ધર્મના સંઘનું પોતા પ્રત્યે શું કર્તવ્ય છે? સ્વધર્મને સર્વ ધર્મમાં ડુબાવવો એ? આનો જૈનશાસ્ત્રની પરિભાષામાં ઉત્તર આ પ્રમાણે થઈ શકે. કોઈ પણ ધર્મને એના વિશેષરૂપમાં જ જાણવો એ 'ઋજુસૂત્ર નય'ની સીધી સાદી પ્રાકૃત જનને ઉચિત દૃષ્ટિ છે, શાસ્ત્રીય દૃષ્ટિ નથી. તેમ કોઈ પણ ધર્મનું વિશેષ રૂપ ભૂલી એમાં સર્વધર્મગત સામાન્ય તત્ત્વો ઉપર દૃષ્ટિ ઠેરવવી એ બીજા છેડાનો સામાન્યમાત્રગ્રાહી 'સંગ્રહ નય' છે. ઉભય—સામાન્ય અને વિશેષ ઉભય—તત્ત્વને સ્વીકારવાં એ આથી ચઢીઆતી 'નૈગમ નય'ની દૃષ્ટિ છે. પણ આ ત્રણે નયદૃષ્ટિઓ છે, સિદ્ધાન્ત દૃષ્ટિ નથી. સિદ્ધાન્તમાં તો સામાન્ય અને વિશેષ પરસ્પર ભળેલાં છે, માત્ર દૃષ્ટિભેદે જુદાં છે. અને એઓનો વિરોધ યાને તેઓ એકાન્તતઃ જુદા છે એ દૃષ્ટિ શમાવીને એકમાં બીજાને જોતાં શીખવું એ જ ખરી દૃષ્ટિ છે; અર્થાત્, પ્રસ્તુત સ્થળે, સ્વ અને સર્વનો ઐકાન્તિક ભેદ પીગાળી દઈ સ્વધર્મ અને સર્વ ધર્મને એવાં જોવાં કે એક બીજામાં એ ભળેલાં જ અનુભવાય એ સંપૂર્ણ સત્યદૃષ્ટિ છે. પરંતુ એટલે સુધી ન પહોંચાય તો હમેશાં સ્વધર્મમાં સર્વ ધર્મનાં તત્ત્વોનુ દર્શન કરતા રહેવું, અને સર્વ ધર્મને સ્વધર્મમાં જ મૂર્તિમન્ત થતા જોવા એટલું તો અવશ્ય કરવું જોઇએ. આટલાથી ફલિત એ થયું કે કહેવાતા જૈને કહેવાતા બ્રાહ્મણ થઈ જવું કે કહેવાતા બ્રાહ્મણે કહેવાતા જૈન થઈ જવું એ વિવક્ષિત નથી, પણ એટલું તો વિવક્ષિત છે જ કે ઇંદ્રિયો ઉપર અને રાગદ્વેષાદિ ઉપર જય મેળવ્યા વિના બ્રહ્માંડને ભરી નાંખતું ખરૂં બ્રાહ્મણત્વ પ્રાપ્ય નથી, તેમ એ ખરૂં બ્રાહ્મણત્વ પ્રાપ્ત કર્યાં વિના શત્રુંજય રૂપી સાચું જનત્વ પણ પ્રાપ્ત કરવું અશક્ય છે.

પણ આ તો એક દૂરની વાત છે. હજી તો આપણે આપણા દેશના અનેક ધર્મોને અનેકાન્તવાદની દૃષ્ટિએ જોતાં શીખવાનું છે. હિન્દુધર્મીએ

બ્રાહ્મણ જૈન અને બૌદ્ધને એક જ ધર્મના વિવિધ પ્રકારરૂપે જોવાના છે. બ્રાહ્મણધર્મીએ શૈવ વૈષ્ણવોના અને આર્યસમાજીઓ અને સનાતનીઓના, અને જૈનધર્મીએ શ્વેતામ્બર દિગમ્બરના અને શ્વેતામ્બરોએ મૂર્તિપૂજક અને સ્થાનકવાસીઓના, વિરોધો શમાવવાના છે. શાન્તિ અને સમૃદ્ધિના કાળમાં ધર્મને વિશેષ શાખા પ્રશાખામાં પાંગરવા દેવો એમાં દોષ નથી બલ્કે ધર્મની સમૃદ્ધિ છે; પણ આપદ્ અને યુદ્ધના કાળમાં અનેકતામાં એકતા લાવવી એ જ યુગધર્મ છે, યુગધર્મ છે:

[વસંત, ફાલ્ગુન, સં. ૧૯૯૧]



૯

શ્રીકૃષ્ણ*

(શ્રીકૃષ્ણ કોણ ? શું ?)

અહીં જે પ્રશ્ન હું ચર્ચવા ઇચ્છું છું એને મ્હેં જાણી જોઇને બે પાંખાળો કર્યો છે. કૃષ્ણ કોણ ? અને શું ? કારણ કે આ મહાપ્રશ્નનો મ્હારો ઉત્તર પણ દ્વિકલ્પક—બે રૂપનો છે. કેવી રીતે અને શો એ હું નીચેના વિવેચનમાં સ્પષ્ટ કરીશ.

૧

પ્રાચીન ભારતના મહાન કવિ—ન કેવળ ભરતકુળનો વૃત્તાન્ત શ્લોકમાં ગાનાર પણ ક્રાન્તદર્શી એટલે એની આરપાર સત્ય અને ધર્મની દૃષ્ટિથી જોનાર—વ્યાસ મહર્ષિએ (વ્યાસ એક હતા કે અનેક એ પ્રશ્ન અત્રે અપ્રસ્તુત છે) કૃષ્ણજીવનની કથા મહાભારતમાં સ્થાપી છે, વાવી છે કહું તો એ શબ્દ વધારે યથાર્થ જણાશે. એ કથા મહાભારતના પરિશિષ્ટ હરિવંશમાં, અને તે પછી થએલા શ્રીમદ્‌ભાગવત પુરાણમાં વિસ્તાર પામી છે, અને તે પછી આગળ ચાલતાં ભક્તિરસનાં સંસ્કૃત અને ભાષાનાં પુસ્તકોમાં—એટલે કે મધ્યકાલીન હિન્દુસ્થાનના સાહિત્યમાં તો મૂળ કથાનો પુષ્કળ અતિરેક થયો છે.

કૃષ્ણ એ એક ઐતિહાસિક મહાન પુરુષ હતા—જે મહાભારતના યુદ્ધના સમયમાં વિદ્યમાન હતા—એ એક એવી સંગીન ઐતિહાસિક બિના છે કે એને કોઈ ખોટી ગણી શકે એમ નથી. તે સાથે એ પણ ખરૂં છે કે મહાભારતના કર્તા વ્યાસ વર્તમાન સમયમાં આપણે જેને 'ઇતિહાસકાર' કહીએ તેવા શુષ્ક-નોંધણી-કામદાર ન હતા, પણ એ એક કવિ અને તત્ત્વજ્ઞ હતા, જેમણે તત્ત્વજ્ઞાન કાવ્ય દ્વારા શીખવ્યું છે, જે કાવ્યમાં એમણે ઐતિહાસિક ઇતિવૃત્ત અને કવિની કલ્પનાનું મનોહર મિશ્રણ કર્યું છે. કવિની કલ્પનાના આ બીજનું વૃક્ષ અને વૃક્ષાન્તર થઈ, મધ્યકાલીન હિન્દુસ્તાનમાં એનું એક ઉપવન થઈ ગયું છે. એ રીતે ઉત્પન્ન થએલા

---

* ગયે વર્ષે "કલ્યાણકલ્પતરુ" ના "કૃષ્ણાંક" માં "Krishna-Who ?" એ મથાળાનો મ્હેં અંગ્રેજીમાં લેખ લખેલો તેને કાંઈક ટૂંકાવી લંબાવીને આ ગુજરાતીમાં લખ્યો છે. એનો થોડોક ભાગ સાર રૂપે મુંબાઈમાં સીડનહામ કૉલેજ ઑફ્ કૉમર્સના છાત્રાવાસમાં આ કૃષ્ણજન્માષ્ટીને પ્રસંગે કહ્યો હતો.

ગ્રન્થો તે તે સમયના કવિઓની—જયદેવ સૂરદાસ આદિની—રસિકતા કેવા પ્રકારની હતી એ ઉપર પ્રકાશ નાંખે છે, પરંતુ એને આપણે કૃષ્ણના જીવનના પુરાવા રૂપે—એટલે કે વાસ્તવિક હકીકતની નોંધ રૂપે સમજીએ તો ભૂલ કરીએ. કૃષ્ણના જીવનની ખરી હકીકત જાણવા માટે આ ભેદ, મૂળ વૃત્તાન્ત અને એ વૃત્તાન્તના કાવ્યમાં થએલા વિસ્તાર બલ્કે વિકાર વચ્ચેનો ભેદ—ધ્યાનમાં રાખવાની જરૂર છે.

આ પાછળનાં વર્ણનોમાં કૃષ્ણની અનીતિ સંબન્ધી જે કથાઓ છે એ નીતિને બગાડનાર છે એ હેતુથી આપણા ઓગણીસમી સદીના ધર્મ-સુધારકોએ એ ઉપર ઘણા પ્રહારો કર્યા છે. પેશવાઈ પડી ત્યારથી, બલ્કે મોઘલાઈ શહેનશાહતના ઉત્તર કાળથી અને પેશવાઈની પડતી થવા લાગી તે કાળથી, દેશમાં જે અંધાધુંધીનો યુગ શરૂ થયો તે દરમિયાન પ્રજાની નીતિનું અનેક માર્ગે અધઃપતન થવા માંડયું હતું. બલ્કે એમ કહીએ તો પણ ચાલે કે મોઘલસામ્રાજ્યની અને પેશવાઈ મહારાજ્યની જાહોજલાલીના દિવસોમાં જ્યારે પ્રજા એશઆરામમાં ડૂબેલી હતી તે વખતથી જ એના આન્તર આત્માને કોરી ખાનાર કીડો અંદર કામ કરી રહ્યો હતો. એની પરિસીમા અરાઢમી સદીમાં આવી. પણ ભારતનું ભવિષ્ય ઊજળું હતું એટલે એ પડતીમાંથી ઉદ્ધાર થવાની આશાનાં કિરણો ઓગણીસમી સદીના આરંભથી સ્પષ્ટ દેખાવા લાગ્યાં હતાં. અનીતિનું ખંડન જ્યાં દેખાય ત્યાં, ધાર્મિક પુસ્તકોમાં દેખાય તો તેમાં પણ, તે કરવું એ ધાર્મિક સુધારકોનું—પ્રથમ બંગાળામાં જ્યાં નવી કેળવણી સહુથી પહેલાં આવી હતી, અને પછી અન્ય પ્રાન્તોમાં—મુખ્ય કર્તવ્ય થયું. પરિણામે ઉપનિષદો ખોળાયાં, અને પુરાણો ત્યજાયાં; રામ રહ્યા, પણ કૃષ્ણ ગયા.

તે પછી નીરક્ષીરવિવેચક હંસ દૃષ્ટિ ઊઘડી. કૃષ્ણકથા સઘળી નાંખી દેવાનું કારણ નથી; મૂળ કથા સારી હતી, પાછળના લેખકોએ એ બગાડી છે, માટે એ કથાના મૂળ અંશો તારવી કાઢવા જોઈએ—આ પદ્ધતિએ બંકિમચન્દ્ર ચટ્ટોપાધ્યાયે આપણા ધર્મને મ્હોટી સેવા કરી. એમણે બહુ સૂક્ષ્મતાથી મહાભારત હરિવંશ અને ભાગવતમાં આપેલી કૃષ્ણકથાના મૂળ અને આગન્તુક અંશોનું પૃથક્કરણ કર્યું, અને એ રીતે કૃષ્ણના યશને મલિનતાથી મુક્ત કર્યો. હિન્દુ ધર્મ ઉપર આક્ષેપ કરનાર ખ્રિસ્તી પાદરીઓને, અને નવા સુધારાના ઐકાન્તિક મોહમાં પડેલા હિન્દુ ધર્મના ઉપરછલ્લા અભ્યાસીઓને બંકિમચન્દ્રના પુસ્તકે બહુ સારી રીતે જવાબ વાળ્યો.

પણ બંકિમચન્દ્રની તર્કપ્રધાન દૃષ્ટિ કૃષ્ણસાહિત્યમાં રહેલા ધર્મના ઊંડા ભાવ જોઈ સમઝી શકી નહિ. અને તેથી કૃષ્ણજીવનનાં કેટલાંક ધાર્મિક રહસ્યોને પણ એણે ફેંકી દીધાં. અંગ્રેજીમાં કહેવત છે તેમ, ન્હાવાના ટબ-માંથી પાણી ફેંકી દેવાની સાથે અંદર ન્હાવા પડેલું બાળક પણ ફેંકાઈ ગયું! બંકિમની અર્થગ્રહણ પદ્ધતિથી આ એક વાતનો ખુલાસો થયો નહિ કે—કૃષ્ણની કેટલીક વાતો જો ખરેખર વ્યભિચારની જ વાતો હોય તો એક બે સૈકા જ નહિ પણ હજારો વર્ષથી હિન્દુ ધાર્મિક જનતાના હૃદયમાં એ દૃઢ વાસો કેમ કરી બેઠી છે? સર જ્યૉર્જ ગ્રીયર્સન, જે હિન્દી સાહિત્યના ચિરપરિચયી અને ઊંડા અભ્યાસક હતા એ સાક્ષી પૂરે છે કે જીવાત્માનો પરમાત્મા પ્રતિ જે સ્વાભાવિક ઊછાળો છે એને જ રાધાના કૃષ્ણ પ્રત્યેના પ્રેમ રૂપે કવિએ વર્ણવ્યો છે. અને કૃષ્ણ-ભક્તો કૃષ્ણરાધાનાં ગીતો ગાય છે ત્યારે ભક્તિભાવથી જ ગાય છે અને એમાં મલિન ભાવ જરા પણ પ્રવેશ કરતો નથી.×

જેમ નીતિ અને ધર્મની પવિત્રતા જાળવવા ખાતર બંકિમે કૃષ્ણ-જીવનનું ઐતિહાસિક તત્ત્વ તારવી કાઢવા યત્ન કર્યો, તેમ ચૈતન્ય અને વલ્લભાચાર્ય પન્થના કેટલાક ગોસ્વામીઓએ પણ એવા જ હેતુથી કૃષ્ણની કથાનો આધ્યાત્મિક અર્થ કરી એ કથાને એના અપવિત્ર અર્થથી છૂટી કરી છે. આ માટે ભાગવતની **रासपञ्चाध्यायी**ના રહસ્યપ્રદર્શનના ગ્રન્થો રચાયા છે. પરંતુ એ ગ્રન્થોની અર્થપદ્ધતિ જેટલી સહેલાઈથી પુરાણી ઢબના પંડિતોને સંતોષ આપે છે તેટલી સહેલાઈથી એ વર્તમાન સમયના 'critical' દૃષ્ટિના વિદ્વાનોને સંતોષ આપી શકતી નથી. તથાપિ જૂની પદ્ધતિના અર્થદર્શનમાં એક ઘણું જૂનું—ઇસ્વી સન પૂર્વેનું—અર્થદર્શન હોઈ એ અત્રે નોંધવા લાયક છે. એ પ્રમાણે, વાસુદેવ, સંકર્ષણ, પ્રદ્યુમ્ન અને અનિરુદ્ધ—એટલે કે કૃષ્ણ, એમના ભાઈ બલરામ, કૃષ્ણના પુત્ર પ્રદ્યુમ્ન અને પૌત્ર અનિરુદ્ધ એ ક્રમવાર પરમાત્મા, જીવાત્મા, અહંકાર અને મન છે. આ સિદ્ધાંત, જે 'ચતુર્વ્યૂહ'ના સિદ્ધાન્તથી ભક્તિસંપ્રદાયમાં પ્રસિદ્ધ છે તે મહાભારતના અન્તિમ સંસ્કરણના કાળમાં મળે છે, પણ તે કાળ પણ ઇ. સ. પૂર્વેનો હોવો જોઈએ, કારણ કે એમાંના વાસુદેવ અને સંકર્ષણનો ઉલ્લેખ ઇ. સ. પૂર્વેના શિલાલેખોમાં નજરે પડે છે. ભાગ-

---

× જુઓ પૃ. ૭૩૭ ઉપરની ટીપ

વતમાં+ તો શ્રીકૃષ્ણનાં આયુધોને પણ પરમાત્માના અમુક ગુણ રૂપે સમજાવવામાં આવ્યાં છે.

હવે પૂર્વોક્ત બે પદ્ધતિઓમાંથી—જેને આપણે ઐતિહાસિક અને આધ્યાત્મિક પદ્ધતિ કહીએ—તેમાંથી ખરી કયી? આટલું તો નિઃસંદેહ છે કે મહાભારત પુરાણ આદિ ગ્રન્થોમાં ઐતિહાસિક વૃત્તાન્તો નોંધાએલા છે, પણ તે સાથે એ ગ્રન્થોના કર્તાઓનો ઉદ્દેશ, ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનનાં સત્યોને સાહિત્ય સ્થાપત્ય આદિ કલા (Art)ની આકૃતિ આપીને, ઉપદેશવાનો હતો. થોડાંક ઉદાહરણો જોઇએ. નટરાજની નૃત્ય અને સ્થિરતાની મૂર્તિમાં આ વિશ્વમાં જે સ્થિતિગતિનો—વેગ અને શાન્તિનો—જે અદ્દ્ભુત સમન્વય છે એ મૂર્તિમન્ત કરવાનો યત્ન છે. શ્વેત હંસ (ક્ષીર-નીર છૂટાં પાડતી વિવેકદૃષ્ટિ) ઉપર વિરાજતી સુન્દર વીણા વગાડતી સરસ્વતીની કલ્પના થોડી જ્ઞાનવાહિની છે? પરમાત્મા નારાયણ (સર્વ જીવોનું જેમાં સ્થાન છે) એ સમુદ્ર ઉપર શેષ (પરમાત્માનો શેષ ભાગ, જે 'શેષ' હોઇને પણ 'અનન્ત'—Infinite—છે)ની શય્યા ઉપર સૂતા છે, લક્ષ્મીજી (God's glory) એમના પગ આગળ શોભી રહ્યાં છે, એમની નાભિમાંથી બ્રહ્માંડરૂપ કમળ ઉગ્યું છે એ ઉપર એ બ્રહ્માંડના મહાજીવરૂપ બ્રહ્મા બેઠા છે, અને ચૌદિશ 'વેદ' અર્થાત્ જ્ઞાન પ્રસારે છે—એ કલ્પના પણ થોડી ભવ્ય અને બોધક નથી. ધર્મ કે તત્ત્વજ્ઞાન એ કેવળ બુદ્ધિના વિષય નથી, હૃદય અને કલ્પનાશક્તિ જગાડી એ દ્વારા અનુભવમાં ઊતારવાની એ વસ્તુ છે, એ ગંભીર સત્યના નિદર્શનરૂપે આપણા પૂર્વજ મહર્ષિઓએ પુરાણોની રચના કરી છે.

આમ ઇતિહાસ અને કલ્પના બંનેનું મિશ્રણ આપણી પુરાણી કથાઓમાં છે એ નિઃસન્દેહ છે. પણ કલ્પનામાંથી ઇતિહાસ તારવવો હોય તો તે કલ્પના કેવી રીતે ઉત્પન્ન થઈ છે એનો—અર્થાત્ કલ્પનાના ઉદ્દ્ગમ—genesis—નો વિચાર કરવો જોઇએ, ગમે તેવી કૃત્રિમ રીતે શબ્દના અવયવોને કાપીકૂપીને આધ્યાત્મિક અર્થ કાઢવો એ સત્યાન્વેષણનો માર્ગ નથી. દાખલા તરીકે, 'કૃષ્ણ' શબ્દને તોડી ફોડી ને આવો જે આધ્યાત્મિક

कृषिर्भूवाचकः शब्दो णश्च निर्वृतिवाचकः ।
तयोरैक्यं परं ब्रह्म कृष्ण इत्यभिधीयते ॥

\+ ભા. સ્કન્ધ ૧૨, અધ્યાય ૧૧.

અર્થ કરવામાં આવે છે એ, આપણે મૂળ શબ્દાર્થરૂપે સ્વીકારી શકીએ નહિ જ. જો કે એમાં કૃષ્ણ વિષે જે વિશેષ આધ્યાત્મિક સત્ય કહ્યું છે એ આપણે ખુશીથી માની લઇએ. વસ્તુતઃ આધ્યાત્મિક અર્થ કરવામાં બાધ નથી, પણ આપણા પ્રાચીનો ઇતિહાસ સાથે કલ્પનાદ્વારા આધ્યાત્મિક અર્થ કેવો જોડતા હતા એ ધ્યાનમાં રાખતાં અમુક સ્થળે અમુક આધ્યાત્મિક અર્થ છે જ એમ માનવાનાં પૂરતાં કારણ મળે તો જ એ આધ્યાત્મિક અર્થ સ્વીકારાય, બલ્કે ગ્રન્થકારનો એ વિવક્ષિત અર્થ છે એમ માનવું પડે.

૨

હવે આપણે **કૃષ્ણની કથા** લઇએ. એમાંના કેટલાક અંશો તો કથાભાગ તરીકે સર્વવિદિત અને સર્વમાન્ય છે. પછી એ ભાગ ઐતિહાસિક છે કે આધ્યાત્મિક અર્થને યોગ્ય છે તે આસપાસના સાહિત્યની દૃષ્ટિએ— માત્ર આપણી કપોલકલ્પનાથી નહિ, પણ આસપાસનું સાહિત્ય એમ અર્થ કરવામાં અનુકૂળ છે કે કેમ, બલ્કે એમ અર્થ કરવાની આપણને ફરજ પાડે છે કે કેમ—એ જોઈશું.

૧ કૃષ્ણ કથામાં એક વાત તો એ આવે છે કે કૃષ્ણ એ વિષ્ણુનો પૂર્ણાવતાર છે. કૃષ્ણનો પરમાત્મારૂપે કે એના અવતારરૂપે સ્વીકાર ભલે ક્રમે ક્રમે થયો હોય, પણ અત્યારે જે રૂપમાં મહાભારત છે તે રૂપમાં તો એમાં કૃષ્ણનું એ સ્વરૂપ સ્વીકારાઈ ગયું છે. અને સ્મરણમાં રાખવું કે આપણે મૂળ કૃષ્ણને શોધવા નથી બેઠા, પણ જે કૃષ્ણને આપણે ભજીએ છીએ એ કૃષ્ણની જ આજ વાત કરી રહ્યા છીએ. એ કૃષ્ણ પરમાત્માનો પૂર્ણાવતાર છે એમ આપણું મહાભારત કહે છે. કૃષ્ણ એ ખરેખર પરમાત્મા કે પરમાત્માનો અવતાર છે કે કેમ એ ઐતિહાસિક પ્રશ્ન બની શકતો જ નથી, કારણ કે **ઇતિહાસમાં** મનુષ્ય એ પરમાત્મા હોઈ કે બની શકતો જ નથી; તેમ એનો અવતાર, ઊપરથી ઊતરી આવવું, એ પણ ઐતિહાસિક બનાવ રૂપે અશક્ય છે. વસ્તુતઃ, એ **તત્ત્વજ્ઞાનનો** જ વિષય છે, અને તત્ત્વજ્ઞાન ત્રિકાલાબાધિત છે. તે એ કે પરમાત્મા તે જ જીવાત્મા છે, જીવાત્મા એ પરમાત્માનું ઊતરી આવવું છે. (**तत् सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत्**—ઉપનિષદ્)

૨ બીજી નિર્વિવાદ વાત એ છે કે કૃષ્ણ એ અર્જુનના સખા છે. કુરુક્ષેત્રના યુદ્ધમાં એ અર્જુનનો રથ હાંકે છે, પણ પોતે યોદ્ધા થઈને લડતા નથી.

૧ હવે કૃષ્ણ એ વિષ્ણુનો અવતાર છે એ કથન **ઋગ્વેદમાં વિષ્ણુનું** જે સ્વરૂપ જણાવ્યું છે તેની સાથે સંગત થાય છે. વિષ્ણુ એ **विश्** ધાતુ ઉપરથી—સર્વમાં પ્રવેશી રહેલો સર્વવ્યાપક પરમાત્મા. વેદમાં એનું આધિભૌતિક સ્વરૂપ આકાશસ્થાની સૂર્ય છે—આકાશ નીલ છે, તેથી કૃષ્ણ પણ શરીરે નીલ છે (**नीलवपुः** શ્યામસુન્દર) અને સૂર્યનાં કર (કિરણો) ચતુર્દિશ ફેલાય છે, તેમ કૃષ્ણ ચતુર્ભુજ છે, અને સૂર્યનાં કિરણ પીત છે, તેમ કૃષ્ણ પીતાંબરધારી છે.

૨ કૃષ્ણ અર્જુનના સખા છે એ પ્રતિપાદન સમજવા માટે આપણે છેક ઋગ્વેદથી માંડી મહાભારત સુધી ઊતરી શકીએ છીએ. ઋક્સૂક્તોમાં વિષ્ણુ અને ઇન્દ્રને ‘સખા’ કહ્યા છે એ આ કૃષ્ણ અને અર્જુનના સખાની કથાનું મૂળ છે. વિષ્ણુનો અવતાર કૃષ્ણ છે. અને મહાભારત અર્જુનને ઇન્દ્રનો પુત્ર એટલે કે—બીજા શબ્દમાં—અવતાર કહે છે અને તેથી ઋગ્વેદમાં જે વિષ્ણુ અને ઇન્દ્રનું સખ્ય છે (**इन्द्रस्य युज्यः सखा**) તે જ મહાભારતમાં કૃષ્ણ અને અર્જુનના સખ્ય રૂપે ઊતરે છે. બેની વચમાં ઉપનિષદ્ રહ્યાં. એમાં ઋગ્વેદનાં અમુક સૂક્ત (૧-૧૬૪-૨૦)માં વિષ્ણુ અને ઇન્દ્ર પરમાત્મા અને જીવાત્મા રૂપ સખા રૂપે દર્શાવાયા છે અને તે જ મુંડક (૩-૧-૧) અને શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદ્ (૪-૬)માં—

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ।
तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्ति अनश्नन्नन्योऽभिचाकशीति ॥

એમ મૂળ સંહિતાની વાણીમાં જ ઉદ્‌ઘોષાય છે. તે પછીની પૌરાણિક કલ્પનામાં આ “**सयुजा सखाया**” **નર** અને **નારાયણ** નામે દેખા દે છે—જે **નર** અને **નારાયણ** ભારતવર્ષના કલ્યાણ અર્થે હિમાલયમાં તપ કરતા વર્ણવાયા છે. ‘**નર**’ અને ‘**નારાયણ**’નો અર્થ જે અત્યન્ત ખુલ્લો હોઈ મને સૂઝ્યો હતો તેને **આનન્દગિરિ**ની ભગવદ્‌ગીતાના **શાંકરભાષ્ય** ઉપરની ટીકાથી સમર્થન મળે છે. સરખાવો—**नराणां समूहो नारम् । तस्य अयनम् । नरशब्देन चराचरात्मकं शरीरजातमुच्यते । तत्र नित्यसंनिहिताश्चिदाभासा जीवा नरा इति निरुच्यते । तेषामयनमाश्रयो नियामकोऽन्तर्यामी नारायण इति ॥** આ જ **નર** અને **નારાયણ**ને નમસ્કાર કરીને ‘જય’નો (અધર્મ સામે ધર્મના જયની*

---

* **यतो धर्मस्ततो जयः** એ મહાભારતમા વારંવાર સંભળાતો ઉદ્‌ઘોષ છે. કૌરવો સામે પાંડવોની લઢાઈમાં જય થયો એ તો એમનો

કથાનો) ઉદ્‌ઘોષ કરવાનું મહાભારતના પ્રથમ શ્લોકમાં **नारायणं नमस्कृत्य नरं चैव नरोत्तमम् । देवीं सरस्वतीं चैव ततो जयमुदीरयेत् ॥** કહેલું છે—કારણ કે મહાભારત એ નર અને નારાયણના અવતાર અર્જુન અને કૃષ્ણની કથા છે.

આ રીતે ઋક્‌સંહિતાના મન્ત્રથી માંડી, ઉપનિષદ્‌માં થઈ, નરનારાયણના અનુસન્ધાનપૂર્વક, મહાભારતમાં અર્જુન અને કૃષ્ણની કથા આવે છે. એ એના આધ્યાત્મિક અર્થમાં નિઃસંદેહ જીવાત્મા અને પરમાત્માના સ્વરૂપનું રૂપક છે. આ રૂપકનું દર્શન એ આપણી કપોલકલ્પના નથી, પણ એની પાછળ ઉપર બતાવ્યો તેવો ઋગ્વેદસંહિતાથી માંડી મહાભારત સુધીનાં વાક્યોનો પુરાવો છે.

હવે મહાભારતમાં કૃષ્ણ અને અર્જુન સંબન્ધી કેટલીક વાતો છે એનો ખુલાસો આ તત્ત્વજ્ઞાનના દર્શનથી જ થઈ શકે છે એ આપણે જોઈશું. કૃષ્ણ જેવા મહાન પાત્રને—જેમને માટે અમાપ માન યુધિષ્ઠિર અર્જુનાદિકને છે—એમને અર્જુનના સારથિ બનાવવા—જે ધંધો ખરૂં જોતાં અબ્રાહ્મણ સૂત જાતિનો જ હતો—એ થોડું અજુકતું દેખાતું નથી. પણ તત્ત્વજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ જુવો, અને "**आत्मानं रथिनं विद्धि**" ઇત્યાદિ કઠોપનિષદ્‌નું વચન સંભારો તો સઘળું બંધબેસતું થઈ જશે. વળી સંભારો કે કૃષ્ણ યુદ્ધમાં ભાગ લેતા નથી, ભીષ્મ સામે અર્જુન નબળો પડી ગયો ત્યારે પણ શસ્ત્ર લેતાં લેતાં અટકી જાય છે—એ સાંખ્ય તત્ત્વજ્ઞાનનો પરમાત્માના અકર્તૃત્વનો અને અસંગત્વનો જ સિદ્ધાન્ત છે. અને એ તત્ત્વજ્ઞાન શોધવા આપણે અર્વાચીન કાળના સાંખ્ય દર્શનમાં ઊતરવું પડતું નથી, બલ્કે છેક મહાભારત અને પુરાણ કાળનું તત્ત્વજ્ઞાન એ સાંખ્યજ્ઞાન જ હતું એ સુવિદિત છે.

૩

હાલના કેટલાક વિદ્વાનો ગોકુલવાસી કૃષ્ણને મહાભારતના કૃષ્ણથી જુદા ગણે છે. અને ગોકુલવાસી કૃષ્ણ મહાભારતના સમય પછી હરિવંશમાં ઉમેરાએલા છે. હરિવંશનો સમય એના એક અધ્યાયમાં 'દીનાર' શબ્દનો ઉપયોગ થયો છે તે ઉપરથી ઇ. સ. ના ત્રીજા સૈકાનો કલ્પાયો છે. પણ

મૂળ વૃત્તાન્ત. પણ વ્યાસજીના આ ઐતિહાસિક મહાકાવ્યમાં—જે મહાકાવ્યમાં કવિ અમુક ઐતિહાસિક બિનાનો ઉપયોગ કરે છે એમાં—કવિનો ઉદ્દેશ ધર્મનો જય ગાવાનો છે, પાંડવોનો નહિ. તેથી '**जय**'નો પાશ્ચાત્ય અને અત્રત્ય કેટલાક વિદ્વાનોએ સૂચવેલો આ પાછળનો અર્થ વ્યાસજીની કૃતિ માટે ખોટો છે.

આ મને ભૂલ લાગે છે. 'દીનાર' શબ્દ જે અધ્યાયમાં આવે છે એ હરિવંશમાં પાછળથી ઉમેરાએલો અધ્યાય છે. આગળ પાછળના બે અધ્યાય કરતાં એ એકાએક બહુ જ મ્હોટો છે. અને આગળ પાછળના એ બે અધ્યાય વચ્ચે જ સંગતિ છે. ગોકુલવાસી કૃષ્ણની કલ્પના ખ્રિસ્તી સમય પછીની, અને ખ્રિસ્તનાં ઘેટાંને સ્થાને કૃષ્ણ સાથે ગાયો જોડીને, થએલી છે એમ કહેવામાં આવે છે, પરંતુ આ સર્વ કલ્પનાનું ચિત્ર વૈદિક સાહિત્યના પ્રકાશમાં પ્રાતઃકાળના ધુમ્મસની પેઠે નષ્ટ થઈ જાય છે. કૃષ્ણ સાથે ગાયો જોડવામાં આવી છે એમને 'ગોપ' કહેવામાં આવ્યા છે એ કલ્પનાનું મૂળ ઋગ્વેદ સૂક્તોનાં અનેક વાક્યોમાં જડે છે. ઋગ્વેદસંહિતાના વિષ્ણુસૂક્તમાં નીચેનો મન્ત્ર જુવો;

" **त्रीणि पदा विचक्रमे विष्णुर्गोपा अदाभ्यः ।**
अतो धर्माणि धारयन् ।
विष्णोः कर्माणि पश्यत यतो व्रतानि पस्पशे ।
इन्द्रस्य युज्यः सखा ॥

એમાં વિષ્ણુને 'અદાભ્ય ગોપ' કોઈથી પણ દબાય નહિ એવા ગોપ કહ્યા છે, ઇન્દ્રના સાથી 'સખા' કહ્યા છે, અને 'ધર્મના ધારક' એટલે કે પાલક (જગતનું અને ધર્મનું રક્ષણ કરવુ એ વિષ્ણુનું કાર્ય પુરાણમાં સુપ્રસિદ્ધ છે) કહ્યા છે. આ વર્ણન વિષ્ણુના પૌરાણિક સ્વરૂપ સાથે તથા કૃષ્ણના મહાભારત અને પુરાણમાં કરેલા વર્ણન સાથે મળે છે. અને આ વર્ણનને આધારે અમે 'ગોપ કૃષ્ણ' અને ઇન્દ્રના અર્થાત્ 'અર્જુનના સખા' મહાભારતના કૃષ્ણને એક જ માનીએ છીએ. વળી, ઋગ્વેદના વિષ્ણુસૂક્તમાં વિષ્ણુલોકનું વર્ણન કરતાં ઋષિ કહે છેઃ "**यत्र गावो भूरि-शृङ्गा अयासः**" આ વાક્ય સાંભળતાં કોને કૃષ્ણનું ગોકુલ અને વિષ્ણુનો 'ગોલોક' જેનું પુરાણોમાં વર્ણન છે—એ નહિ સાંભરી આવે?

ભાગવતમાં કૃષ્ણ અને ગોપીઓના રાસની કલ્પના છે એ પણ સૂર્યરૂપ વિષ્ણુને મધ્યબિન્દુ રાખી એની આસપાસ જ્યોતિઓના રાસનો ઉલ્લેખ છે. પરમાત્માના સ્વરૂપ સંબંધી મતમાં જેમ ભેદ ઉત્પન્ન થયા તેને જ અનુસરતા આ રાસની વિગતોમાં પણ ફેરફાર થએલા આપણે જોઇએ છીએ. કોઈ રાસમાં મધ્યસ્થાને એકલા કૃષ્ણને નહિ, પણ કૃષ્ણ અને રાધાને રાખે છે. એનો અર્થ એ કે વિશ્વનું મધ્યબિન્દુ કેવળ બ્રહ્મ નહિ પણ શક્તિ-સમેત બ્રહ્મ છે. વળી રાસમાં કૃષ્ણ કેવળ મધ્યસ્થાને જ નહિ, પણ આસપાસ ફરતી, પ્રત્યેક ગોપી સાથે એક એક કૃષ્ણ, એવી કલ્પના પણ

૫

હવે આ વિવેચન વધારે ન લંબાવતાં જેટલું થયું તેનો **સાર** કાઢીએઃ

પહેલો પ્રશ્નઃ કૃષ્ણ કોણ? એનો ઉત્તર કેઃ **શ્રીકૃષ્ણ** વસુદેવ ને દેવકીના પુત્ર; એક અલૌકિક સામર્થ્યવાન યાદવ ક્ષત્રિય; દુઃખીના બેલી (સંભારો દ્રૌપદીનો પ્રસંગ) અને જુલમગારના જુલમને—અન્યાયની બેડી-ઓને તોડનાર એક મહાન રાજ્યતન્ત્રી (સંભારો જરાસન્ધના કારાગૃહમાંથી અસંખ્ય રાજાઓને છોડાવ્યાનો પ્રસંગ); સ્ત્રીના પ્રેમનું ખરૂં ગૌરવ સમઝી એની આડે આવનાર દન્તવક્ત્રાદિ રાજાઓને દૂર કરનાર (સંભારો રુક્મિણી-વિવાહ) પરદુઃખભંજક વીર. એક પ્રભુના પ્રેમમાં આહીરો અને સ્ત્રીઓને પણ, ઋષિઓને દુર્લભ એવું, સ્થાન છે એવી વિશાળ દૃષ્ટિના ધર્મસુધારક; એમના આખા જીવનમાં ભારતદેશના, ને અન્તમાં કૌરવ-પાંડવના યુદ્ધના સૂત્રધાર; યુદ્ધને આરંભે ગીતાના મહાન ઉપદેષ્ટા આચાર્ય, અને અન્તે ભીષ્મપિતામહમુખે ભારતીય સંસ્કૃતિની સ્મૃતિના સંસ્થાપક; અને સર્વને અન્તે યાદવસ્થલીમાં આ વિશ્વની નિયન્ત્રી કાલગતિના દ્રષ્ટા અને દર્શક. ઇત્યાદિ, ઇત્યાદિ.

બીજો પ્રશ્નઃ કૃષ્ણ શું? આનો ઉત્તરઃ એ નિર્લેપ કૂટસ્થ આત્મા; પરમાત્મા—સગુણ અને નિર્ગુણ બ્રહ્મઃ આ વિશ્વમાં બાહ્ય શક્તિઓનો અને અન્તરની વૃત્તિઓનો જે 'નિત્ય રાસ' ખેલાઈ રહ્યો છે, 'હોરી' રમાઈ રહી છે, તેનું કેન્દ્ર. મનુષ્યબુદ્ધિનાં દોરડાં એની વિશાળતાને વીંટી બાંધી શકતાં નથી, (જુવો દામોદરલીલા). પ્રકૃતિની સામાન્ય માટી એના મુખમાં વિશાળ બ્રહ્માંડની રચનાનું રૂપ ધરે છે. (સંભારો મૃત્તિકાભક્ષણ). એ મનુષ્ય આત્માને અનાચ્છાદિત સ્વસ્વરૂપે જુવે છે, (ગોપીવસ્ત્રાપહરણ પ્રસંગ) અને સત્ત્વ રજસ્ અને તમસ્‌ની વક્ર પ્રકૃતિને એના હસ્તસ્પર્શથી ઋજુ—સીધી અને સુન્દર કરી દે છે. (કુબ્જાની કથા). કૃષ્ણ ભગવાન એ જ સર્વ તત્ત્વનું અન્તસ્તત્ત્વ અને સર્વ તત્ત્વનું પરમ તત્ત્વ છે. ભક્ત અને જ્ઞાની મધુસૂદન સરસ્વતી ઠીક કહે છે કે "**कृष्णात्परं किमपि तत्त्वमहं न जाने ॥**"

[વસન્ત, વૈશાખ—આષાઢ સંવત્ ૧૯૯૩]

10

Presidential Address*

अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम् ।

"I am the spiritual lore among lores; I am the discourse of the seeker of the Truth among those who discourse."

Brother-delegates, Ladies and Gentlemen,

After recalling this great utterance of the Divine Philosopher, which may very well become the motto of this Congress, my first duty, on occupying this chair, is to thank the Executive Council of the Indian Philosophical Congress who have on your behalf elected me to be the President of the Section. I assure you that I accept the honour in all humility, being fully conscious of the heavy responsibilities which I shall have to shoulder, and which I can shoulder only with your generous co-operation.

I

The scope of our section is vast. First, Indian Philosophy is not really a section which can be logically co-ordinated with other sections viz., Metaphysics, Logic, Ethics, Sociology, Psychology, History of Philosophy, and Religion; it is, in truth, the whole of Philosophy comprising all these branches with only a geographical qualification which has reference to its place of origin but does not limit its scope. Secondly, the history of Indian Philosophy is still in the process of exploration; the works of many a writer to whom references have been made in the available literature have yet to be discovered; the

*Given at the Second Indian Philosophical Congress, as President of the Section and of Indian Philosophy, Benares, 1926.

dates of those which have already been discovered have to be placed beyond controversy; moreover, there are dark regions into which not a single ray of light has been so far carried. But in the performance of this spade-work it is some relief to feel that we have energetic collaborators among Oriental scholars. Thirdly, the study of Indian Philosophy is not such a simple affair as it may appear to a beginner who commences to read it in a book like the Sarvadarśanasaṃgraha or Shaḍdarśana Samuccaya or Sarvasiddhāntasaṃgraha. The Darśanas have passed and re-passed into one another, Vedānta into Buddhism and Buddhism into Vedānta, Sāṃkhya into Vedānta and Vedānta into Sāṃkhya. Mimāṃsa and Nyāya had a common origin or probably the latter originated from the former; Yoga has been the common property of the Brāhmaṇas, the Jainas and the Bauddhas; and the Jainas have given shelter to all the Darśanas under the broad canopy of their anekāntavāda, that system of the dialectics of intellectual ahiṃsa which is so much in keeping with their better known mission of physical ahiṃsa. The study of Darśanas is thus sufficiently complicated to absorb a great deal of our energies. But here again we can share our labours with Oriental scholars. But fourthly, there is one line of work which is entirely our own, and that is *the study of Indian Philosophy as philosophy*. There is no justification for our existence outside the Oriental Congress or Conference unless we recognise this as our supreme duty and exclusive sphere. Hitherto Indian Philosophy has been regarded as an old curiosity shop. Now it will

be for us to show that its doctrines have a philosophical value apart from their antiquity, and that they deserve a place in every history of Philosophy. I venture to think that if properly presented, they possess sufficient philosophical worth to influence the currents of modern philosophy. We hope that the valuable work which two of our distinguished countrymen and fellow-workers, Prof. Radhakrishnan and Prof. Das-Gupta have started will be followed up by a still greater effort in the shape of a review of Indian thought in the language and from the standpoint of Western Philosophy, and *vice versa.*

II

But before I proceed further, I imagine that I hear a voice from across the seas putting me this question: *Is Indian Philosophy 'philosophy' at all in the proper sense of the word*, that is, the sense in which it is understood in Europe? As is well-known, the word originally meant 'striving after knowledge' but in the school of Plato and Aristotle, of Aristotle rather than of Plato, it came to acquire the sense of methodical thinking. After the rise of Christianity and during the middle Ages in Europe, Philosophy became a handmaid of Religion. But later, 'from presentation and defence of the (Christian) doctrine she passed to its criticism' and finally established herself as an independent potentate. This easy separation of Religion and Philosophy need not surprise us if we remember that the two had separate sources, one in Palestine and the other in Greece, although by a historical accident they happened to be united in Pauline Christianity in the beginning and for some

time in its subsequent developments. During the eighteenth century, Philosophy claimed to have discovered Natural or Rational Religion, whom she endeavoured to place on the throne of her rival—the Religion of the Christian Church. But towards the close of the century, the self-complacency of Reason was shaken to its foundations by Kant who drew from the lips of Reason herself an honest confession of her own limitations. But in his attempt to do so, Kant, like one of his predecessors, Descartes, was so methodical, that, after him, as after Descartes, his method, like that of Aristotle, became a fetish of Philosophy, with the result that no thinking was considered philosophical unless it was cast in the Aristotelian or Kantian mould. In truth, this is contrary to the very nature of Kant's philosophical teaching, which is rather a prolegomena to philosophy than philosophy itself. He shows that the traditional philosophy of Reason is legitimately only a philosophy of sense and understanding and that the true philosophy is one which recognizes other pathways to reality as well. Consequently, if the conclusion and not the method of Kantian philosophy should determine what Philosophy is, Philosophy is not methodology[1] but every form of 'striving after wisdom'. And in this larger and truer sense of the word, Indian Philosophy does not cease to be philosophy, even if it is sometimes mixed with poetry or mythology. As the President of first Session of our Congress said in his inimitable way,

1 I use the word 'methodology' more in the literary than in the technical sense.

"in India all the Vidyās, poetry as well as philosophy live in a joint family. They never have the jealous sense of individualism maintaining the punitive regulations against trespass that seem to be so rife in the West". Mr. Yeats has said, "Whatever of Philosophy has been made poetry is alone permanent". And may I not ask with Dean Inge, "Have not the profoundest intuitions of faith been often wrapped up in poetical myths and symbols, which dogmatism turns into flat historical narratives and rationalism as ponderously rejects ?......And have not the greatest philosophers been more than half poets? We value Spinoza not for his geometrical metaphysics but for the flashes of vision in which the *amor intellectualis* makes him a 'God-drunken man'? Plato is for ever unintelligible till we read him as a prophet and prose-poet, and cease to hunt for a system in his writings". Is there less philosophy, I would ask, in that one word 'उद्गीथ' which declares that the sun and all that it stands for is the 'singing forth' of the Divine Musician, than in all the speculations of the schools regarding the origin of world and its relation to God? Much ridicule has been poured over Sāyaṇa for his alleged failure to see that 'कस्मै' in "कस्मै देवाय हविषा विधेम" in the famous "Whoish" Hymn of Ṛg Veda Saṃhita means "to whom?" and not "to Prajāpati". But the Oriental scholar has not cared to ask the further question: How did 'क' come to mean प्रजापति, as it undoubtedly did at a later date? The passage in the Aitareya Brāhmaṇa, where the question is asked and answered, is not unknown to the Orientalist, but it

is philosophy, and the Orientalist has nothing to do with it! Now see what amount of philosophy this philosophical tabloid—the little word 'क'—contains. In this connection the Aitareya Brāhmaṇa relates how Indra approached Prajāpati and said, "Give me thy greatness", whereupon Prajāpati answered, "Who shall I be without the greatness?" and thereupon Indra observed, "Since thou saidst 'who (कः) shall I be? thou shalt be 'who' (कः)". This legend means that God bereft of qualities (nirguṇa Brahma) is an absolute 'कः' = X, the Unknown, who is elsewhere called in the Ṛk Saṃhitā 'संप्रश्न', the Great Question. Sāyaṇa refers to this very fact when he says "किंशब्दोऽनिर्ज्ञातस्वरूपत्वात् प्रजापतौ वर्तते". There is a passage in the Upanishad which declares that the Devas and the Asuras were children of Prajāpati and of them the Asuras were elder. "द्वया ह प्राजापत्या देवाश्चासुराश्च ततः कानीयसा एव देवा ज्यायसा असुराः" (Br. Up.) I cannot regard this as a meaningless myth. In it I recognise the the truth that the natural precedes the rational or ethical, and that both are embraced in one Cosmic Reality (प्रजापति) which is larger than Nature and Reason, Evil and Good. Compare Huxley, who says "Social Progress means a checking of the Cosmic process (by *Cosmic process* Huxley means Natural process) at every step and the substitution for it of another which may be called the ethical process". And he bids us "understand, once for all, that the ethical progress of society depends, not on imitating the cosmic process (that is, Nature) still less in running away from it, but in combating it". (This is the 'देवासुरसंग्राम' of the Upanishads and the Purāṇas.)

Afterwards in a note to his Romanes Lecture he adds: "Of course, strictly speaking, social life and ethical process in virtue of which it advances towards perfection are part and parcel of the general process of evolution." Let us turn next to the mythology of Creation. Ananta or Śesha is the Infinite or a Fragment of the Infinite in which rests the Supreme Spirit (Nārāyana) with all his glory (Lakshmī) and it is from the centre (Nābhi) of this spirit that the Lotus of Creation springs, the Lotus which is the abode of the Cosmic Soul, the Logos (Brahma), who is the Creator of this manifold Universe. Have we not here the transcendence and the immanence of God expressed in the language of Art ? Next, the Great Dance of Nateśvara is the most powerful expression of the real nature of the Divine Energy which is at once rest and motion. The Divine Mother with eight arms (ashṭabhujā devī) is not a grotesque figure signifying nothing; its simplest explanation is that it is an artistic representation of the presence of the Divine Energy in all the eight directions. But it is no less probable that it is a verse of the Bhagavadgītā "भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च। अहङ्कार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥" written in Art. The powerful Goddess riding a lion or a tiger illustrates the control of the beast in us by our higher Reason. And similarly, the goddess standing on a human corpse originally worshipped by a savage tribe was adopted in the Tāntric pantheon as a representation of the law of Progress in which we have " to rise on the stepping-stones of our dead selves". And the serene goddess of Learning (Sarasvatī) is seated upon a fair

Swan (हंस) who is the emblem of discriminating Reason. Next take the story of Arjuna ('नर' the Man) and his divine friend (नारायण), the sakhā of "द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया" and the charioteer who guides his chariot through the thick of the battlefield but does not directly take part in the fight between the forces of Good and Evil. Does this not represent all the philosophy of Free Will and its limitations which a later schoolman—Vāchaspati-Miśra—discusses under the Vedānta-Sūtra Bhāsya of "परायत्ताधिकरण" where he says "नहीश्वरः प्रबलतरपवन इव जन्तून् प्रवर्तयत्यपि तु तच्चैतन्यमनुरुध्यमानो रागाद्युपहारमुखेन". I need not multiply examples to illustrate my contention. But I earnestly plead for recognition of this larger meaning of the word Philosophy, not because India has little to show in the narrower sense of the word, but because I wish to emphasize that we should not allow our mind to be obsessed by the Western conception of the nature of philosophy and consequently, we have every right to save from unmerited exclusion all the rich ore of philosophical thought that lies embedded in the symbols, allegories and legends of the Veda, the Mahābhārata, the Rāmāyaṇa, the Purāṇas and the Tantras.

The alliance of Philosophy with Poetry has produced one remarkable result in India; it has made us realize, as Dr. Tagore said at the last session of our Congress, that the mission of Philosophy was "to occupy the people's life and not merely the learned seclusion of scholarship." The fertilizing seeds of thought growing on the heights have been wafted on the wings of Poesy to the lowliest field, and we have

thus in India the wonderful spectacle of even a beggar in the street singing songs of philosophy at which a Plato might well breathe a sigh of envy. Next, as a result of union, or rather unity, of Philosophy and and Religion, a high seriousness of purpose characterizes much of our philosophical thinking. No one is to embark upon the study of higher philosophy until or unless he possesses a certain *adhikāra*, that is, qualification in the form of the necessary intellectual, moral and spiritual equipment. Exceptional men may happen to be endowed with it or may acquire it at an early age, in which case the rule of "यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत्" ("Leave the world the moment its life has ceased to interest you") may be legitimately followed. But in most cases it will have to be reached as the crowning point of a life of discipline enjoined by the śāstra which lays down: "ब्रह्मचर्यं परिसमाप्य गृही भवेत् गृही भूत्वा वनी भवेत् वनी भूत्वा प्रव्रजेत्।" i. e. first the hard life of a student, next the pleasures and duties of a householder, then the retirement to a forest and scenes of Nature for contemplation and pious life, and lastly, the life of a wandering monk who has renounced his all. Without going into the details of those stages, I may remark that the conception of life as an art and particularly its working out in the scheme of the four stages (आश्रम) are a most valuable and unique contribution of Ancient India to the higher civilization of mankind. What a difference this makes in the life to the East and the West may be seen in a picture incidentally drawn by a recent Gifford lecturer while explaining the nature of his chair. He says, "In the Laws of Manu it is

enjoined on the Brāhmana that when his hair is white and his skin is wrinkled, and he has looked on his son's son, he shall turn his back on his home and his secular avocations, and withdrawing to the forest devote the remainder of his days to meditation on the nature of the Infinite Being and to the consummation of his deliverance by absorption in God." In the West there has not been the same sense of the sacred vocation of old age, and it has ever come to be the common opinion that the man is wisest who goes on with his accustomed work as if he were destined to live for ever, and happiest who is surprised by death when engrossed in his worldly concerns. While the Brāhmaṇa was called on to renounce everything, 'living without a fire, without a house, subsisting on roots and fruit,' Lord Gifford attached to his lectureship a very handsome endowment." Now I ask, by the way, is it not nobler to be one of the nine Yogīśvaras of the 'Bhāgavata' Purāna than to be a Gifford Lecturer? However, this is not to underrate the immense service which the foundation is rendering to the cause of enlightened religion.

III

Brother-Delegates, I am afraid I have tried your patience too long in vindicating a special feature of Indian Philosophy which is its *union with Poetry and Religion*. Let me now pass on to that portion of Indian thought which is more generally acknowledged to be philosophy proper.

The History of the Darśanas has been hitherto regarded not as a history in the sense of an evolving

process of thought, but only as a record of brilliant guesses and speculations which have occurred from time to time to men of genius and scholastic ability. This view, however, refutes itself by its very simplicity and unphilosophical character. Another view—that all Darśanas are broken lights of a single Truth, and as such are complementary of one another—has been propounded fully in Madhūsūdan-sarasvatī's Prasthāna-bheda, and partially in Vijnānabhikshu's Sāṃkhya-Pravachanabhāshya and Annāmbhaṭṭa's Tarkadīpikā. This is a late tradition founded upon stray thoughts in earlier writings, such as the Nyāya-Kusumānjali of Udayanācārya. From a practical point of view of those who are not interested in the history of philosophy, but only in the *use* to be made of it for man's spiritual benefit, this view is natural and unimpeachable. Moreover, such a synthesis has its analogues in the well-known attempts to harmonize the texts of the Brāhmaṇas, of the Upanishads, and of the Smṛitis, which lapse of time had consecrated. But the historian cannot overlook the fact that the founders of the Darśanas did not meet at a council, distribute their work, and part, each to execute his own appointed piece. It is undeniably true that there were honest differences of opinion amongst them, which developed in the course of time into bitter controversies. However, it is possible to reconcile in a higher synthesis the point of view of the historian with that of the practical religious man. For, the differences of opinion, though real and quite sharp, originate from differences of outlook, which *mark successive steps in a single*

evolutionary process. Let us follow this thought-movement through its different stages.

The period of the Great Vision—that is my word for "Veda", which means knowledge or thought, but which being philologically connected with Latin videre, to see, I prefer to render by the word 'vision'—closed with the teaching "All this is Brahma", (सर्वंखल्विदं ब्रह्म) "Thou art That". ('तत्त्वमसि') The earlier Ṛshis, so at least it was thought, had both heard and seen the Truth. The generation that followed had heard but not seen it: it had the tradition, but not the sight. The later sages, therefore, asked the question: 'How is it I do not see that all is Brahma and that I am Brahma?', and they tried to devise means for converting faith into experience (श्रुति into दर्शन). And their first answer to the question was: 'Because I am confounding matter and mind, or to go deeper, Nature and Spirit, which it is necessary for me to distinguish (विवेकख्याति)', and this is Wisdom (सांख्य). But note that this answer just carries us one step forward and no more. For the question still remains: 'How am I to turn this intellectual distinction into a reality of experience?' So the next step was to point out the way (योग) to the separation of Nature and Spirit. This (योग) is the practical complement of the theoretical सांख्य. The essential difference between सांख्य and योग is more correctly formulated as the difference between the theoretical and the practical side of a single system of philosophy, than as the difference between two Sāṃkhyas, one of which is nirīśvara and the other seśvara (atheistic

and theistic). But the mysticism of Sāmkhya and Yoga did not appeal to the scientifically-minded who thought that it was necessary to investigate the properties (विशेष) of Nature and Spirit—(अनात्मा and आत्मा)—as we do of any other natural object of experience. In order to carry on this investigation, the वैशेषिक divided Reality into certain categories and studied them in detail. But is not our investigation bound to go wrong unless our method is right ? Hence the necessity of a sound system of Logic (न्याय). Thus न्याय is a necessary addition to वैशेषिक. But Natural Philosophy (वैशेषिक) and Logic (न्याय) cannot satisfy man's spiritual needs. Moreover, people were frightened by the growing rationalism of the new schools. They compared the living rationalists to 'jackals howling against one another' (M. Bh. Śāntiparva) Consequently, "Back to the Vedas" was the next cry. And the first attempt in this direction was to systematize the teachings of the sacrificial section of the Brāhmanas (मीमांसा—पूर्वमीमांसा—कर्ममीमांसा). But the mechanical religion of पूर्वमीमांसा was soon found unsatisfactory, and was superseded by the spiritual religion of उत्तरमीमांसा or ब्रह्ममीमांसा which was a systematization of the teachings of the Upanishads—the वेदान्त. The last two were revivalist schools whose ancient prototypes were the schools of the Yājnikas (ritualists) and Brahmavids (the teachers of the Upanishads) respectively.

Such is the logical development of the six Darśanas of the Brāhmaṇas To prevent misunderstanding, it should be noted that no system wiped out of existence its predecessor, and so all the

systems sometimes appear running parallel to one another like mountain streams. But this does not militate against the logical principle of evolution which gave them birth, and which binds them together in a single movement of thought.

The Jaina Darśana is only one: it formulates the doctrine of the relativity of Truth and thereby shows that each of the different schools represents a certain aspect of Truth (नय) and is so far true. Thus partial truth '(विकलादेश)' belongs to the several darśanas while absolute and complete truth is revealed in the Jaina method of Syādvāda (सकलादेश). The doctrine of Naya (नय) as indicated by its comparative simplicity might seem to be older than the Syādvāda (स्याद्वाद) which is highly complicated. Besides, there is nothing in common between them except that both of them are expressions of the same point of view—viz. anekānta-vāda, i. e. the doctrine of the many-sidedness of Truth. They cannot therefore be regarded as two stages of a single process of thought, but must be traced to separate sources united in a common point of view. The Syādvāda, complicated as it is, had possibly a non-Jaina origin or had at least kinship with an earlier doctrine of the amarāvikkhepikas which is attributed to certain Brāhmanas and Śramaṇas in the Brahmajāla Sutta of Pāli Buddhism. Let me quote the passage in extenso: Referring to the amarāvikkhepikas i.e. "eel-wrigglers" or equivocators, Gautama Buddha says:—" Thus fearing and abhorring the being wrong in an expressed opinion, he will neither declare anything to be good, nor to be bad, but on a question being put to

him on this or that, he resorts to eel-wriggling, to equivocation, and says: "I do not take it thus, I don't take it the other way. But I advance no different opinion. And I don't deny your position. And I don't say it is neither the one nor the other." The similarity between the doctrine of amarāvikkhepikas and the Syādvāda will appear more striking if I quote another passage in which Gautama Buddha gives examples of the propositions which they laid down regarding certain questions which interested the amarāvikkhepikas most. "Thus they say:—

a (1) There is not another world.
(2) There both is, and is not, another world.
(3) There neither is, nor is not, another world.

b (1) There are no such Beings.
(2) There both are, and are not, such beings.
(3) There neither are, nor are not, such beings.

c (1) There is fruit, result, of good and bad actions.
(2) There is not.
(3) There both is, and is not.
(4) There neither is, nor is not.

d (1) A man who has penetrated to the truth continues to exist after death.
(2) He does not.
(3) He both does, and does not.
(4) He neither does, nor does not".

Next we come to Buddhism. Gautama Buddha refused to be a metaphysician, but his followers slipped inevitably into metaphysics, and the numerous schisms, which arose in the Buddhist Church soon after the death of the Master, became crystallised

in the four famous schools of Buddhist Philosophy, viz., the schools of the Vaibhāshikas, the Sautrāntikas, the Yogāchāras and the Mādhyamikas, maintaining, respectively the doctrines of Direct Realism, Indirect Realism, Idealistic Phenomenalism, and Nihilistic Mediism.* Of these, Sarvāstivāda or the doctrine that "All is real" associated with the school of the Vaibhāshikas, is said to be the earliest. But obviously, if there is any point in the 'सर्व' (all) of सर्वास्तिवाद it must have been preceded by a doctrine in which a part of Reality was affirmed and the rest denied. This must be evidently the doctrine of Idealism, in which ideas are declared to be the only reals. The conjecture is justified by our knowledge of the earlier

* The Mādhyamikas or Madhyamakas were advocates of the metaphysical 'Middle Path' an expression probably intended to correspond to the ethical 'Middle Path' '(madhyama pratipad) of Gautama Buddha. The two exremes which they repudiate are भाव and अभाव which at the middle or meeting-point destroy each other, leaving nothing but शून्यता as the core of Reality. This शून्यता which is deduced as a logical consequence of the doctrine of the Middle Path is not to be confounded with अभाव, which is relative as distinguished from the former which is absolute.

"अस्तीति नास्तीति उभेऽपि अन्ता
शुद्धी अशुद्धीति इमेऽपि अन्ता ।
तस्मादुभे अन्त विवर्जयित्वा
मध्ये हि स्थानं प्र (मध्येऽपि स्थानं न) करोति पण्डितः ॥

—Samādhirāja Sūtra.

अतो भावाभावान्तद्वयरहितत्वात सर्वस्वभावानुत्पत्तिलक्षणा शून्यता मध्यमा प्रतिपद् मध्यमो मार्ग इत्युच्यते

—Mādhyamikā Vṛtti.

schools of Buddhism, of which one was called the school of Prajnaptivādins or Idealists, and another of Vibhajyavādins or part-realists. Thus originally there must have been only two schools of Buddhist Philosophy, the school of Idealism and that of Realism. From the direct Realism of the Vaibhāshikas arose the Indirect Realism of the Sautrāntikas which is one step away from the Vaibhāshika Realism towards Yogāchāra Idealism. The latter, which was a resuscitation of the Vaibhājyavāda and Prajnaptivāda,* passed into what is called Śūnyavāda, but what more correctly should be called Nihilistic Mediism of the Mādhyamikas, or Madhyamakas in accordance with the description given in the Mādhyamikā Vṛitti.

Such are the logical relations of the different systems of Indian Philosophy *inter se.* Each of the systems, moreover, has a history which discloses a similar evolution of doctrines, determined partly by their inner principle of growth and partly by the influence of other systems. Thus, for example, Sāṃkhya which was originally theistic, as is clear from the evidence of the Upanishads, the Bhagavadgītā, the Mahābhārata and the Purāṇas, had become atheistic about the time of the Sāṃkhyakārikās and the Bādarāyana Sūtras under the pressure of its own doctrine of Prakṛti which being charged with evolutionary activity rendered God superfluous and made him drop off from the system like an unused limb, until restored later artificially by the author of the Sāmkhya-Pravacana-Bhāshya under the influence of

* These doctrines were at first expressed in terms of the reality of time.

Vadānta. Another possible hypothesis, which I put forward somewhat hesitatingly, for explaining the atheistic character of mediaeval Sāṃkhya is that the atheistic Sāmkhya was not a descendant of the Sāṃkhya of the Śvetāsvatara Upanishad, but of one of those systems which have been referred to and rejected in its introductory stanza "कालः स्वभावो नियतिर्यदृच्छा". Similarly, such particular doctrines as those of पुरुष and प्रकृति have undergone evolution in the course of ages. पुरुष was originally the thinking substance, and it was therefore absurd to deny that he was essentially प्रमाता. This view is held by Vyāsa, the commentator of Pātanjala Sūtras. But it was felt that this was inconsistent with the transcendental nature of पुरुष, the basic doctrine of the Sāmkhya philosophy, and it was consequently discarded in later times and पुरुष was made mere साक्षी instead of प्रमाता, a view still later rejected or modified by Vijnānabhikshu in the Sāṃkhya-Pravacana-Bhāshya. Similarly, Prakṛti was at first only the power of God from which had emanated the manifold universe like a tree from a seed. Afterwards it came to be regarded as an independent energy which was another name for the potential unmanifested world. Later, the character of this Prakṛti or Avyakta came to be defined in a way which shows that the problem of philosophy had shifted from cosmogony to psychology and ethics. Prakṛti comes to be conceived as a complex of सत्त्व, रजस् and तमस्, the three principles which represent respectively सुख, दुःख and मोह in our life. Here is a unique form of idealism which is not cognitive, or conative, or imaginative, but

emotional, that is to say, an idealism in which the world is not conceived either as Idea or as Will or Imagination but as Emotion, which it is the business of Purusa to get rid of. The Emotionalism or Emotional Idealism, if one can use such an expression without inconsistency, was evidently preceded by a stage represented in the Bhagavadgītā, in which the cognitive and conative and emotional elements of idealism were still held together in the functions assigned to सत्त्व, रजस् and तमस्. Moreover, Vijnānabhiksu restores the view in which Prakṛti is regarded as the dravya or dharmi of which सुख दुःख and मोह are dharmas or attributes as well as constituent elements.

The system of Yoga which came into existence as a complement to Sāṃkhya retained its pristine purity till a century or two after the death of Gautama Buddha. In the Sūtras of Patanjali the white light of spirituality is somewhat dimmed by a black jet of विभूतिs and सिद्धिs. Later, the system split into two branches, the Hatha Yoga and the Rāja Yoga, of which the former associated itself with the degraded forms of Śakti–worship and of Mahayāna Buddhism, while the latter restored purity to the system under the influence of Vedānta.

The problem of the Vaiśeshika was to distinguish ātmā from anātmā by the scientific method of investigating properties of things. Its consequent disregard of the problem of God in the Sūtras has been misunderstood as a mild form of atheism. But subsequently it allied itself with Nyāya which is enthusiastic about developing a system of logic, and

by means of it, proving the existence of God, Soul and Immortality. In its later stages the Nyāya mistook the means for the end, and spent all its energies in building up a science of Logic, discussing its minutest details with a hair-splitting subtlety which has no parallel in the history of human thought.

The system of Pūrvamīmāṃsā was at first a logic of Vedic exegetics, but since it was undertaken in the interests of the religion of the sacrifice, the sacrifice occupied a large place in the religious philosophy of that system. Every detail of the sacrifice became a fetish till at last in the philosophy of the system God was not, and the gods were little more than somethings which were expressed by words in the dative case in the formulae of offerings. Yet the principle which was responsible for this evolution, or degeneration if you please, was far from ignoble. If the Brāhmaṇas became the centre of Vedic literature, and sacrifice the essence of religion, it was because *doing* and not *being* was regarded as the ideal of life. Secondly, in attributing to the sacrifice a compelling power which governed gods as well as men, the system of Pūrvamīmāṃsā placed Law above the arbitrary will of gods. Besides this, by defining Pramāṇa as that which makes known what was not known already, it separated the spheres of Reason and Faith: thus, the Veda ruled only where the senses and reason had no authority, that is, in matters which transcended their sphere. The school also distinguished between the main proposition and obiter dicta, and between a precept and the legend by which it is supported. It thus winnowed the wheat from the chaff, and rationalised religion.

The evolution of the doctrines of Vedānta is too wellknown to need much elaboration. However, a brief review of the philosophy of the Āchāryas may be attempted so as to mark the principal stages of its evolution. The earliest school of the Vedāntic theology was *Bhedābheda–Vāda i. e.* Difference-cum-Unity, in which *bheda and abheda* were regarded as equally real, and the ideal of life was supposed to consist in recognizing this fact or in progressing from one to the other (doctrine of आश्मरथ्य and औडुलोमि). Next came the *Upādhi–Vāda* in which abheda was regarded as essential and real, and bheda as dependent upon upādhi, yet equally real. This more or less self-contradictory formula of the भेदाभेदवाद and उपाधिवाद was superseded by the Kevalādvaita of Śankara in which the Unity was declared to be real and the difference as unreal. The next stage was to refuse to relegate Individual Spirits and Nature to the category of the Unreal, and to substitute for Śankara's Absolute Monism–with–Māyā the doctrine of a triune (three-in-one) complex Reality consisting of the three principles of God, Nature and Man, of which the two latter were forms of the first, but all the three were equally real. To the next Ācārya—Vallabha—all the preceding doctrines including Śankara's Kevalādvaita which was based on Māyā–vāda appeared to be a departure from rigorous Advaitism, inasmuch as, in all of them something over and above Brahma was posited. Hence he claimed for his own doctrine of simple Brahma without Māyā the title of Brahmavāda or Suddhādvaita *i. e.* pure advaita as distinguished from the kevalādvaita of Śankara and

the Viśiṣtādvaita of Rāmānuja. The advaitisms of Rāmānuja and Vallabha remained stereotyped, but that of Śankara assumed several forms. To use the simplest metaphor for illustrating the unreality of individual selves as against the reality of the Universal Self is to say that the former are प्रतिबिम्बs or reflections of the latter. This was बिम्बप्रतिबिम्बवाद and it was as old as the Upanishads. But the difficulty felt in its acceptance was that this presupposes the existence of a separate medium of reflection, such as water or glass, whereas Māyā or Avidyā cannot be said to be seperate from Brahma. To meet this objection another theory, known as अवच्छेदवाद or the theory of delimitation, was started. According to it the individual selves were not the reflections of Brahma in a separate medium, but Brahma delimited or circumscribed by the walls of individuality. But walls, too, are something other than the space which they enclose. To avoid this element of dvaitism, another interesting metaphor was suggested, namely कर्णराधेयवत् *i. e.* as Karṇa mistook himself as the son of Rādhā, when in truth he was the son of Pṛthā, in the same way does Brahma mistake itself for jīva. Such was the progressive attempt at illustrating the unity of jīva and Brahma. Similarly the objective world (विषयचैतन्य—प्रमेयचैतन्य) is at first made parallel with the subject (विषयिचैतन्य—प्रमातृचैतन्य), both being regarded as modes of a single Ideal Reality (चैतन्य). This form of Idealism which might appear to be a concession to Realism is carried further in the same direction, so that we have next a distinction drawn between ईश्वरसृष्टि and जीवसृष्टि *i. e.* the world which is a creation

of God, and the world which is a creation of the individual self: thus the external world which I see round about us is God-made, whereas the personal interest which I take in it is what makes it my world; so that Moksha is the cessation of the latter, not the former. This is obviously a greater concession to Realism than that contained in the parallelism of विषयिचैतन्य and विषयचैतन्य. Next, the pendulum swings back full length and Idealism is reinstated with a vengeance; thus, the external reality may be regarded as a creation of the individual mind which in its turn, may be supposed to be a fictitious manifestation of Brahma: this is known as दृष्टिसृष्टिवाद; *i. e.* to see is to create, as opposed to the earlier सृष्टिदृष्टि, that is, you see what is created already. This doctrine is coupled with एकजीववाद where एकजीव may be हिरण्यगर्भ, in which case the world would be a dream of the cosmic soul: this is objective Idealism. The last and the extreme point to which Idealism can go but which it has never reached so boldly since the days of Gauḍapāda and the Buddhist Nihilists and Śankara, as he appears in the Commentary on Gauḍapāda's karikās, is that the exernal Reality does not exist at all, being no better than the footprint of a bird in the sky ('वीनां खे वै पश्यन्ति ते पदम्'). Such is the evolution of the Darśanas, of the schools of the Ācāryas, and of the doctrines of some Śānkara commentators.

The story of the evolution of Indian Philosophy will not be complete without some note however brief of the *Bhakti School*. This school which traces its descent to the Ṛig Veda Sūktas has been served

from time to time by nearly all the other schools of philosophy viz Sāṃkhya, Yoga, Vedānta, Mīmāṃsā and Nyāya and is not wanting even in the history of Jainism and Buddhism. In Brāhmaṇism its principal varieties are the cults of Vishṇu, Śiva, and Śakti of which the first was cultivated early in the North and later in the South, the second and the third mostly in Kashmir and Bengal respectively. The last two, moreover, were saturated with Sāṃkhya, Yoga and Vedāntic Sāṃkhya, and possessed both an elevated and a degraded form. The cult of Vishṇu has passed through many stages of evolution corresponding mainly to the forms and incarnations of Vishṇu. But neither the question of the horizontal influence of the Darśanas, nor the story of the evolution of Vaishṇava cults need engage us. For, our task in regard to the Bhakti school should be to trace the evolution of the idea of Bhakti itself. The earliest type of Bhakti is of course the selfish (सकाम) bhakti, expressed in such prayers as "शं नो भव द्विपदे शं चतुष्पदे". (R. Samhitā.) Alongside of this, however, there lie in the RkSaṃhitā passages such as that in which the bhakta says to his Lord परा हि मे विमन्यवः पतन्ति वस्य इष्टये वयो न वसतीरुप. "My thoughts fly to thee, Oh Lord, as birds to their nests." In the Bhagavadgītā bhakti is preached in all its spiritual fullness, and later, in the Sūtras of Śāṇḍilya and Nārada, it is found defined, analysed and illustrated in its various forms by examples taken from the Rāmāyaṇa, the Mahābhārata and the Purānas. In the teachings of Rāmānujācārya there is an attempt to establish its connection with jnāna and karma

but the bonds soon get loose, and bhakti reigns supreme in its singleness and simplicity. Bhakti is now not only love but self-surrender (प्रपत्ति). This union of the human will with the Divine Will may be in the manner of the young one of a monkey clinging to its mother, while the latter is freely jumping from tree to tree, or it may be like that of a kitten which is carried about by the mothercat in her mouth without the least effort on its own part ('मर्कटन्याय' or 'मार्जार-न्याय'). The original contribution of the Bhakti school of India which one misses in all the other theologies of the West and the East with the exception of Sufism (which betrays the influence of Vedānta and bhakti) is the discovery of God in Beauty as distinguished from God in Truth and God in Goodness.

I have thus endeavoured to show, within the short time at my disposal and the compass appropriate to an inaugural address, that the subject of Indian Philosophy admits of a historical treatment in which the rise of the different systems and the subsequent development of each system can be presented as one continuous story of Indian Thought governed by the principle of evolution.

A history written along these lines should be the first step towards modernising the study of Indian Philosophy.

IV

Let us next try to estimate the capacity of Indian Philosophy to fall in line with the speculations of Western thinkers. I do not propose, in this connection, to attempt a review of the ancient and

mediaeval European thought, for the problem which I have set to myself is to show that Indian Philosophy is not merely a subject for an archaeologist of the human mind to excavate from the abyss of Time and place in his museum, but that it *deserves to take an honourable place in the advancing thought of the modern world.* As is well-known, the foundation of modern European Philosophy is Descartes's *cogito ergo sum.* This, together with his antithesis of subject and object or the thinking substance and extended substance, will be found anticipated centuries before in the following passage of Śaṃkara's Commentary on the Brahma Sūtras : " आत्मत्वाच्चात्मनो निराकरण-शङ्कानुपपत्तिः। न ह्यात्माऽऽगन्तुकः कस्यचित्। स्वयं सिद्धत्वात्। न ह्यात्माऽत्मनः प्रमाणमपेक्ष्य सिध्यति। तस्य हि प्रत्यक्षादीनि प्रमाणान्यसिद्धप्रमेयसिद्धये उपादीयन्ते। न ह्याकाशादयः पदार्थाः प्रमाणनिरपेक्षाः स्वयंसिद्धाः केनचिदभ्युपगम्यन्ते। आत्मा तु प्रमाणादिव्यवहाराश्रयत्वात् प्रागेव प्रमाणादिव्यवहारात् सिध्यति। न चेदृशस्य निराकरणं संभवति। आगन्तुकं हि वस्तु निराक्रियते न स्वरूपम्। य एव हि निराकर्ता तदेव तस्य स्वरूपम्। न ह्यग्नेरौष्ण्यमग्निना निराक्रियते। तदाहमेवेदानीं जानामि वर्तमान वस्त्वहमेवातीतमतीततरं चाज्ञासिषमहमेवानागतमनागततरं ज्ञास्यामीत्यतीतानागतवर्तमानाभावेनान्यथा भवत्यपि ज्ञातव्ये, न ज्ञातुरन्यथाभावोऽस्ति सदा वर्तमानस्वभावत्वात्।...... । एवमप्रत्याख्येयस्वभावत्वादेवाकार्यत्वमात्मनः......" Some of the sentences read like passages from Descartes, Kant or Green. Śaṃkara, moreover, is here only restating what was declared much earlier in the Upanishads and the Bhagavadgītā, but I have preferred to quote from Śaṃkara because his expression bears a remarkable similarity with Descartes. In fact the dualism introduced by Descartes, the difficulties of the para-

llelism of matter and mind, difficulties which Occasionalism could not solve, the consequent Monism of Spinoza, and its break-up into Leibnitzian Pluralism of Spiritual Monads—all of these, with their thesis and antithesis have their counterparts in Sāṃkhya, Śaṃkara, Post-Śaṃkara Śāṃkara and Rāmānuja schools. Similarly, turning to England, one finds that the Idealism of Berkeley and the psychological Phenomenalism of Hume can be read in many a work of Post-Śaṃkara Śāṃkara Vedānta and in the earlier Buddhistic writings. Kant's Thing-in-itself is अधिष्ठानसत् of Śāṃkara Vedānta, and the difficulty encountered in reconciling it with his idealistic position is equally felt by Indian commentators. Kant's criticism of Rational Psychology is easily paralleled by the Vedantic criticism of Nyāya, and his unity of apperception, if it is not an empty logical process but an ideal reality, is the प्रमातृ-आत्मा of Vedāntic epistemology. Moreover, the distinction between the transcendental and the empirical ego, or to put it somewhat differently, between the transcendental unity of self-consciousness and the empirical existence of the finite subject—a distinction which it has been the pride of modern European Philosophy to have drawn—is as old in India as the age of Sāṃkhya and Vedānta in which purusha, kūṭastha and sakshi are distinguished from ahaṃkāra and jīva. Kant's criticism of Rational Theology reminds one of Rāmānuja's criticism of the Naiyāyika proof of the existence of God. His famous declaration that "the starry heavens above and the moral law within" convinced him of the existence of God may be matched by the two consecutive sūtras,

the very second and third of the 1st Adh. 1st Pāda of the Brahma Sūtras: "जन्माद्यस्य यतः" and "शास्त्रयोनित्वात्" *i. e.* From Him this springs, in Him this lives, into Him this returns (Here mark the pronoun 'this' 'अस्य'). The author, it would seem, when he wrote this was standing face to face before the world, as did Kant when the starry sky inspired him with faith in the existence of God. Next, 'शास्त्रयोनित्वात्'. He is the source of the Śāstra—that is, Truth and Law which in the Indian sense includes moral as well as social and religious law. Kant's analysis of Practical Reason leads him to the conclusion that if virtue and happiness are to coincide as they should, if there is to be no rift in the lute of this Universe—there must be a life hereafter where virtue is to be rewarded and there is a God to reward it. This is the famous argument of 'कृतनाशप्रसङ्ग' for the immortality of the soul and of 'फलदाता' for the existence of God—both of which are widely familiar in Indian Philosophy (see inter alia Nyāyakusumānjali of Udayanācārya) I do not know if within the whole range of Eastern and Western philosophies a more succinct definition of the transcendence and immanence of God is found than the one occurring in a well-known prayer of Bhāgavata "निषेधशेषो जयतादशेषः" (Glory to Him Who is the negative of all negatives, and who himself has no negative. Who is the positive of all negatives but of whom there is no negative.) or a fuller and profounder statement of the relation of God to the world and the soul than that contained in the following passage of the Antaryāmi-Brāhmaṇa, "यः पृथिव्यां तिष्ठन् पृथिव्या अन्तरः यं पृथिवी न वेद यस्य

पृथिवी शरीरं यः पृथिवीमन्तरो यमयति एष त आत्माऽन्तर्यम्यमृतः।" Later developments of Kantian Idealism which are known as Subjective, Objective and Absolute Idealism of Fichte, Schelling and Hegel have their perfect parallels in Post-Śankara Śāṃkara Vedānta. Hegel's doctrine of the Unity of Being and Non-being can be compared with a similar doctrine of the Jainas. Comte's refusal to recognize metaphysical reality is in the manner of Gautama Buddha and Buddhists. Coming down to the nineteenth century England, the Unknown and the Unknowable (Beyond) of Herbert Spencer is the परात्पर of Vedānta, and the note of his agnosticism cannot surpass the "कोऽद्धावेद कुत आबभूव" of the famous Vedic Sūkta. His Transfigured Realism can be compared with and treated as a commentary on the Idealist Realism of the Sautrāntikas. English Neo-Hegelianism inaugurated by Green and carried forward by a host of eminent thinkers like Bradley and Bosanquet is a combination of Śāmkara and Rāmānuja Idealisms. Crossing over to the other side of the Atlantic we hear the great apostle of Pragmatism—William James—defining Reality in words which sound like an echo of the Indian 'अर्थक्रियाकारित्वं सत्त्वम्.' Moreover, it is interesting to compare it with the व्यावहारिकी सत्ता of जगत् in Śaṃkara, omitting the latter's पारमार्थिकी सत्ता of the Absolute. Further, James' emphasis on *doing* as distinguished from *being* as the meaning of life reminds one of the Mīmāṃsaka doctrine of 'आम्नायस्य क्रियार्थत्वम्' and the consequential doctrine of नियोग as against the Vedāntin's भूतार्थवाद or सिद्धार्थवाद, and of the centra-

lity of कर्म in Vedic life, that is, act instead of fact. Bergson, who stands foremost among contemporary European philosophers, has remarkable affinity with the philosophy of Śākta Vedānta wherein a dynamic Chit-Śakti instead of the static Brahma of the ordinary Vedānta is posited as Reality. Some of the metaphors employed by him to illustrate his view of Time remind one of similar metaphors used with reference to the activity of avidyā in Śaṃkara's philosophy. Beagson's analysis of Time, and the doctrine of Space-Time which of late has come very much to the front carry our thoughts to the idea of Time as treated in Nyāya, Sāmkhya, Vedānta and more especially, Jain philosophy. Two other philosophers of outstanding fame on the continent are Croce and Gentile, both idealists. Of these the latter is so distinctly Vedāntic that numerous pages can be quoted from his writings which disclose close parallels with those of Śankara and his followers. "The Subjectivity of the Real", "Unity of Mind and multiplicity of things", "Subject which is never Object", "What becomes never is" are headings of some of the chapters and sections of chapters of Gentile's "Theory of Mind as Pure Act", which may well become titles of adhikaraṇas in a work of Vedānta. The greatest problem of the day in British philosophy, however, is Realism versus Idealism from which are now emerging new types of Idealism and Realism which may be characterised as Idealistic Realism and Realistic Idealism. To this Indian philosophy is in a position to make valuable contributions. When that contact between the East and the West

for which I am pleading is established the gain will not be always on one side. The mathematical theory of Einstein, and Haldane's application of it to Philosophy so as to mark the inauguration of the reign of Relativity, will be as good and original an exposition of Indian Idealism as any hitherto written in the school of Śaṃkara or Rāmānuja.

This is a bare list of references to a few of the innumerable points in which the philosophies of the East and the West can meet and lead a common life. However, it should not be understood that the resemblances here indicated are in all cases complete. But this very fact will make their common life more interesting. For, life is a net-work and not a parallelogram of forces. The great obstacle, however, which has hitherto blocked the way is that the philosophy of the East has not been made fully available to the West. Dr. Ganga Nath Jha has rendered invaluable service to the cause of Indian Philosoyhy by translating some of its abstruse works into English. These have been availed of by a few Orientalists of the West, but Indian Philosophy as a whole or in detail has not yet become a subject of popular study nor has it acquired a place as philosophy in the great seats of learning in Europe and America. The only way to obtain its recognition is to present it in the form which will be intelligible to the Western reader and this it is the business of the members of this Congress to attempt. For this purpose it may sometimes be necessary to alter its phraseology, or restate its propositions and adapt them to modern forms of

thought, of course, without essentially changing them. Let me illustrate my meaning by a few examples.

Amongst the Brāhmaṇa Darśanas it is a subject of serious discussion between the Naiyāyikas and the Mimāṃsakas whether the Veda has an author. The former hold that it has an author, and that a Divine Author. The latter deny the existence of God and maintain that the Veda is eternal. The Vedāntins intercede between these warring schools and effect a compromise by holding that the Veda has no author, that it has been eternally existing, only it is recited by God at the beginning of every cycle of creation. Apparently, the whole controversy is foolish. But it becomes quite a different proposition if you go deeper and perceive that the 'Veda' means knowledge or thought, so that the question at issue is: Is truth made by God? or is it eternal? or is it simply revealed by God? To recall the question discussed by the English Platonists of the seventeenth century, are mathemetical or necessary truths—such as two and two make four—willed by God or are they independent of His Will? In other words, do two and two make four because such is God's will or is it a truth which God has simply to record?—a problem which sounds curious but not at all absurd, and yet it is essentially the same as that discussed by Indian schoolmen. Be it noted that the meaning of "Veda" as here given, viz, the thought or idea appears to be the only natural and possible meaning of the word when we remember that it has been elsewhere rightly described as stuff from which God has made this world ("यो वेदेभ्योऽखिलं जगत् निर्ममे"). This inter-

pretation of the word "Veda" is justified by the doctrine of Logos in Western Philosophy. The same applies *mutatis mutandis* to the wider problem into which the above question has been subsequently enlarged: that problem is the eternity or non-eternity of Śabda. *Prima facie* the position of the Mimāṃsakas who hold that शब्द is नित्य will appear absurd. But here too if we bear in mind that they distinguish between शब्द and ध्वनि, and शब्द in their philosophy is the permanent reality which reveals itself in ध्वनि, the proposition will become very different and fairly tenable. To give another example: Apparently one of the crudest arguments for proving the existence of God is one mentioned in Nyāya-Kusumānjali where it is said that the existence of God can be inferred from the necessity of teaching the use of language—words and their meanings—to the first man ('पदात्'). But here too, if we only scratch the surface we realise that the argument instead of being the crudest is one of the profoundest ever employed in the service of Theism: it is that God is the author of Human Civilization: it is He Who establishes community of thought and possibility of its exchange between man and man, and thus makes civilization possible. This re-interpretation or extension of meaning, if any, is not without a precedent elsewhere. Christ's Kingdom of Heaven was once an event in time, which soon comes to be understood as an eternal verity.

These are some of the suggestions I beg to put forward in regard to the future work of this section. In doing so I have trespassed too much upon the

time of this assembly and I dare not abuse the privilege of my chair any longer. However, I may be permitted to make a concluding remark. In submitting a plea for the better recognition of Indian Philosophy, I may assure you, ladies and gentlemen, that I am not actuated by false patriotism. I firmly hold that in Philosophy there is no such thing as East and West or old and new, but I am equally certain that there can be no satisfactory progress of human civilization unless mankind conserves its past and at the same time moves forward as one compact whole.

In these days of rapid communication India can no longer remain an isolated nation. One has only to watch the banks of the Hooghly or the Bombay Harbour to realise how powerful are trade currents of the world into which India is being drawn. Her political and social institutions are undergoing a gradual but steady transformation. Even some of her long-cherished religious prejudices are being shed in order to enable her to keep pace with the march of progressing humanity. Therefore, if in this age of inevitable transformation, India is to retain her soul, she must keep her philosophy alive, and the way to do so is not to shut it off from the rest of the world, or even to rest content with bringing it to light, but it is to make it share the world's larger life. This, I am confident, will bless both the giver and the receiver.



11

Presidential Address

[Given as the president of the fourth Indian Philosophical Congress, Madras, 1928]

" अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम् ॥ भ. गी. "

" I am the spiritual lore among lores; I am the discourse of the seeker of the Truth among those who discourse."—Bh. Gītā

Brother delegates, Ladies and Gentlemen.

At the last Annual meeting of the British Institute of Philosophical Studies, Sir Martin Conway, rising to second the vote of thanks to the President said:

" In venturing to address this audience to-day I am giving a greater example of courage—perhaps I should say anxiety—than I have ever done in my life, for I have not the faintest claim to number myself amongst the Philosophers. But it has been my habit in life, when I was asked to do anything, to try to do it, and I am this afternoon on that footing just to fulfil as far as I can the demand made upon me." Although I have not been guilty of weaving a metaphysical cobweb myself, I confess I have felt interested in following the threads of some of the cobwebs of the world's great spiders, and still more in that greatest Spider Himself, Who has projected this world, and so far, in this minor sense, I cannot disown the label of a 'Philosopher' altogether. But I am sure I am not erring on the side of self-depreciation when I say that the mantle which you have thrown upon me could have more appropriately fallen upon some other shoulders And yet, I am here before you at your bidding because, to use the

words of Sir Martin once more, "it has been my habit in life, when I was asked to do anything, to try to do it, and fulfil as far as I can the demand made upon me."

I cannot begin my address without a word of sorrow for the death of Viscount Haldane, who whatever else he was or was not, was certainly first and foremost a philosopher of powerful intellect, who besides endeavouring to investigate and map out a pathway to Reality perceived the potentialities of Einsten's theory of Relativity and applied it to various problems of Philosophy with a breadth of vision all his own. Only recently his eagle eyes had turned towards the East, and he had begun to feel .

"Like some watcher of the skies
When a new planet swims into his ken,"

But alas, before he could survey the new world in detail, he passed away, to the deepest grief of all those who feel interested in the future of Indian Philosophy. May his soul rest in peace!

Ordinarily, a President would be expected to review generally, without entering into minute details, the activities of the year in his subject, and to indicate their general tendency and significance, so as to keep his comrades wide awake to the problems of the day. But in the subject of Philosophy this task is rendered difficult by a number of causes. In the first place, in Philosophy every year is not marked by outstanding discoveries of truth, while indication of general tendencies is attended with difficulties which are peculiar to this subject. Fichte was not altogether wrong when he said that "the kind of Philosophy that a man chooses depends upon the kind of man

he is;" and as observed by Professor Muirhead "Of the general trend of philosophy in our time each writer would probably give a different account and most would experience a certain satisfaction in discovering that it was in the direction of the establishment of his own particular views." Yet, inspite of these difficulties, one need not be chary about forming or expressing his views on the philosophy of his day, even though it may be impossible to eliminate the personal factor. For in the march of philosophy, knowledge grows from more to more, in which every thought matters, no thought is perfect truth, and what Shelley said of Poetry is true of Philosophy that 'it is not an unrelated collection of separate inventions, but a vision of the eternal which all poets"—and we may add philosophers—"like the co-operating thoughts of one great mind, have built up since the beginning of the world." Among 'the co-operating thoughts' of this great Mind, the humblest of human thoughts has a place, and this is my apology for attempting a short notice of the main tendencies of contemporary philosophical thought. Owing to obvious limitations of time and space, I cannot undertake to review all the prominent figures of the age, nor a signle one of them completely or even adequately. I shall have to select just a few influential writers by way of illustrating those tendencies and offer my remarks as I pass on. Moreover, much as I wish that it were possible to notice the tendencies in all the branches into which the work of our Congress is divided, I recognise that your time is too valuable to be used up in a preliminary discourse which, after all, is bound to be a cursory aeroplane eye-view.

I

The first thing that strikes an observer as he casts his eye upon the philosophy of the new century is the growing share which Science is taking in the problems of Philosophy. To understand the full significance of this attitude, we have to trace the path—which we can do here only very briefly—through which the human mind has travelled in the matter of this eternal question. As is well-known, with the ancient Greeks Philosophy was the only science, from which special sciences gradually emerged. Later,

" Away, haunt not thou me
Thou vain Philosophy.
Little hast thou bestead
Save to perplex the head."

—These lines of the poet Clough express the attitude of the average Christian towards Philosophy; and yet to the great glory and benefit both of the Christian religion and Greek philosophy, Pauline Christianity in its beginning as well as further development was philosophy brought to bear upon religion, so that Dean Inge is today perfectly justified in speaking of "Platonic tradition in English religious thought." Paradoxical as it may appear, Bacon, the father of English empirical philosophy was hardly a philosopher himself, and took little interest in what we now understand by Philosophy. However, with the practical common sense characteristic of the Englishman, he separated the provinces of Reason and Faith, Science and Religion. In the next two centuries Science was too much absorbed in its own activities to think of its relationship with Philosophy; and the

latter went on in its own even tenour of speculation, unaware of the clouds of conflict that were gathering on the horizon. When Science awoke to its own potentialities and became self-conscious, it invaded the domain of Philosophy and snatched the reins of government from its hands, leaving little or nothing for Philosophy, its old master and latterly its neighbour. In the meantime Kant, with a sense of justice unsurpassed in the history of thought, vindicated the claim of Philosophy to settle not only its own boundaries but also those of Science. But his efforts to establish a perpetual peace between the two warring forces eventually failed, and in the latter half of the nineteenth century we witness a furious battle raging between Philosophy and Science, in which victory lies with Science in the earlier and with Philosophy in the latter part. The crude Materialism and Atheism of the eighteenth century were replaced by Naturalism and Agnosticism in the nineteenth. It is well-known how Darwin's science, though strictly speaking biological, trenched upon the problems of Philosophy very seriously. For tracing the descent of man from lower life, and showing that he was only a link in the long chain of Evolution, governed by the laws of natural selection and survival of the fittest, Darwin's theory gave rise to doubts about the spiritual nature of Man, and dealt almost a death-blow to the design argument for the existence of God as then understood. The popularity of the new theory in the early years of the second half of the nineteeth century created a serious menace to Philosophy, which found two of its fundamental doctrines, the spiritual nature of Man

and the existence of God, thus challenged. Luckily for the cause of Philosophy Green stemmed the tide of Naturalisim. However much one may criticise the Neo-Hegelianism of Green and his followers, Philosophy owes an incalulable debt of gratitude to this great school of British Idealism. Just as the mechanical concept of the eighteenth century was superseded by the biological concept of the third quarter of the nineteenth century, so was the biological replaced by the spiritual concept of the fourth. Thus, matter, life and spirit are the three ruling ideas which mark successive stages in the history of philosophical thought in the eighteenth and nineteenth centuries in Europe, more especially in France and Britain. During the period of the eclipse which overtook Philosophy in the third quarter of the nineteenth century, it was reduced to the position of General Science, or the Logic of Science, or a hierarchical classification of the particular sciences, and it was peremptorily advised 'not to speculate on origins and final ends, but to accept the actual and reduce all disordered and chaotic life and knowledge to orderly arrangement.' As Comte maintained, the age of Theology had been followed by that of Metaphysics, and now the age of Metaphysics was to be superseded by that of Science.

II

But all this has changed. The old problems of Philosophy which divided thinkers into realists and idealists, theists, atheists, free-willists and determinists have come to new life, in this age, with just this difference that Philosophy and Science are not regarded as watertight compartments, but are permitted to

influence each other as parts of one organic whole of knowledge. Thus among the eminent philosophers or those who work in the field of Philosophy at the present day—such as Bergson, Alexander, and Russell, to mention only a few prominent names—have used their knowledge of Science for investigating the problems of Philosophy. ' Philosophy ', says Alexander, ' may be described as the experimental or empirical study of the non-empirical,' ' its spirit is one with the spirit of Science,' ' the two differing not so much in their method as in the nature of the subjects with which they deal.'

While the use of the empirical method of Science in the domain of Philosophy has given it a strong Realistic turn as against the Idealism of the last quarter of the nineteenth century, the theory of Relativity, which is the most revolutionary discovery of the present-day science, has played havoc with our common sense ideals of Space and Time, and has thereby breathed new life into the school of Idealism. Still, as was to be expected, the preponderance of the influence which Science has exercised on Philosophy must be pronounced to be in the direction of Realism. How far the new Realists are consistent in their position or have drawn right conclusions from their premises is, however a different question. At least the lines of demarcation between Realism and Idealism at the present day have become very indistinct. The new Realism is far different from the old Naturalism which was inaugurated by Darwin's theory of Evolution. For example, in the Realism of Alexander, minds possess reality no less and no more

than that which belongs to other 'things.' "Minds," in this view, in the words of Alexander, "are but the more gifted members known to us in a democracy of things. In respect of being or reality all existences are on equal footing. They vary in eminence; as in a democracy where talent has an open career the most gifted rise to influence and authority." This view, however, is not *toto caelo* opposed to the Idealism of Green, Bradley and Bosanquet, which it endeavours to supersede. In the inseparability of mind and things which this particular form of Idealism stands for, mind is not the individual mind of you and me, but the Universal Mind, that is the mind of God, or mind as such. To give a parrallel from Indian Philosophy, the mind in which things live, love and have their being is Parmātman and not Jivātman, not the self but the Self.* Realism, however, goes further: it admits that nothing can be *known* without a mind, but this does not mean, it argues, that nothing can *exist* except on relation to mind. "A table cannot be an object to my mind unless there is a mind to which it is an object. It cannot be known without a mind to know. But how much does it owe to that mind? Merely, that it is known, but neither its qualities nor its existence." I wonder how this statement of Alexander's with respect to the independent objective reality of qualities he would reconcile with the modern doctrine of Relativity as regards what are called "primary qualities". Moreover, in regard to the existence of the external world Alexander's argument fails to meet the thesis of the

*Vide Brahma Sutras, IV. 19. with Śaṃkara's commentary.

Idealistic school, which is not that the so-called external reality *owes* its existence to mind, but that it is *in* mind and is a part of its activity. That a part is in the whole, does not mean that it is caused by the whole. According to Alexander, mind has a neural basis. In place of the old doctrines of parallelism and interaction of mind and matter he substitutes one of continuity amounting to identity. "All psychoses", he says "are neuroses". They imply, however, the emergence of a new feature which he explains as a case of "emergent evolution". (I do not know how far this doctrine of "emergent evolution" can escape the horns of Śaṃkara's anirvacanīyatāvāda or save itself without the help of the anekānta-syādvāda of the all-merciful Jaina.) His statement that a process with the distinctive quality of mind or consciousness is 'in the same place and time with a neural process' is a bit of dogmatic philosophy in which the problem of bridging the gulf between consciousness and physiological process is evidently shirked. Equally unsatisfactory is his account of the cognitive relation which he understands as a case of 'compresence' or 'togetherness' of a higher finite and lower finite, the mind and its object. To reduce the relation of the subject and the object which is the whole problem of epistemology to the 'compresence' of co-ordinates, as in the Nyāya-Vaiśeshika system of Indian Philosophy is to miss the singularity of the cognitive relation in which the object is not cognized as co-ordinate with the subject but as antithetic to it. Moreover, he speaks of the mind as 'enjoing' itself, yet 'contemplating' its object.

This distinction between 'enjoyment' and 'contemplation' is in truth grounded upon the familiar distinction between self-consciousness and other-consciousness—and it opens the door to idealism by placing mind in a unique position as against its objects. I think if the world of thought is to be made safe for Realism, as its advocates desire to do, all trace of distinction between subject and object should be destroyed, and reality should be conceived simply as a congeries of objects or things—a sub-human feat which the human mind can never perform. To some Alexander's identification of psychosis and neurosis might seem to border on materialism, but he himself would protest against this interpretation on the ground that in his view both mind and matter are evolutes of space-time, being 'complexes of motion differentiated within the one all-containing and all-encompassing system of motion.' These empirical things or existents or grouping of events or point instants as they are called, Alexander pictures as 'whirl-pools' within the ocean of Space-Time, 'crystals' which cannot be separated from but remain swimming in 'the ocean of Space-Time.' Here is, surely, an alluring picture for a Vedāntin to contemplate. I say alluring, because there is this vital difference between his view and Alexander's, that while according to Vedānta Brahman bifurcates into bhoktṛ and bhogya, really or apparently, or bhoktṛ makes its own bhogya, in Alexander's system the evolution takes place along a single line in which bhogya precedes the bhoktṛ. Mind according to Alexander, is an emergent from life, as life is an emergent from a lower physico-chemical level of

existence. What saves this view from being ranked as crude materialism is the use of the word 'emergent' which only hides its real character.

Alexander says: " Out of certain physiological conditions nature has framed a new quality of mind which is therefore not itself physiological though it lives and moves and has its being in physiological conditions. ......mind is thus at once new and old." " Out of three sounds" like browning's musician, " Nature frames not a fourth sound but a star." At the same time, says Alexander, mind is through its physiological character continuous with the neural processes, and yet not an epiphenomenon of the neural process, not " a kind of aura which surrounds that process but plays no effective part of its own." But he admits at the same time that there is no evidence to show that the particular neural process would possess its specific neural character if it were not also mental. This last is an important statement which if worked out to its logical conclusion should prove fatal to materialism. Moreover, the argument based on physiological conditions of mental activity fails to distinguish between cause and conditions of manifestation.

III

Another thinker of the present day who illustrates the influence of Science on Philosophy is Bertrand Russell. Unlike Alexander, a veteran metaphysician, Russell is a neophyte in the temple of Philosophy, having wandered into it from his original home of Mathematics and Physics. His adventure, however,

has proved a gain to his new subject to which he has contributed much penetrating and scientific thought, though part of it seems to be still in the making, and a great deal misses the essential problems of Philosophy. I have called Bertrand Russell a neophyte in the temple of Philosophy, but I think I must hasten to correct the metaphor and say that this 'conscientious objector' during the last Great War is an imperialist of Science who is longing to conquer and annex his neighbour's territory. Thus in his latest book he writes: "all traditional philosophers have to be discarded and we have to start afresh with as little a respect as possible for the systems of the past. Our age has penetrated more deeply into the nature of things than any earlier age, and it would be a false modesty to overestimate what can still be learned from the metaphysicians of the seventeenth, eighteenth and nineteenth centuries."

The logical consequence of this advice would be that we should amalgamate ourselves some day—the sooner the better—with the body which is shortly to hold its next session in this city. But I do not think the situation is quite so hopeless. In my humble opinion, the waves of Science—as they have done frequently in the past, so do they now—dash themselves against the rocks of Metaphysics and retire; they do not so much as even cover them as those other waves do the sands on your beautiful Beach.

Recently Science has influenced Philosophy in two mutually contradictory directions: while in the earlier years it led to discontent with Idealism, of late

it has contributed largely—though unconsciously—towards resuscitating its old adversary. "To say that you see a star when you see the light that has come from it is" says Russell, "no more correct than to say that you see New-Zealand when you see a New-Zealander in London. Your perception when (as you say) you see a star is causally connected, in the first instance, with what happens in the brain, the optic nerve, and the eye, then with the light-wave which, according to Physics, can be traced back to the star as its source. Your sensation will be closely similar if the light comes from a lamp at the top of a mast. The physical space in which you believe the "real" star to be is an elaborate inference; what is given is the private space in which the speck of light you see is situated. This illustrates what I mean by saying that what you see is *not* "out there" in the sense of Physics." Now add to this scientific fact the truths revealed by the principle of Relativity which has abolished one cosmic time and one persistent space, and has laid stress on the subjective conditions of the observer's mind as a factor in perception, and the ruin of the commonsense faith in Realism would seem to be complete. Consequently, the so-called new Realism may, in truth, be called Scientific Idealism to distinguish it from Kant's Critical Idealism and Hegel's Absolute Idealism; or to take it at its word, it may be characterised as Sensationalism, which is only 'half-brother' to Idealism.

Let us cast a glance on Russell's theory of Reality and his theory of Perception, and see how far this chacterization is—justified. "Everything in

the world," says Russell in his latest book, "is composed of events." An "event" he understands, in view of the theory of Relativity, as something occupying a small finite amount of Space-Time. The word "event" has been intended to suggest that there is no such thing as matter in the sense of substance, or that ultimate and indivisible form of it which the old physicists and chemists called an "atom". Matter and motion, the ultimate realities of the bygone age, are "logical construction" using events as their material. The true ultimate reality, therefore, is not material, neither is it mental. Adopting a suggestion of Dr. Sheffer, Russell calls his theory "neutral monism," —monism in the sense that it regards the world as composed of only one kind of stuff, namely events, though it is pluralism in so far as events are many of which each is a self-subsistent entity This particularism (which may be compared with the Buddhist doctrine of svalakshanas) which distinguishes Russell's philosophy from Alexander's is a serious flaw in the former, for neither science nor philosophy can evade the question—what makes the events *one kind* of stuff? Oneness of kind points to that further unity of principle which makes them one kind Even assuming that Russell's thesis was modified so far as to make it agree with Alexander's, I wonder how this "neutral monism" can be distinguished essentially and philosophically from the doctrine of the "Unknowable" which was set forth by Herbert Spencer in the nineteenth century, or that of Spinoza in the seventeenth, except that in one case it does not confess to Agnosticism and has a theory of matter which

scientifically, (but not philosophically,) differs from that of Spencer, and that, in the other case, Spinoza's ultimate reality is supposed to be static and not dynamic.

As regards the relation of matter aud mind Russell's answer is plainly materialistic. "As yet we cannot deduce the magnetic properties of iron from what we know of the structure of the atom of iron, but no one doubts that they could be deduced by a person with sufficient knowledge and sufficient mathematical skill. Similarly we can deduce mind from matter." The argument that minds have peculiar characteristics he meets by saying that "this is quite consistent with emergent materialism." But, if matter and motion—the old stock-in-trade of materialism—are only "logical constructions" as Russell maintains, mind should be presupposed by matter, for logic is an activity of mind. Thus buddhi in the Samkhya-system precedes mahābhūtas and not vice-versa, while both of them are ultimately emergent from avyakta or pradhāna. Moreover, one would ask what has Science left of matter ? It has deprived it of solidity and substantiality, making it "a mere ghost haunting the scenes of its former splendour." "Russell's theory of Perception has passed through several stages, in which he has been gradually marching towards Sensationalism. In his latest book he emphasises the subjective element in perception, and declares that "the idea that perception in itself reveals the character of objects is a fond delusion." We have no direct knowledge of the external world, what knowledge we have of it being at the most inferential : as Russell puts it in his graphic way, "it is as if we could not

see the sea, but could only see people disembarking at Dover." Eventually he recognizes sensations and sensa as the only reality, the external reality which was at first posited to explain sensa being eliminated altogether. All these points of view might show that he was an idealistic sensationalist, but he endeavours to range himself among materialists. And so he is, considering that the sensa according to him are physical occurrences in the brain, without any ulterior principle which would transmute them into consciousness. In fact, the same neutral particulars, according to Russell, belong to two worlds—the two cross-sections of Reality—the mental and the physical. Since sense organs play a part in the causation of sensa, and the sensa accordingly are private, it is argued that this position of Bertrand Russell must end in solipsism. But I think Russell would meet the criticism by regarding the sensa as private as viewed from within and public as viewed from without. The significance of this double aspect Russell has not cared to explore. He regards perception as a species of sensitivity. In truth, it involves sensitivity, but it is more than sensitivity. He sees no distinction between the case of a photographic plate sensitive to light and the mind in a living body except this that the living bodies are subject to the law of association or of the "conditional reflex." But is there no difference between mind and wax because we speak of 'impressions' in both cases ? Similarly, between the sensitivity of a photographic plate and that of the mind in a living body ? The confusion arises from failure to distinguish between the literal and the metaphorical use of the

word. If the law of association or of the "conditional reflex" were properly analysed it would point to a principle of synthesis and illumination which turns the sense-data into mental life. Thus Russell has prepared the case for Idealism, but has inconsequentially wandered into materialistic Realism.

The whole trouble of the scientists arises from their failure to appreciate the true nature of consciousness. No analysis of mind or matter can successfully reduce reality to a series of discrete particulars or dethrone consciousness from its central position. These Akrūras of scientists do not realise what confusion the Gopīs will fall into when Kṛshna is removed from their midst. Reality is one eternal *Rāsa* of Kṛshṇa and Gopīs—Kṛshṇa setting the tune from the centre, as well as appearing by the side of every one of the Gopīs who occupy the points on the circumference. Consciousness has thus a double aspect —the noumenal and the phenomenal. The latter is the legitimate province of scientists, while the former falls within the exclusive jurisdiction of philosophers. If Alexander had analysed and not treated as ultimate the distinction between the 'enjoyed' and the 'contemplated' self, and Russell had explored the full import of the distinction which he has made between 'perception objectively regarded' and 'self-observation', they would have perhaps arrived at the point of view which makes Idealism inevitable.

III

Now let us for a moment consider whether modern Science which has obviously failed to supersede Philosophy has fared better in the matter of Religion.

The God of science in the latter half of the nineteenth century was the ' Unknown ' and ' Unknowable ' of Herbert Spencer, and its religion consisted of what is called 'cosmic emotion'. But Spencer's Unknown and Unknowable though vast in its sublimity was less than man, not more, impersonal without being superpersonal : hence, it could not evoke love or reverence, but could only strike the imagination with awe—which is very simply described as ' cosmic emotion'. But Alexander's Space-Time, unlike Śaṃkara's Brahman, which is at once personal and superpersonal, is not a principle before which the human soul could be expected to bend and exclaim:—

" सत्यपि भेदापगमे नाथ तवाहं न मामकीनस्त्वम् ।
सामुद्रो हि तरङ्गः क्वचन समुद्रो न तारङ्गः ॥ " *

Alexander admits this. He asks: " Since Space-Time is already a whole and one, why, it may be urged, should we seek to go beyond it ? Why not identify God with Space-Time ?", and answers "Now no one could worship Space-Time. It may excite speculative or mathematical enthusiasm and fill our minds with intellectual admiration, but it lights no spark of religious emotion. Worship is not the response which Space-Time evokes in us, but intuition." One may be tempted to accept this position on behalf of Śāmkara Vedānta on the ground that Śaṃkara too makes a distinction between the Brahman of *Upāsanā* (worship) and the Brahman of *Jnāna* (self-realisation), of which the latter may well be identified with Space-

* "I have transcended all sense of distinctions. Still, O Lord, I am Thy expression, Thou not mine: a wave belongs to the ocean, the ocean does not belong to the wave."

Time. Again, the view that Time is the soul of Space-Time with Space for its body may be traced in the conception of ' Digambara '—Kāla, the Mahādeva,—who has Space for his garment. But the parallel cannot be pressed further: for, in the Indian imagery, the *Digambara* is also *Chidambara*. Further, it should be noted that Śaṃkara's *upāsya* Brahman is as real as ourselves: not a quality posited by the religious sentiment, as Alexander would have it, but a reality as good as ours, which commands our reverence as rightfully as our self excites our love naturally. Alexander defines God as the object of religious emotion. He is correlative to the emotion or sentiment, as food is correlative to appetite. 'What we worship, that is God" says Alexander. Such a view of God does away with all bigoted notions about true God and false gods, and substitutes the distinction of higher God and lower God based on the comparative values of the kinds of religious thought. " ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम् " (भ. गी.) is a noble doctrine which makes for religious toleration. But the weakness of Alexander's religious philosophy lies in this, that food is a reality which exists independently of appetite, whereas God, according to Alexander, is only a correlative of religious sentiment. Alexander perceives the difficulty, but his attempted solution does not seem to meet the requirements of the case. God, he thinks, is only a name for " the world big with deity" (" हिरण्यगर्भ ')—a quality next after mind towards which the Universe is tending, so that the religious sentiment is not directed towards what is, but towards what will be. Alexander does not see any incongruity

in supposing that the quality which is not yet, but is only in the womb of the growing Universe, exercises influence upon the human mind; in fact, he thinks that "caught in this movement of the world towards deity we rise to a higher level of existence." If the deity were not regarded as a quality which is yet to emerge, but a reality which is already here and now, the position would be acceptable to Vedānta. But the two principles to which modern scientists and philosophers seem committed are: first, the dynamic conception of Reality; and second, the doctrine of 'emergent evolution.' The Śāṃkara Vedāntin considers both as truths, but as halftruths. The first, according to him, fails to do justice to the static element which lies at the heart of the dynamic and makes the latter possible and intelligible. For, change is not mere succession: analysed carefully, it is the unity which discloses itself in succession. The second, namely, 'emergent evolution', if it is to be adequately interpreted, should be read backwards as well as forwards. For, let us remember that evolution is not the something as creation in the sense of absolutely new existence. 'Becoming,' as the modern Heracliteans call it, is, in full truth, being as well as coming. Let us try to understand and examine both these principles a little more closely, even at the risk of some repetition.

The dynamic conception of Reality is intended to supersede the static attributed to Spinoza. I am not concerned with the problem of the true interpretation of Spinoza's philosophy, but there is no doubt that he has been long regarded as the arch offender who treated both God and the Universe as a dead

block. As against him Hegel and his followers emphasised the dynamic character of idea or thought: and later, Bergson has substituted the concept of Life for those of matter and mind, not only as their original unity, but also as a dynamic principle which makes for Creative Evolution.

With all respect for the present-day European philosophy, I confess that I fail to understand the meaning of "dynamic" except in relation to "static", and submit that the substitution of the dynamic for the static is an error of the other extreme. The ultimate reality is in truth dynamic-cum-static,—the '*S'abala brahman*',* which is the synthesis of the dynamic and static—a synthesis expressed in Art by the image of Natarājan in that wonderful expression of movement and rest, which is the highest contribution of Dravidian India to philosophic Art, and in Metaphysics in the revolution of a contradiction or ontological antinomy within itself which the Śāṃkara Vedāntin calls anirvacanīyatā of Māyā.

The second of these viz. 'emergent evolution' is virtually an attempt to express the synthesis of the two conflicting elements in causation, viz, the old and the new, and it comprises the following propositions.

* It would be beside my purpose to go into the problem of the First Cause according to Śāṃkara Vedānta; nor does the doctrine of the *S'abala Brahman* represent my own interpretation of the Śāṃkara Vedānta without an explanatory and re-interpretative note, which I cannot very well add here. I can only refer the reader who feels interested in the problem to the pages of the Siddhāntales'a of Appayya Dīkshita and to the Bhāmatī and Kalpataru on Br. Sūtra II 1.27 and to Brahmavidyābharaṇa on the Sūtra "आत्मकृतेः परिणामात्"—I. 4 26.

(1) The new is not simply the old, it is the old and something more.

(2) And yet there is no insertion *ab extra.*

Now in regard to this one may well ask: Where does "the something more' come from, if it is not to come *ab extra*? And since insertion *ab extra* is impossible, 'the something more' of the new must be supposed to be originally latent in the old. So says the Sāmkhya, and the Pariṇāmavādin Vedāntin. Yet in so far as the old is not the new but something less, we are faced with the antinomy that the new is at once old and new. How is this antinomy to be resolved? It is to be recognized as such says the Vivartavādin. The Jaina argues that the compresence of opposites is a fact, and consequently there is no antinomy. The Vivartavādin would answer: the resulting antinomy—the anirvacanīyatā or logical contradiction involved in the nature of the new is also a fact, and requires to be similarly recognized. Appyling this to the problem in hand, the deity cannot be treated as a quality which is evolved out of Space-Time without being in Space-Time *ab initio.* Alexander's philosophy of God is a curious recast of the Play of Hamlet which opening with the ghost-scene of Space-Time has the entry of the Prince of Denmark—the deity—postponed till the end of the Act, or rather, thrown into the epilogue, and there too, to appear not as a person or super-person but as a quality! In truth, if we are to understand rightly the principle of Evolution, the first letter should be read with the last, as in the *sphoṭa* theory of Indian philosophy, that is to say, the whole creation should

be interpreted in the light of the 'divine event' to which it moves. The divine Activity, of which emergent evolution is the expression, will then appear not as an "alien influx into nature" from without, but as omnipresent and manifested in every one of the multitudinous entities within the pyramid, or to use an Indian metaphor, in the everflowing Gangā of Evolution—which springs from the foot—just a single limb—of the Great Vishṇu.

IV

A third scientist philosopher who attracts our attention at the present day is Bergson. He represents the transition from Science to Philosophy. Unlike some of his British comrades who wish to carry Science into Philosophy, this French scientist has reversed the process, and has introduced fundamental changes both in the assumptions and in the details of Science. In modification of the Darwinian theory of Evolution he points out that adaptation to environments does not explain all the facts of evolution; moreover, the Darwinian theory though partially successful in explaining the direction of evolution, fails altogether to explain the fact of evolution itself. He thus arrives at a metaphysical conception of life, whose forms science may investigate, but whose existence and nature are within the province of Philosophy. Bergson posits a kind of vital surge at the heart of the Universe, not controlled or guided by any external mind or will, but free and undetermined. It is a force which is comparable in some respects to the Prakṛti of the Sāṃkhya which possesses Kriyā-śakti but not Dṛk-śakti. This

èlan vital is Life itself.* To the objection that the hypothesis of the 'vital principle' as distinguished from physical energy explains nothing, Bergson makes an ingenious reply: " 'the vital principle' may indeed not explain much, he says, but it is at least a sort of label affixed to our ignorance, so as to remind us of this occasionally, while mechanism invites us to ignore the ignorance. " Unlike the older vital principle, however, Bergson's *e'lan vital* is a concrete and not an abstract principle. The essential difference between the mechanistic and the vitalistic view of Reality according to Bergson consists in this that while the former is barren or reduplicative, the latter is creative. This doctrine of ' Creative Evolution, ' which is the same as what is called by some 'emergent evolution,' is a fundamental contribution of Bergson's to modern philosophy.

Another doctrine of Bergson's which displays greater originality and hard thinking on the part of its author is his philosophy of Time, Change, and Duration. He distinguishes between mathematical Time (the ordinary meaning of the word) and the Time which is Duration. The latter is the *e'lan vital* or Life itself. Duration is no doubt persistence, but

* Bergson's " Life " is what is known as ब्रह्मन् in that peculiar sense in which the word is employed several times in the Bhagavadgītā, and which seems to have the sense in which it was understood even in the Upanishads by the Saṃkhya. The origin of this sense lies in the fact that derived from the root बृह् (a secondary root traceable to बृध् to grow,) ब्रह्मन् came to mean the immanent principle which made for the growth of the Universe.

it is also change. We endure not inspite of change but owing to change. This doctrine of change is essentially connected with that of creative evolution. Bergson says: "The universe *endures*. The more we study the nature of time, the more we shall comprehend that duration means invention, the creation of forms, the continual elaboration of the absolutely new." It will be thus observed that Bergson's emphasis is more upon the dynamic than upon the static element in Reality.

Lastly, let us hear Bergson on the problem of man's relation with Life and the possibility of his progress. He says: "From our point of view life appears in its entirety as an immense wave, which starting from a centre, spreads outwards, and which on almost the whole of its circumference is stopped and converted into oscillation," (This is Bergson's explanation of the origin of Matter), " at one single point the obstacle has been forced, the impulsion has passed freely. It is this freedom that the human form registers. Everywhere but in man, consciousness has had to come to a stand; in man, alone it has kept on its way." "Philosophy introduces us thus into the spiritual life. And it shows us at the same time the relation of the life of the spirit to that of the body." Then in pointing out the fundamental error of popular ideas of God and his Heaven, he continues: " The Great error of the doctrines on the spirit has been the idea that by isolating the spiritual life from all the rest, by suspending it in space as high as possible above the earth, they were placing it beyond attack, as if they are not thereby simply exposing it to be taken as an effect of a mirage."

What I have already said in connection with 'emergent evolution' applies to Bergson's 'creative' evolution also, since the two are one. In my humble opinion, its logic is halting for no attempt is made to analyse the meanings of 'creative' and 'evolution', and put them together, and thus disclose the antinomy of the causal relation which it involves. Another defect of Bergson's explanation of the origination of matter from life has been pointed out by an Italian critic and the criticism goes to the very root of Bergson's Philosophy. Matter according to Bergson, is an interruption of the vital current, a negation inserted into the continuity of evolution, a solidification of life. Here asks the critic:—" But how is this arrest of the vital curıent, this lapse into stagnation, explicable ? Life, as Bergson conceives it, if left, so to speak, to itself, ought to progress eternally; if it bends back and is deflected, it does so because something obstructs it. Thus life, which in its movement ought to create matter, itself pre-supposes an obstacle in the shape of matter. This is the enormous vicious circle in which the Bergsonian metaphysic revolves." And as the ground of this vicious circle the critic points out: "It is because he regards life as nature, not as consciousness".

V

The home of the Philosophy of consciousness as the only Reality is Italy at the present day, and the two of its leading lights are Croce and Gentile. By them the scientific approach to Philosophy is unhesitatingly, almost uncermoniously, discarded. Croce's Philosophy which starts apparently as a criticism of Hegel is

really its re-interpretation. The so called 'bloodless categories' of the old idealism of Kant and Hegel did not satisfy the full-blooded European very long, and complaints soon began to be heard that Hegel's philosophy besides being false to facts was too abstract to serve as 'human nature's daily food.' This gave rise to attacks from within as well as from without, creating numerous forms of Idealism and Realism. Croce's work has covered many branches of Philosophy including Art, but the problem with which we are concerned in the present review is the problem of knowledge and Reality. According to Croce, there are no objects of sense and no independent sense data outside the mind: which thus becomes the all inclusive and the only reality; in this sense the rational is real and the real rational: in the language of Vedānta सत् and चित् are one. A logical corollary of this proposition is the identity of Philosophy and

* सा तत्र ददृशे विश्वं जगत् स्थास्नु च खं दिशः
साद्रिद्वीपाब्धिभूगोलं सवाय्वग्नीन्दुतारकम् ।
ज्योतिश्चक्रं जलं तेजो नभस्वान् वियदेव च
वैकारिकाणीन्द्रियाणि मनो मात्रा गुणास्त्रयः ॥

The reader of the Bhāgavat will remember how Balarāma complained to mother Yasodā that Kṛṣṇa had eaten clay—whereupon mother asked Kṛshṇa if it was so Kṛshṇa denied the charge, and when asked to open his mouth, he opened it. And what did she see? The whole universe, animate and inanimate!

The suggestion is plain. This phenomenal world—is not introduced into the noumenal—object into consciousness—as an element from without, it is already in the noumenal, the object is in the consciousness

History not in the sense that History is a revelation of the movement of Thought, but in a more startling sense that Philosophy creates History, that is thought creates its own data in the shape of intuitions and expression of intuition viz., images. Similarly, conceptual thinking universalizes what is presented in intuition, so that experience consists of the unity of two distincts viz. intuition and concept.

Now the criticism to which Croce's theory stands exposed is just the one which is often levelled against the Māyāvāda of Śaṃkara. "If it is a unity it cannot generate from within itself distinctions which are as real as the unity, while if the distinctions are not generated but given to begin with then mind is not and never was a unity. This is the dilemma of Śabala Brahman and Śuddha Brahman which Śāṃkara Vadāntin is often called upon to meet. Gentile, Croce's disciple and vārtikakāra (sympathetic critic) starts with a mind which is a complete unity, retains the unity throughout, and from unity extracts whatever multiplicity there is. "This corresponds to the position of *ajātivāda* in the body of Śāṃkara Vedānta, with one important difference that mind in Gentile's theory is not a fact but a pure act. Joad in subjecting the Neo-Idealism of the Italian school to criticism mentions two weak points. First that in the Italian Neo-Idealism there is no passage from immediate experience to universal experience. The older Hegelian school regarded universal experience as immanent in each immediate, that is, individual experience. The Italian Neo-Idealist admits only immediate experience which according to him generates all that

is. This is what is known as the school of दृष्टिसृष्टिवाद as distinguished from that of सृष्टिदृष्टिवाद in Śāṃkara Vedānta. It is possible to attempt a reconciliation of the two schools in the light of the fact that the दृष्टि in the former is understood to be the दृष्टि of महाजीव, the dreaming cosmic soul. But in the Italian Neo-Idealism the immediate experience is the immediate experience of the individual. The second objection to Neo-Idealism is thus expressed by Mr. Joad: "Diversity and plurality can develop out of unity in virtue of some initial potentiality for diversity latent in the unity. But if the unity contains the possibility of developed difference, it is not really a unity. If, on the other hand, we attempt to write off the appearance of difference as mere *illusion* due to partial vision, the difficulty remains, for the task of making a *real* unity generate an *apparent* diversity is not less than that of accounting for the generation of a *real* diversity. Unity can in fact no more account for error than for diversity." The passage reads like a paragraph in translation of an old Indian work written to criticise the Advaitavāda of Śaṃkarācārya and I have quoted the very words of Mr. Joad to bring out the parallel effectively.

Again, Gentile holds that "when the mind is historicized it is changed into a natural entity, when its spiritual value only is kept in view it is withdrawn from history and stands before us in its eternal ideality." Let me reproduce from another writer a summary of Gentile's answer to the objection that his theory of the relation of thought to reality ends in solipsism:

"Am I then the creator of the universe? Is each of us the creator not merely of his world but of the universe? To answer this question we must discriminate between the mere subject, the empirical ego or self, which if just the ordinary individual with a body, clothes, names, friends, social relations, the man that is distinct from other men and begins and ends in time, on the one hand and Spirit or the Subject or the Transcendental Ego on the other. Obviously the mere individual (myself as a mere ego among many others) is just only an object, a part of nature. But in so far as I know myself as an individual among many others, I am already something deeper than the self I know myself to be. My deeper ego is not the one I can describe and define, but it is my very describing and defining activity, the subject which never can be object just because it is the very condition of my thinking of objects at all; it is just this my thinking of objects. I can distinguish myself from others only by transcending myself and others, thus embracing within my unity all the differentiating particularities, which consequently appear to be mere objects like all other things and events. Similarly I can only be aware of changes in myself and in others if I am already something outside such changes, beyond time and space, above all distinctions of here and there, before and after. Our empirical personalities are real only as rooted in and unified by the Transcendental Ego, the Spirit, the Person that knows no plural."

The distinction here drawn between Empirical ego and Transcendental ego has been long known

in Europe, but in India it is much older still, being well known in the schools of Śāṃkara Vedānta as a distinction between Ātman as द्रष्टृ and Ātman as दृश्य, between the परिणामिन् अहम् and the कूटस्थ आत्मन्.

In the light of this distinction, the charge of solipsism which has been laid against Gentile's philosophy seems unjustified. I will quote one more passage even at the risk of wearing you with quotations, to show how Indian Philosophy would feel at home even in other lands. Discussing the problem of Immortality in that remarkable work of Italian Neo-Idealism, "the Theory of Mind as Pure Act", Gentile writes :

"The conclusion is that if we think of ourselves empirically as in time, we naturalize ourselves and imprison ourselves within definite limits, birth and death, outside of which our personality cannot but seem annihilated. But this personality through which we enter into the world of the manifold and of natural individuals, in the Aristotelian meaning, is rooted in a higher personality in which alone it is real. This higher personality contains the lower and all other empirical personalities, and as this higher personality is not unfolded in space and time we cannot say that it is before the birth and after the death of the lower, because "before" and "after" applied to it would cause it to fall from the one to the many and by destroying it as the one we should thereby also destroy the manifold. But this personality is outside every "before and after". Its being is in the eternal, opposed to time, which it makes to be. This eternity, however, does not transcend time in the meaning that it stands

outside time as one reality is outside another. It is not clear, then, that the eternity of mind is the mortality of nature, because what is indefinite from the standpoint of the many is infinite from the standpoint of the one. Life, the mind's reality, is in experience (in nature, the experience of which is consciousness). But it lives within nature without being absorbed in it, and without ever itself becoming it; moreover, it always keeps its own infinity or unity, without which even nature with its multiplicity, that is, with space and time, would be dissolved. " And his conclusion is "The part of us and of those dearest which dies is a materiality which has never lived."

How much of this is the Bhagavadgītā ! One word about cousciousness as "act." Unless the word "act" is used in a sense which makes it indistinguishable from "being," I wonder if "act" is not the empirical aspect of "being" which is the "transcendental"; or, perhaps, both of them are aspects of the same Reality, empirical and transcendental respectively.

The philosophy of Italy is not all Neo-Idealism. The human mind instinctively, may be rightly or wrongly or under a misapprehension of what is being done, refuses to be wiped out of reality or be made lonely, or be deprived of its dwelling house and its furniture. As has been observed, Hegelianism has never lacked strenuous opponents even in the days of its triumph. And we have consequently some exponents and advocates of the claims of science. of spiritual Realism, Pluralism and Theism such as Aliotta and Varisco. But unfortunately we have no space for reviewing them.

Let us now try to gather up our impressions of the present-day thought in regard to the problem of Reality and the connected problem of the theory of knowledge. They are that

1 Materialism in the old sense is dead.

2 So is the commonsense Realism of a former age.

3 Modern Realism is inclining towards Idealism and is sometimes passing into it almost unconsciously.

4 The concrete is preferred to the abstract and the dynamic to the static.

VI

The scientific approach to philosophy which has been datailed in the preceding paragraphs has received many protests, checks, modifications and even complete reversal in certain other schools. In England is heard the voice of Humanism through such masters as Balfour, Haldane and Schiller in varying degrees and forms. "Behind all philosophy lies human nature, and in every philosopher there lurks a man."—is the keynote of this movement. It rejects the universalism and abstractions of Science whose highest ambition is to "depersonalise and dehumanise itself". It refuses to deify as well as to materialise man. To it, the Absolute is *mṛgatṛshṇikā*. The greatest historical representative of this point of view in the ancient world who made man higher than gods and denounced all seeking after the Absolute, was Gautama Buddha. But his Humanism originated in the riddle of suffering, and ended in asceticism, while the modern Humanist prefers to enrich life with all goods, and no philosophy or religion would satisfy him "which did not

sustain in every essential part the full circle of human interests". He says:—

> " Let us cry 'All good things
> Are ours' nor soul helps flesh more now
> Than flesh helps soul."

Again to the ancient Humanist, Individuality just like the Absolute was an unreality and a snare, while to the modern it is the very breath of his existence. He believes in the Relative as aganist the Absolute, and whatever is individual and unique—in Art, Literature, Science and Philosophy—is the ultimate Truth and the ultimate Good of modern Humanism.

VII

Another distinguishing feature of contemporary thought is the emphasis which it places upon the principle of Solidarity or Wholeness–the 'Kṛtsna' of the Bhagavadgītā. Although particularists or believers in discrete entities both in the world of Science and of Philosophy are not wanting—thus the doctrines of Leibnitzian monads has been revived in some circles and Plurlism is also receiving some countenance—the main body of opinion inclines towards the view that the world is one organic whole, in which the whole is prior to the parts. Among others, Bergson in France, Losky in Russia, and General Smuts in South Africa have laid stress on this aspect. The idea cannot be said to be altogether new in philosophy, but its application to the problems of the day in Psychology, Ethics, Politics, Sociology and Economics is of comparatively recent date. The doctrine of "Group Mind" despite its criticism by distinguished psychologists owing to misapprehension of its true

nature holds the field. We have transcended the moral atomism of Kant and Mill's philosophy of 'the greatest number', and have learnt to base Ethics not entirely upon a study of the individual but also upon that of man in organic relation with society, state, world-state and even the "Kingdom of God". It would seem as if the ancient doctrine of citizenship of the "Kingdom of God," of the solidarity of all life in Nārāyaṇa or Purusha was going to return as the ruling principle of ethics, sociology and politics. It should be borne in mind that this whole is not a blank negation without parts; the whole in the parts, that is, one in the famous Purusha Sūkta which speaks of the four classes of society as limbs of the Purusha*; similarly, the Bhagavadgītā uses the collective noun 'cāturvarṇya' (and not 'catvāro varṇāh') to indicate the unity of society in the plurality of the classes In Politics the rights of the whole have so completely overshadowed those of the individual composing it

* The locus classicus of the four varnas—Brāhmaṇa, Rājanya, Vais'ya, and Śūdra—which occurs in the Purusha Sūkta is sometimes cited as the Vedic authority for the four castes. Interpreted according to the principles of Mimāmsā, the passage is not a *vidhi* but only an *anuvāda* of the four divisions, the vidhi being the unity of the four. A vidhi conveys something new; anuvāda reiterates what is already known from another source; and it is the vidhi that should count as an independent pramāṇ. The four Varṇas had arisen as a result of economic forces and is a fact of nature Śruti just takes note of this fact, but the *new truth* which it declares is that they are parts of *one* stupendous whole—the social organism, the social expression of the Puruṣa who is the subject matter (the devatā) of the sūkta.

as to amount to a veritable danger to civilization. In the same way, the old economics based upon the lights of individuals is becoming a dead letter and is steadily being replaced by socialism. Moreover, the very boundaries of these as well as of physical sciences are now running into one another, so that to-day we see a great many scientists doing their work of research on the frontiers of the different sciences.

VIII

Another marked tendency of contemporary philosophy noticeable in some quarters is what may be called anti-intellectualism or anti-rationalism. While there is little real justification for regarding the teachings of the Upanishads, of Śāṃkara Vedānta, of Socrates, of Spinoza, of Hegel and the Neo-Hegelians as intellectualism in the narrow sense of the word, the use of the word *Jnāna* in the first, and of 'reason,' 'intellect,' and 'idea' in the rest, has given rise to this misapprehension. In the church history of Christianity anti-intellectualism has originated a movement well-known as Fundamentalism which places unquestioning faith in certain dogmas of the Christian Faith and refuses to rationalise them on the ground that it leads intellectual confusion and takes Christianity off its moorings. In Philosophy the anti-intellectualist or alogistic atitude, as it may be comprehensively called, has expressed itself in two forms, Activism and Mysticism. Prominent representatives of anti-intellectualism are James, Bergson, Ollè Laprune and Blondel. James made the will to believe and to act the central principles of his

philosophy. Bergson regarded life as the true reality, and intuition the true method of knowing it, intellect being relegated to a later and inferior stage in the order of evolution. "To phenomenalism" says Ollè Laprune, "I oppose what? Not the idea, but that which every one in his inner consciousness and apperception can point to as the deepest, the most permanent, most continuous principle of all diversity; the act." Blondel, too, applying the principle to religious life says: "At the very moment in which we seem to be grasping God by a stroke of thought, He eludes us unless we embody Him in action— Whenever we stand still, He is not; whenever we hasten ourselves, He exists.'' With a similar perception of man's religious needs and his true nature, and also of the nature of Reality, the ancient Mīmāmsakas regarded the mandates of the Brāhmanas (the second stage in the evolution of the Vedic religious literature known by that name) as the central in the doctrines of 'niyoga' and Kriyārthavāda', that is, Religion is Act and not Fact. The religion of the Bhagavadgītā is a marvelous synthesis of thought, will (act) and emotion, but at the centre of the three (neither as the root nor as the fruit) it places the will to act, since it is the common Man—the Nara-Arjuna of the Mahābhārata and the Purāṇas—to whom is addressed the great Sermon. The modern man, crushed beneath the burden of knowledge which is hourly growing, and with which his moral life finds it difficult to keep pace, exclaims:

> "Knowledge we ask not—knowledge thou hast lent,
> But, Lord, the will—there lies our bitter need,

Give us to build above the deep intent.
The deed, the deed."

The philosophical justification for this cry lies in the truth which is expressed by Carlyle in his own quaint manner in a sublime passage of his prose epic of the French Revolution where he says: "the Universe is an infinite conjugation of the verb 'to do."

One more type of anti-intellectualism which particularly deserves to be noticed because of the Indian parallels which it suggests is that represented by Bergson in his doctrine of Intution which he distinguishes from Intellect. For our ordinary business of life we rely upon Intellect, but for direct touch with Reality we have to look for Intuition. Our awareness of personal existence is intuition, but our study of the ego as an object of thought can be done only by intellect. "Thus there are two ways of knowing a thing," says Bergson: in one we move round a thing, in the other we enter into it which is a kind of intellectual sympathy by which one places oneself within an object, in order to coincide with what is unique in it and consequently inexpressible. The first provides symbols and points of view, but not the Reality itself, one is what the Indian philosopher would call सविकल्पक ज्ञान, the other निर्विकल्पक साक्षात्कार or अपरोक्षानुभूति. How the former fails to grasp Reality Bergson shows by interesting analogies: "Were all the photographs of a town", he says, "taken from all possible points of view to go on indefinitely completing one another, they would never be equivalent to the solid town in which we walk about. Were all the translations of a poem into all

possible languages to add together their various shades of meaning and, correcting each other by a kind of mutual retouching, to give a more and more faithful image of the poem they translate, they would yet never succeed in rendering the inner meaning of the original". It is thus that the Upanishads describe Brahman or Ātman through its various expressions or aspects such as earth, water, fire etc, and having first affirmed their identity with them they proceed to deny it by the formula of नेति नेति.

As to how this intuition can be communicated, Bergson uses language which is reminiscent of that of Śaṃkara's philosophy in regard to the duty of a guru: "Here the single aim of the philosopher", says Bergson "should be to promote a certain effort, which in most men is usually fettered by habits of mind more useful to life. Now the image has at least this advantage, that it keeps us in the concrete. No image can replace the intuition of duration, but many diverse images, borrowed from very different orders of things, may, by the conveyance of their action direct consciousness to the precise point where there is a certain intuition to be seized."

Lastly, one more form of the alogistic attitude which is mysticism — although it is as old as the human mind—has of late been particularly fostered by the recent discoveries of Science. The new science has enlarged as well as deepened our conception of Reality. It has furnished scientific proofs of the limits of the human mind, and has purified religion by de-anthropomorphising its ideas of God. The closed circle in which Reality was confined by some philo-

sophers and theologians of the West has been opened up on all sides, and today we almost literally realise scientific truth of the passage of the Bhāgavata which declares that innumerable solar systems fill each hair of the body of Vishṇu—the all-pervading One. It may be mentioned in this connection that in India God was never supposed to be co-extensive with Reality as conceived by the human mind, and in that sense—if that be the sense of the word—it has never deserved the name "Pantheism". That "God transcends all Being after encompassing it all round,"* that "All creatures are but a quarter of God, the other three quarters which are immortality being in heaven"† are old Vedic texts. The author of the Bhāgavata has clothed their truth in a figure of wonderful poetic beauty in the story of Dāmodaralīlā.‡ He relates how Yaśodā failed to tie Kṛshṇa with a rope, every rope which she tried falling short by an inch, till at last she gave up the futile attempt and stood wondering before her child. To take off the metaphors:

---

* स भूमिं विश्वतो वृत्वाऽत्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम्

† पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि

‡ न चान्तर्न बहिर्यस्य न पूर्वं नापि चापरम्।
पूर्वापरं बहिश्चान्तर्जगतो यो जगच्च यः ॥
तं सत्वात्मजमव्यक्तं मर्त्यलिङ्गमधोक्षजम् ।
गोपिकोलूखले दाम्ना बबन्ध प्राकृतं यथा ॥
तद्दाम बध्यमानस्य स्वार्भकस्य कृतागसः ।
द्व्यङ्गुलोनमभूत्तेन संदधेऽन्यच्च गोपिका ॥
यदासीत्तदपि न्यूनं तेनान्यदपि संदधे ।
तदपि द्व्यङ्गुलं न्यूनं यद्यदादत्त बन्धनम् ॥
एवं स्वगेहदामानि यशोदा संदधत्यपि ।
गोपीनां सुस्मयन्तीनां स्मयन्ती विस्मिता भवत् ॥ भागवत ॥

Philosophy begins in the attempt to limit the limitless, and ends in wonder The human mind imagines that God is its creature § whom it can subject to its discipline. With its little systems it tries to comprehend him, but all its attempts fail one after another, leaving behind just a state of reverential wonder and humble conclusion that

"—Thou, O Lord, art more than they."

This is the ground and essence of mysticism.

It is beyond our purpose to review all the forms of this attitude, but two of these may be noted as furnishing an interesting contrast. Years ago Tennyson pictured the human soul as—

" An infant crying in the night
An infant crying for the light,
And with no language but a cry."

To-day, Drinkwater prays with divine content:

" Lord, not for light in darkness do we pray,
Not that the veil be lifted from our eyes,
Not that the slow ascension of our day
Be otherwise.
Not for a clearer vision of the things
Whereof the fashioning shall make us great,
Not for remission of the peril and stings
Of time and fate.
Not for a fuller knowledge of the end
Whereto we travel bruised yet unafraid,
Not that the little healing that we lend
Shall be repaid.

§ " God, since his deity is a part of the Universe, is in it—is in the strictest sense not a creator but a creature".—Alexander.

Not these, O Lord, We would not break the bars
Thy wisdom sets about us; we shall climb
Unfettered to the secrets of the stars
In thy good time."

IX

But the general attiude of the modern mind, towards the great problems of Reality is neither one of impotent cry nor of patient resignation. It does not believe, as Comte believed, that Metaphysics is building castles in the air and then bombarding them; nor that Truth is thickly enveloped in impenetrable gloom, and all that is given to man is to cry for the light without any hope of finding it. Nor is it satisfied to sit at the gates of the castle and await the hour when the Lord of the castle will open the gates. It believes in its own effort and enjoys it. It is not crushed "with the weight of all this unintelligible world." "For better or for worse" says a modern writer, "we are caught in the grip of an immitigable will to know, a will to know which claims for its province the human soul and its limits, the entire range of its hitherto acquired experiences, the entire history of soul and its still unexhausted possibilities."

Even while contemplating immensity of Time and Space a scientist like Bertrand Russell feels that "there is no need to think of ourselves as powerless and small in the grip of vast cosmic forces. All measurement is conventional, and it would be possible to devise a perfectly serviceable system of measurement according to which man would be larger than the sun". Has not such a system of measurement

been devised or rather found already? Has not man secured a point of view which reverses their relative proportion altogether? "Love, beauty, knowledge, and joy of life: these things retain their lustre however wide our purview." says Russell. Will he inquire why? His own finding is: Because "they have value on their own account." It is significant and gratifying that the modern scientist acknowledges that there is a world of values as well as of scientific facts. But just as scientific facts would be a hopeless jumble in the absence of a principle of unity, so would be the world of values, without a single principle of value underlying and overlaying all. Nothing has value on its own account, everything has value on account of Ātman the Supreme Self, says the Upanishad.

X

Ladies aud gentlemen, there are a few more movements which I should have liked to touch upon, namely, those of Bahaviourism, Pragmatism, Modernism, the theory of Valuation. But I feel that my notices of some of those which I have already dealt with have been very cursory, and I think, I should not make myself guilty of any more discourtesies. Similarly, much as I had wished to include some of the German and American figures in my review, I have had to omit them for want of room on my canvas.

In this arena of modern thought with its numberless "fighting Zones" and groups of co-operating mlnds, India has a great part to play. She possesses a continuous history of more than three thousand years of deep philosophic thought and religious experience. This great inheritance has been often visualized as

a rich treasure which requires to be fully unearthed and placed before the world. As an humble worker in the mine, I would be the last person to deny the value of this kind of service. But I realise that the duty of the Indian Professor does not end there. He has to be not only a miner, but what is not less, he has to be a trader to carry the goods to the world's markets. I would change this sordid metaphor, and go further and say that he has to tranform dead matter into living thought in his own country before he takes it to other lands. When philosophic thought in India will become live, it will have features which will be definitely Indian. As Bosanquet said, agreeing with Wallace, "philosophy being, like language, art and poetry, a product of the whole man, is a thing which would forfeit some of its essence if it were to lose its national quality." Let me not be misunderstood. While stressing the necessity of making it Indian I would repeat what I said at Benares that it should not cease to be human. To think otherwise is not nationalism, but national solipsism.

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः

સૂચિઓ.

ગ્રન્થ અને ગ્રન્થકારોની સૂચિ

[ગ્રન્થકારનાં નામોનો પહેલો અક્ષર જાડો કર્યો છે અને ગ્રન્થનાં નામોની આસપાસ એકવડાં અવતરણચિહ્નો કરેલાં છે શબ્દની પૃષ્ઠસંખ્યા પૂરી થયે — આવું ચિહ્ન આવે તો એનો અર્થ એ છે, કે એ શબ્દ અંગ્રેજી-ગુજરાતી બન્ને સૂચિમાં છે.]

શબ્દસૂચિ

[માત્ર અગત્યના શબ્દો આપ્યા છે. શબ્દની પૃષ્ઠસંખ્યા પૂરી થયે — આવું ચિહ્ન આવે તો એનો અર્થ એ છે, કે એ શબ્દ અંગ્રેજી અને ગુજરાતી બન્ને સૂચિમાં છે.]

અંગ્રેજી શબ્દોની સૂચિ

['ગ્રન્થકારોનાં નામોનો પહેલો અક્ષર જાડો કર્યો છે. અને ગ્રન્થનાં નામોની આસપાસ એકવડાં અવતરણચિહ્નો છે. તે ઉપરાન્ત અગત્યના શબ્દો પણ આપેલા છે. શબ્દની પૃષ્ઠસંખ્યા પૂરી થયે — આવું ચિહ્ન આવે તો એનો અર્થ એ છે, કે એ શબ્દ અંગ્રેજી-ગુજરાતી બન્ને સૂચિમા છે]

૭

આશ્રમવ્યવસ્થા

જિતેન્દ્રિય રહી, શાસ્ત્રાધ્યયન કરવું, અને બુદ્ધિને જ્ઞાનથી પ્રદીપ્ત કરવી એ બ્રહ્મચર્યાશ્રમનો પરમ ધર્મ. બ્રહ્મચર્યાશ્રમમાં સંપાદન કરેલા આ પરોક્ષ જ્ઞાનને અપરોક્ષ કરવા અર્થે ગૃહસ્થાશ્રમઃ ગૃહસ્થાશ્રમમાં, સંસારમાં પડતા પરમાત્માના પ્રતિબિમ્બનાં વિવિધ સ્ફુરણો પ્રત્યક્ષ કરવાં, અને એ અસંખ્ય સ્ફુરણોમાંના એક સ્ફુરણરૂપ થઈ માયાનો—અને માયા પણ બ્રહ્મરૂપ જ હોવાથી પરિણામે બ્રહ્મનો—અનુભવ કરવો, આ માયિક અનુભવની વચ્ચમાં પણ લક્ષ સદા પરમાત્મા ઉપર રાખવું, એ ગૃહસ્થાશ્રમનું ખરૂં પ્રયોજન. પરમાત્મ-સ્વરૂપ વૈશ્વાનર* અગ્નિમાં, સહધર્મચારિણી પત્ની સહવર્તમાન અહંતા-મમતાની આહુતિઓ આપવી, એ ગૃહસ્થનું અગ્નિહોત્ર. આમ સંસારમાં પરમાત્માને પ્રત્યક્ષ કરતાં કરતાં, અને અહંતા મમતાનો સંકોચ ટાળતાં ટાળતાં, એવો અધિકાર પ્રાપ્ત થાય છે કે જ્યારે પ્રતિબિમ્બ ઉપરથી દૃષ્ટિ ઉઠાડી બિમ્બ તરફ વાળી શકાય છે. આ વાનપ્રસ્થાશ્રમ. વાનપ્રસ્થાશ્રમમાં ક્રમે ક્રમે સહધર્મચારિણી સહબ્રહ્મચારિણી થઈ જાય છે, અને ગૃહસ્થાશ્રમમાં જે પરમાત્મા-અગ્નિને પોતાની સ્હામે વિષય (object) રૂપે સેવવાનો હતો એ જ અગ્નિને હવે પોતાના આત્મા (subject) માં સમારોપી લેવાનો છે.

સંસારનાં તે તે બાહ્ય કાર્યો અને કર્તવ્યોમાં પ્રસરી રહેલા વૈતાનાખ્ય† પરમાત્મ-અગ્નિને વિધિપુરઃસર—કર્તવ્યભંગ કર્યાં વગર—પોતાના આત્મામાં સ્થાપી દેવો+, વિષયાભિમુખ વૃત્તિને આત્માભિમુખ કરવી, એ પરમાત્મ-સાક્ષાત્કારનું પ્રથમ પગથિયું. જેણે ગૃહસ્થાશ્રમ યથાવિધિ સેવ્યો છે, તેને આ આત્માભિમુખ અવસ્થા અજ્ઞાન આલસ્ય અને સ્વાર્થપરાયણતાથી ભરાવાનો જરા પણ ભય નથીઃ વાનપ્રસ્થના ધર્મોનું વર્ણન કરતાં મનુ કહે છે—

"स्वाध्याये नित्ययुक्तः स्यात् दान्तो मैत्रः समाहितः ।
दाता नित्यमनादाता सर्वभूतानुकम्पकः ॥"

* 'Humanity' = સમસ્ત મનુષ્યજાતિ; આગળ વધીને, ભૂતમાત્ર.

† वि+तन्=પ્રસરવું, એ ધાતુ ઉપરથી.

+ "अग्नीनात्मनि वैतानान् समारोप्य यथाविधि ।
अनग्निरनिकेतः स्यान्मुनिर्मूलफलाशनः" ॥ मनु०

ઉપનિષદાદિ ગ્રન્થોનું અધ્યયન કરવામાં નિત્ય મચ્યા રહેવું; દાન્ત રહેવું, એટલે કે શીતોષ્ણ દ્વન્દ્વ સહન કરવાં; વૃત્તિઓને વિષયમાંથી કાઢી પરમાત્મામાં સમાહિત—એકાગ્ર કરવી; પોતાના આશ્રમમાં આશ્રમોચિત જે જે પદાર્થો હોય તેમાંથી દાન આપતા રહેવું, પણ દાન લેવું નહિ; અને સર્વભૂતમાત્રમાં અનુકંપા રાખવી—અર્થાત્ એમના સુખે સુખી અને એમના દુઃખે દુઃખી, એવો ભાવ રાખવો.

વાનપ્રસ્થાશ્રમ માટે પતિની યોગ્યતા થતા સુધીમાં જે પત્નીને પુત્રાદિકમાં આસક્તિ રહી હોય, એને પાછળ સંસારમાં રહી ક્રમેક્રમે મુક્તિમાર્ગ પ્રાપ્ત કરવાની સલાહ છે. પણ જેને એ આસક્તિ છૂટી ગઈ છે એ તો પતિની સાથે જ આશ્રમાન્તર કરે છેઃ જે પત્નીએ ગૃહસ્થાશ્રમમાં પૂર્વોક્ત પ્રકારે પતિની સાથે જ પગલાં ભર્યાં છે એને તો સ્વાભાવિક રીતે પતિની સાથે જ વાનપ્રસ્થાશ્રમમાં પ્રવેશ કરવાની ઇચ્છા થવાની.

છેક પ્રાચીનકાળમાં વાનપ્રસ્થ અને સંન્યાસ એમ બે જુદા જુદા આશ્રમો નહિ હોય એમ માનવાને કારણ છે; અને પાછળના સ્મૃતિકારો પૈકી કેટલાકે કલિમાં વાનપ્રસ્થાશ્રમનો સ્પષ્ટ નિષેધ કર્યો છે. પ્રાચીન યુગમાં બે આશ્રમનો એક આશ્રમમાં જ સમાવેશ થતો હતો; અને પાછળના કાળમાં દેશની રાજકીય આર્થિક અને ધાર્મિક અન્ધાધુનીને લીધે કેવળ વનમાં રહી શાન્તિથી જીવનનિર્વાહ કરવો કઠિન થઈ પડયો હશે, તથા પત્ની સહવર્તમાન વન સેવવું અશક્ય જણાયું હશે, અને તેથી કલિમાં વાનપ્રસ્થાશ્રમનો નિષેધ કરેલો એમ લાગે છે. પણ દેશની આ દુર્દશા થતાં પહેલાં, જ્યારે પતિપત્ની આ વાનપ્રસ્થાશ્રમને એક સ્વતન્ત્ર આશ્રમ તરીકે યા સંન્યાસાશ્રમના પૂર્વ અંગ તરીકે સેવતાં હશે, ત્યારે એ ચિત્ર અતીવ મનોહર અને બોધક હોવું જોઇએ.

વાનપ્રસ્થાશ્રમી પતિપત્ની સંસારનગર છોડી ચાલ્યાં છે, પરમાત્માભિમુખ પ્રયાણ કરી રહ્યાં છે, એ ભવ્ય અને સુન્દર **નારાયણાશ્રમ** એમની દૃષ્ટિમાં ઝળકવા લાગ્યો છે, પણ હજી એ આશ્રમમાં એ દાખલ થયાં નથી. જીવનયાત્રાનું પરમ પ્રાપ્તવ્ય આ **નારાયણાશ્રમ**—સંન્યાસાશ્રમ. આ આશ્રમમાં સ્ત્રી–પુરુષનો ભેદ નથી, સહધર્મચાર અને સહબ્રહ્મચારમાં રહેલા સહભાવને—દ્વન્દ્વભાવને—પણ અવકાશ નથી; એક **અખંડ** **અનન્ત** નારાયણ જ ઘટ ઘટમાં વિલસતો ઉચ્ચરી રહ્યો છે.

આ **નારાયણાશ્રમમાં** પૂર્વે સ્ત્રીઓ અને પુરુષો ઉભયને, સર્વ પ્રકારના

ભેદની પાર જઈ, એક આત્મારૂપે રહેવાની છૂટ હતી. " જીવન્મુક્તિવિવેક" નામના ગ્રન્થમાં વિદ્યારણ્ય મુનિ ઠીક જણાવે છેઃ—

" अस्मिंश्च त्यागे स्त्रियोऽप्यधिक्रियन्ते । भिक्षुकीत्यनेन स्त्रीणामपि प्राग्विवाहाद्वा वैधव्यादूर्ध्वं वा संन्यासेऽधिकारोऽस्तीति दर्शितम् । तेन भिक्षाचर्यं मोक्षशास्त्रश्रवणमेकान्त आत्मध्यानं च ताभिः कर्तव्यं त्रिदण्डादिकं च धार्यम् । इति मोक्षधर्मे चतुर्धरीटीकायां सुलभाजनकसंवादः ॥ शारीरकभाष्ये वाचक्नवीत्यादि श्रूयते। देवताधिकरणन्यायेन विधुरस्याधिकारप्रसक्तत्वेन तृतीयाध्याये चतुर्थपादे ॥ अत एव मैत्रेयीवाक्यमाम्नायते-' येनाहं नामृतास्यां किमहं तेन कुर्यां यदेव भगवन् वेत्थ तदेव मे ब्रूहि ' इति ॥ "

તાત્પર્ય કે સંસારત્યાગનો સ્ત્રીઓને પણ અધિકાર છેઃ ભિક્ષાચર્ય, મોક્ષ, શાસ્ત્રશ્રવણ અને એકાન્તમાં આત્મધ્યાન સ્ત્રીઓએ પણ કરવુ અને ત્રિદંડાદિક ધારણ કરવાં. ઉપનિષત્કાળમાં મૈત્રેયી સુલભા તેમજ વયુના ધારિણી વગેરેનાં દૃષ્ટાન્ત સુપ્રસિદ્ધ છે, અને ત્યાર પછી પણ લાંબા વખત સુધી એ દૃષ્ટાન્તોનું અનુમોદન થતુ જોવામાં આવે છે. કાળ જતા, જે કારણોએ વાનપ્રસ્થાશ્રમને ઉચ્છિન્ન કર્યો એ જ કારણો સ્ત્રીઓના સંસારત્યાગમાં પણ પ્રતિબન્ધક થયાં. પ્રથમ તો, સંન્યાસાશ્રમમાં સ્ત્રીપુરુષોનો સ્વતન્ત્ર અને સરલ સહવાસ એક કઠિન નિયમરૂપ—અસિધારાવ્રતરૂપ—થવા માંડયો હશે, અને આખરે અવિદ્યાનું પ્રાબલ્ય થતાં એમાંથી વ્રતભંગ અને અનાચાર ઉદ્‌ભવવા માંડેલા, એટલે શાસ્ત્રકારોએ યુગધર્મ વિચારી સ્ત્રીપુરુષના પ્રકૃતિજન્ય ભેદને માન આપ્યુ. બૌદ્ધ શાસ્ત્રકારોએ સ્ત્રીઓ અને પુરુષો માટે જૂદા વિહારમઠ સ્થાપ્યા, છતાં અનાચાર નષ્ટ ન થયો, બ્રાહ્મણ શાસ્ત્રકારોએ સ્ત્રીઓ માટે સંસારમાં રહી મુક્તિ સાધવાનો વિધિ બાંધ્યોઃ સ્ત્રીને પતિ શિવાય અન્ય દેવ જ નથી, એટલે સુધી વચનો રચ્યાં, છતાં પરમાત્માનો રસ ઘણીવાર એવાં કૃત્રિમ બન્ધનોને તોડીને વહે એ સ્વભાવિક છેઃ સ્ત્રીને પતિ શિવાય અન્ય દેવ જ નથી એ સૂત્ર પામર સ્ત્રીઓ માટે રહ્યું, અને દેવ શિવાય અન્ય પતિ જ નથી એવુ સૂત્ર **મીરાં** જેવી સ્ત્રીએ પોતાની વાણીમા અને જીવનમા પ્રત્યક્ષ કરી આપ્યું. આ રીતે શાસ્ત્રીય સંન્યાસ અને શાસ્ત્રાતીત સંન્યાસ—એમ બે પ્રકારનાં સંન્યાસનાં રૂપ બન્ધાયાં.

બ્રાહ્મણ શિવાયના બીજા ત્રણ વર્ગનો પણ આવો જ ઇતિહાસ છે. છેક પ્રાચીન સમયમાં વર્ણભેદ ન હતો, અને પરમાત્મસાક્ષાત્કાર માટે સર્વને સરખો હક હતો. કાળે કરી છૂટનું પરિણામ એ આવ્યું કે પોતાનો અધિકાર વિચાર્યા વિના, પોતાના આત્માની ખરી યોગ્યતા અને ખરી ભૂખ વિચાર્યા વિના, જેણે તેણે સંન્યાસ લેવા માંડયો; અને દેશમાં કર્તવ્યપ્રમાદ અને આલસ્ય વધવા માંડયાં. આ અનાચાર માટે મ્હોટી જવાબદારી બૌદ્ધ ધર્મની છે. બ્રાહ્મણ શાસ્ત્રકારોએ આ અનાચાર સામે શાસ્ત્રો યોજ્યાં: તેઓએ સંન્યાસનો અધિકાર માત્ર બ્રાહ્મણને જ માટે રાખ્યો; ક્ષત્રિયોને માથે દેશરક્ષાની જવાબદારી મૂકી; વૈશ્યોને માથે વ્યાપારવાણિજ્યાદિકથી દેશધન વધારવાનું કર્તવ્ય નાંખ્યું; અને ઉપલા ત્રણ વર્ણની સેવામાં રહી એમના કર્તવ્યાચારમાં સાધનભૂત થવાનું કામ શૂદ્રને સોંપ્યું. સંન્યાસનો નિષેધ શૂદ્ર માટે ખાસ કરીને જોવામાં આવે છે, એનું કારણ એ છે કે ઘણે ભાગે ક્ષત્રિયને અને વૈશ્યને સંન્યાસાશ્રમમાં આકર્ષે એવું કાંઈ નથી—એકને યુદ્ધનો અને સત્તાનો રસ સંસારમાં રોકી રાખવામાં સમર્થ છે, બીજાને ધનનો લોભ કર્તવ્યપરાયણ કરે છે; શૂદ્રનો જ વર્ગ એવો છે કે જેને સ્વાભાવિક રીતે જ ભગવાં કરી આળસુ પડી રહી માગી ખાવામાં આનન્દ આવે.

સંન્યાસાશ્રમમાં પ્રવેશ કરનાર બ્રાહ્મણો માથે કેવી મ્હોટી જવાબદારી છે, એ સેંકડો અને હજારો વચનોથી શાસ્ત્રોએ દેખાડી છે. ગૃહસ્થાશ્રમી બ્રાહ્મણોનાં ચિહ્નો, એ ઉપર વિચાર કરતાં, હવે પોતાનું રહસ્ય પ્રકટ કરે છે: ભગવાં પહેરી, શિખા (ચોટલી) સૂત્ર (યજ્ઞોપવીત) અને સંધ્યાદિક કર્મનો ત્યાગ કરી, દંડ લઈ જગત્‌માં વિચરનાર કેવો હોવો જોઇએ એ જણાવતાં શાસ્ત્ર કહે છે—"**तदेव च शिखा तदेवोपवीतं चात्मपरमात्मनोरेकत्वज्ञानेन तयोर्भेद एव विभग्नः सा सन्ध्या**" —જેનું વિવરણ નીચેના શ્લોકોમાં કરવામાં આવેલું છે:—

"**सशिखं वपनं कृत्वा बहिःसूत्रं त्यजेद् बुधः ।**
यदक्षरं परं ब्रह्म तत् सूत्रमिति धारयेत् ॥

सूचनात् सूत्रमित्याहुः सूत्रं नाम परं पदम् ।
तत्सूत्रं विदितं येन स विप्रो वेदपारगः ॥

येन सूत्रमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव ।
तत् सूत्रं धारयेद्योगी योगवित् तत्त्वदर्शिवान् ॥

बहिःसूत्रं त्यजेद्विद्वान् योगमुत्तममाश्रितः ।
ब्रह्मभावमिदं सूत्रं धारयेद्यः स चेतनः ।
धारणात्तस्य सूत्रस्य नोच्छिष्टो नाशुचिर्भवेत् ॥
सूत्रमन्तर्गतं येषां ज्ञानयज्ञोपवीतिनाम् ।
ते वै सूत्रविदो लोके ते च यज्ञोपवीतिनः ॥

... ...

अग्नेरिव शिखा नान्या यस्य ज्ञानमयी शिखा ।
स शिखीत्युच्यते विद्वान्नेतरे केशधारिणः ॥
शिखा ज्ञानमयी यस्योपवीतं चापि तन्मयम् ।
ब्राह्मण्यं सकलं तस्य इति ब्रह्मविदो विदुः ॥
इदं यज्ञोपवीतं च परमं यत्परायणम् ।
विद्वान् यज्ञोपवीती स्यात् तज्ज्ञास्तं यज्विनं विदुः ॥"

તાત્પર્ય કે માથા ઉપરની શિખા એ ખરી શિખા નથી—અગ્નિની શિખા (જ્વાળા) જેવી જ્ઞાનશિખા એ જ ખરી શિખા છે. તેમજ, જેણે પરમાત્મારૂપી સૂત્ર ધારણ કર્યું છે, જે સૂત્રમાં અખિલ વિશ્વ મણકાની માફક પરોવાઈ રહેલું છે એ સૂત્રથી જેણે શરીર વીંટયું છે, એ જ ખરો સૂત્રવાન્—યજ્ઞોપવીતવાન્—છે, અને એ જ ખરો યજ્વી એટલે યજ્ઞ કરનાર છેઃ એની સંધ્યાપરત્વે પણ કહ્યું છે કે—

"यः शास्त्रगम्यः परमात्मा यश्चाहंप्रत्ययगम्यो जीवात्मा तयोरेकत्वज्ञानेन महावाक्यजन्येन भ्रान्तिप्रतीतो भेदो विशेषेण भग्नः। एव पुनर्भ्रान्त्यनुदयो भङ्गस्य विशेषः । येयमेकत्वबुद्धिः सेयमुभयोरात्मनोः सन्धौ जायमानत्वात् सन्ध्येत्युच्यते । अहोरात्रयोः सन्धावनुष्ठेया क्रिया यथा सन्ध्या तद्वत् ॥"

અર્થાત્ જીવાત્મા અને પરમાત્મા વચ્ચેની 'સન્ધિ' એટલે કે એકત્વબુદ્ધિ, એનું નામ સન્ધ્યા.

સંન્યાસાશ્રમ અંગ્રેજીમાં કહે છે તેમ 'a bed of roses' = 'ગુલાબની તળાઈ' નથી, અને એ સૂચવવા માટે જ દંડ ધારણ કરવામાં આવે છે.

" ज्ञानदण्डो धृतो येन एकदण्डी स उच्यते ॥
काष्ठदण्डो धृतो येन सर्वाशी ज्ञानवर्जितः ।
स याति नरकान् घोरान् महारौरवसंज्ञितान् ।
तितिक्षाज्ञानवैराग्यशमादिगुणवर्जितः ।
भिक्षामात्रेण यो जीवेत् स पापी यतिवृत्तिहा ॥ "

+ + + +

वाग्दण्डोऽथ मनोदण्डः कर्मदण्डस्तथैव च ।
यस्यैते नियता दण्डास्त्रिदण्डीति स उच्यते ।"

જેણે જ્ઞાનદંડ ધારણ કર્યો છે તે એકદંડી; જેણે વાગ્દંડ મનોદંડ અને કર્મદંડ રાખ્યા છે તે ત્રિદંડીઃ અર્થાત્ દંડ તે કાષ્ઠનો દંડ નહિ પણ આન્તર દંડ. કદાચિત્ ચિત્તવિક્ષેપે કરીને જ્ઞાનદંડની વિસ્મૃતિ થાય, તે ન થાય એટલા માટે જ્ઞાનદંડનો સ્મારક કાષ્ઠદંડ ધારણ કરવામાં આવે છે.*

જ્ઞાનહીન રહી માત્ર કાષ્ઠનો જ દંડ ધારણ કરનાર—જેનામાં તિતિક્ષા, જ્ઞાન, વૈરાગ્ય, શમ આદિ ગુણો નથી, અને જે માત્ર ભીખ માગી ખાવી એટલું જ જાણે છે એ—પાપી છે, અને ઘોર નરકનો અધિકારી થાય છે.

આ રીતે આપણા શાસ્ત્રમાં—બ્રાહ્મણ બૌદ્ધ અને જૈન ત્રણે શાસ્ત્રમાં—યતિના ધર્મો બહુવિસ્તારપૂર્વક વર્ણવ્યા છે; જેનું અત્રે તો માત્ર દિગ્દર્શન જ કરાવવાનું હતું.

એક પ્રશ્ન થશે કે—આ ચારે આશ્રમોના ધર્મો જાણીને શું? બ્રહ્મચર્યાવસ્થા જેમાં ગુરુકુલવાસાદિનો વિધિ છે; વાનપ્રસ્થાશ્રમ જેમાં સ્ત્રીસહવર્તમાન, ફલમૂલ ખાઇને અને વલ્કલ પહેરીને વનમાં રહેવાનું છે; અને સંન્યાસાશ્રમ, જેમાં સર્વસ્વનો ત્યાગ કરી જીવન્મુક્તિ પ્રાપ્ત કરવાની છે—એ હાલના જમાનામાં શક્ય છે? શક્ય નથી, તો પ્રાચીન ચિત્રો જોઈ ખુશી થવું એથી શું ફળ? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર કે દેશકાલાનુસાર દરેક સંસ્થામાં ફેરફાર થાય છે, અને થવો જ જોઈએ—પણ એટલાથી આ આશ્રમસંસ્થા કાલાતીત થઈ ગઈ છે, વર્તમાન જમાનામાં કેવળ નિરુપયોગી છે, એમ માનવું

* "मानसस्य ज्ञानदण्डस्य कदाचिच्चित्तविक्षेपेणास्मृतिः प्रसज्येतेति तन्निवारणार्थं स्मारकः काष्ठदण्डो ध्रियते ।"

બરાબર નથી. પ્રાચીન બ્રહ્મચર્યાશ્રમમાંથી, વર્તમાન સમયમાં બાલકોને કેમ કેળવવાં અને કેવા નિયમો પળાવવા એ સંબન્ધે બહુ ઉપયોગી ઉપદેશ મળે એમ છે. ગૃહસ્થાશ્રમ આજકાલ પાશવજીવન જેવો થઈ રહ્યો છે તેને બદલે એમાં પરાર્થતા અને ધાર્મિકતા લાવવા માટે પ્રાચીન ગૃહસ્થાશ્રમ નમૂનારૂપ છે. આજકાલ સ્ત્રીપુરૂષ એમનું સમસ્ત જીવન વિષયોપભોગમાં અને દ્રવ્યોપાર્જનની ચિન્તામાં વ્યતીત કરે છે, એથી લગ્નની અને જીવનની ભાવનાને હાનિ પહોચે છે. લગ્નનો પરમ ઉદ્દેશ સિદ્ધ થતો નથી, જીવનનો પરમ ઉદ્દેશ સિદ્ધ થતો નથી—અને પશુના જેવું જીવન મરણ પર્યન્ત વહ્યું જાય છે, એ દોષ દૂર કરી સ્ત્રીપુરુષના સંબન્ધનું અને તે સાથે મનુષ્યજીવનનું પરમ પ્રયોજન સિદ્ધ કરવાનો માર્ગ તે વાનપ્રસ્થાશ્રમ છે. અને એની પરાકાષ્ઠા સન્યાસાશ્રમમાં પ્રાપ્ત થાય છે એ સર્વ આશ્રમને, કાંઈક કાંઈક બાહ્ય ફેરફાર સાથે, હાલના સમયમાં ફરી ઊભા કરવા અશક્ય નથી.

[વસન્ત, વિ. સં. ૧૯૫૯, આશ્વિન]



૮

પુરુષાર્થ

મનુષ્યજન્મનો ઉદ્દેશ તપાસવો અને એ ઉદ્દેશ સિદ્ધ કરવા માટે જીવનના શાસ્ત્રીય નિયમો યોજવા—એ કાર્યમાં આપણા પ્રાચીન મહર્ષિઓએ જેવાં અદ્ભુત બુદ્ધિ અને કૌશલ્ય દર્શાવ્યાં છે તેવાં ભાગ્યે જ કોઈ પણ પ્રજાના ઇતિહાસમાં નજરે પડશે. તેઓની વર્ણવ્યવસ્થા માટે અર્વાચીન દુનીઆ આદર ધરાવતી નથી, પણ તેઓની આશ્રમવ્યવસ્થા અને પુરુષાર્થ-વ્યવસ્થા વિષે તો હજી પણ માન અને સંમતિ સિવાય બીજી દૃષ્ટિએ જોવાય તેમ નથી. તેઓની વર્ણવ્યવસ્થામાં ઘણા સારા અંશો હતા, અને તે આજના જનસમાજમાં પણ, એક નહિ તો બીજે રૂપે પણ, સ્વીકારવા પડે છે. પણ વસ્તુતઃ એ વર્ણવ્યવસ્થામાં કેવળ તેઓની આર્ષ દૃષ્ટિનો જ પ્રભાવ ન હતો, એટલે એના શૈથિલ્યથી તેઓની આર્ષ બુદ્ધિને કાંઈ પણ દૂષણ લાગતું નથી. વર્ણવ્યવસ્થા એ મનુષ્યશક્તિની નૈસર્ગિક વિવિધતાને સફલ રીતે વ્યવસ્થિત કરવાનો યત્ન માત્ર હતો, અને તે સમયની જરૂરિયાતમાંથી પણ એનું સ્વરૂપ કેટલેક અંશે ઘડાએલું હતું; આમ હોવાથી એને પ્રકૃતિ અને કાલના સંયોગથી સ્વાભાવિક રીતે ઉત્પન્ન થએલું ફલ માનીએ તો ખોટું નથી, અને આ જ કારણથી અન્ય દેશના પ્રાચીન વિદ્વાનો (ઉદા૦ પ્લેટો અને ઍરિસ્ટોટલ)ને પણ આવી કલ્પના સૂઝી હતી. પરંતુ જ્યારે પુરુષાર્થવ્યવસ્થા અને આશ્રમવ્યવસ્થા ઉપર આવીએ છીએ ત્યારે તો આપણા પ્રાચીન ઋષિઓની બુદ્ધિનો જ પ્રભાવ આપણે નિરખીએ છીએ. મનુષ્યજન્મનો ઉદ્દેશ શો? એ વિષે અન્ય દેશના વિદ્વાનોએ વિચાર કર્યો નથી એમ નથી; કર્યો ન હોય તો આ અનન્યસાધારણતા એ જ એની નિરર્થકતાનો પૂરતો પૂરાવો થઇ રહે. પણ વસ્તુતઃ, આપણા ઋષિઓએ પુરુ-ષાર્થના નિર્ણય સંબંધી જે ચિન્તન કર્યું છે એમાં રહેલી વ્યાપકતા અને વિશેષે કરીને આ વિષયમાં કરેલા નિર્ણયોને વ્યવહારમાં મૂકવા તેઓએ રચેલી આશ્રમવ્યવસ્થા, એ તો અન્ય કોઈ પણ પ્રજાના ઇતિહાસમાં મળવી મુશ્કેલ છે.

ઋષિઓએ નક્કી કરેલા પુરુષાર્થ ચાર છે; **ધર્મ, અર્થ, કામ** અને **મોક્ષ**—જેમાં ધર્મ અને મોક્ષને એકઠા લેતાં એ 'ત્રિવર્ગ' પણ કહેવાય છે. આ પુરુષાર્થોને ઉત્તમ મનુષ્યજીવનમાં એક બીજાથી છૂટા પાડવાના

નથી—સર્વેની યોગ્યસંઘટના કરવાની છે: જે સંઘટનાને અભાવે આપણું જીવન કદરૂપું અને ખોડીલું—અને તેમાં પણ જો ધર્મનું તત્ત્વ વીસારવામાં આવે તો નિરર્થક અને મૃતપ્રાય—થઈ જાય છે.

મહાકવિ કુમારદાસના 'જાનકીહરણ'માં વિશ્વામિત્ર રામ–લક્ષ્મણને લઈ જનકરાજાને ત્યાં જાય છે અને ત્યાં આરંભમાં ઋષિ રાજાને કેટલાક કુશલપ્રશ્ન પૂછે છે. તેમાં એક પ્રશ્ન એવી મતલબનો છે કે–હે રાજા ! યુવાવસ્થામાં તેં ધર્મ અર્થ અને કામ **સરખી રીતે** સેવ્યા છે ? અને હવે તું વૃદ્ધાવસ્થાએ પહોંચ્યો તો અર્થ અને કામ કરતાં **ધર્મને આગળ પાડયો** છે ?

"द्वयेनादौ त्रिवर्गस्य कच्चित् साम्यं गतश्चिरम् ।

धर्मोऽद्य वयसो वृद्ध्या सह संवर्धते तव ॥"

આ પ્રશ્નમાં વ્યવહાર અને પરમાર્થના સંબન્ધ પરત્વે આપણા પ્રાચીન પૂર્વજોના શા વિચાર હતા એ યથાર્થ રીતે દર્શાવાય છે.

(૧) **ધર્મ** એ મનુષ્યજીવનનો પ્રધાન ઉદ્દેશ યાને પરમ અર્થ (પ્રયોજન) હોઈ સર્વના અગ્રસ્થાને છે. પરંતુ એ ઉદ્દેશ પણ 'અર્થ' (દ્રવ્ય) અને 'કામ' (સુખ)ના યોગ્ય સંપાદન વિના સિદ્ધ થવો અશક્ય છે. 'અર્થ' (દ્રવ્ય)ના તિરસ્કારથી ધર્મ કેવું સ્વરૂપ લે છે એનું પ્રત્યક્ષ દૃષ્ટાન્ત આપણા આળસુ બાવાઓનાં ઝુંડ છે; અને 'કામ' (સુખ)ના ત્યાગથી વૈરાગ્યનો ભૂખર વા જીવનની વાડીને વેરાન કરી નાંખશે તો પછી ધર્મરૂપી મીઠાં ફળ આપણે કયાં જોઈશું ? અત્રે એ પણ સ્મરણમાં રાખવું કે આ 'ધર્મ'–શબ્દના અર્થમાં નીતિ અને નીતિનુ અધિષ્ઠાન (સાંકડા અર્થમાં) ધર્મ યાને ઈશ્વરનિષ્ઠા એ બંનેનો સમાવેશ થાય છે. અને તેથી જેમ સામાન્ય રીતે 'અર્થ' અને 'કામ'થી વિહીન ખરી ઈશ્વરનિષ્ઠા અશક્ય છે, તેમ 'અર્થ' અને 'કામ' વિના નીતિ પણ અશક્ય છે. બિચારા દરિદ્ર માણસની નીતિ કેટલે સુધી પહોંચવાની ? બહુ તો અભાવાત્મક કે હૃદયમાત્રની નીતિ એ આચરી શકે—પણ જ્યાં રોગ ભૂખ વગેરેથી પીડાતાં પોતાનાં કુટુમ્બજનનાં કે મનુષ્યબન્ધુઓનાં સંકટો એ જોશે ત્યાં એનું હૃદય ચીરાશે. પણ એ સંકટો ટાળવાના ઇલાજો એ શી રીતે લઈ શકવાનો હતો ? ત્યારે શું દરિદ્ર માણસને માટે નીતિની ઉત્તમ ભાવના સિદ્ધ કરવાનો અવકાશ જ નથી ?—એમ તમે પૂછશો. આનો ઉત્તર કે દરિદ્ર માણસ પણ ઉપદેશ વગેરેથી અર્થવાન–ધનિક–પાસે એના ધનનો ઉપયોગ કરાવી–ઇસ્પિતાળ ધર્મશાળા વગેરે સ્થપાવી–પોતે બન્ધુજનનાં દુઃખો ટાળે, અને આ

રીતે પરોપકારમાં કારણ બની નીતિની ઉત્તમ ભાવના સિદ્ધ કરે. પરંતુ આ કાર્ય જનસમાજમાં ધનિક પુરુષો હોય તો જ બની શકે. માટે ધનનો તિરસ્કાર એ જનસમાજ માટે પુરુષાર્થ ન જ ગણાય. માટે શાસ્ત્રે જન-સમાજ માટે સામાન્ય નિયમો ઘડવામાં ધનને પુરુષાર્થ ગણ્યું છે તે યોગ્ય જ છે. વળી જેમ 'અર્થ' વિના નીતિ અશક્ય છે તેમ 'કામ' (વ્યાવહારિક સુખની ઇચ્છા) વિના પણ એ અશક્ય છે. નીતિ કેવળ વ્યાવહારિક સુખ અર્થે જ છે-પછી તે વ્યક્તિનું હો કે જનસમાજનું હો—એવી અધમ ઐહિકતા આપણા પૂર્વજોએ નીતિના પ્રયોજક હેતુમાં જો કે સ્વીકારી નથી; છતાં તેઓનું સામાન્ય મનુષ્ય સ્વભાવનું જ્ઞાન એટલું ઊંડું હતું કે સુખની ઇચ્છા મનુષ્યનો કેવો પ્રવર્તક હેતુ છે તે તેઓ ભૂલ્યા નહોતા. જનસંસ્કૃતિમાં સુખની ઇચ્છા કેવી પ્રબળ શક્તિ નીવડી છે એ ધ્યાનમાં રાખવાથી, 'કર્મ'નો પુરુષાર્થ રૂપે સ્વીકાર યોગ્ય જણાશે.

(૨) હવે ' અર્થ ' ને ધર્મ અને કામથી વીખૂટો પડતાં શાં પરિણામ આવે છે તે જોઇએ. અનીતિથી દ્રવ્ય સંપાદન કરવું, જગતમાં પ્રભુનો વાસ છે એ ભૂલી જઈ, રાત દિવસ ' અર્થ ' ના દાસ થઈ સોનાના ઊકરડા વધારવા—એ મનુષ્યજન્મનો હેતુ કદી પણ હોઈ શકે નહિ. રૉબર્ટ સધીની બિશપ હૅટોના ઊંદરિયા મિનારા વિષેની કવિતા ઘણાએ વાંચી હશે: બિશપ હૅટો અત્યન્ત લોભી અને ક્રૂર હતો એક વખત એના ગામમાં દુકાળ પડયો ત્યારે લોક એની પાસે અનાજ માગવા આવ્યા. એણે હજારો મણ અનાજ પોતાના કોઠારમાં ભરી રાખ્યું હતું પણ એમાંનો એક કણ પણ ભૂખે મરતા લોકને એણે આપ્યો નહિ, અને ઉલટું એ બિચારાઓને એક કોઠારમાં રૂંધી મારી નાંખ્યા ' પરિણામે બન્યું એવું કે એ જ્યાં સૂતો હતો ત્યાં કોઠારના ઊંદરડાની ધાડ ધડબડ કરતી આવતી દેખાઈ! એની ભીંતે એની છતે એના શરીર ઉપર જ્યાં જુવે ત્યાં ઊંદરડા ! નદીની વચ્ચોવચ્ચ એક મિનારામાં જઇને રહ્યો ત્યાં પણ એનું એ દેખાય ! આ પ્રમાણે એનું પાપ એને કરડયું. બિશપ હૅટોને આપણે ધિક્કારીએ છીએ અને એના ઊંદરોની વાત સાંભળી આપણે હસીએ છીએ. પણ આપણે આપણા જીવનમાં દ્રવ્યની સેવા ધર્મથી કેવી વિખૂટી પાડી દઇએ છીએ એ વિચારીશું તો બિશપ હૅટોનો જ અવતાર આપણા આત્મમાં પ્રતીત થશે. પશ્ચિમના દેશોમાં આજ કાલ અઢળક ધન સંપાદન કરવાની જે તૃષ્ણા વધી છે, અને એને પરિણામે ઘઊં રૂ વગેરે મનુષ્યની સામાન્ય અગત્યના પદાર્થો એકહાથ

કરી લઈ એના ભાવેા ચઢાવી દઈ નફેા ખાવાની જે રીત ચાલે છે, એ કેવળ અધર્મ છે; અને જનસમાજનેા આત્મા એ પાપને પેાતામાંથી દૂર કરવા ડહાપણુથી પ્રબળ યત્ન નહિ કરે તેા જગતનું સુખ દિન પર દિન વધવાને બદલે પાયમાલી ઉપર આવી જશે. આ સમાજના દેહમાંથી વિષ ફેંકી દેવા યુરેાપમાં જે અરાજકતાનાં મંડળેા (Anarchists) ઉત્પન્ન થયાં છે, અને સમષ્ટિવાદીએા (Socialists) પણ જનસમાજને ખળભળાવી મૂકે છે—એ વિષનું ઔષધ વિષ એ ન્યાયનું અનિષ્ટ ઔષધ છે. આપણા દેશમાં યુરેાપ–અમેરિકા જેવું સમર્થ ધન નથી, એટલે ધનવડે અન્યને હેરાન કરવાના ઉપર કહ્યા તેવા દુષ્ટ યત્ન થતા નથી. પણ આપણી દરિદ્રતાના કારણથી આજકાલ આપણામાં દ્રવ્ય સંપાદન કરવાની જે તીવ્ર ઇચ્છા ઉત્પન્ન થઈ છે તે ધર્મથી અલગ ન પડી જાય એટલી આપણે સંભાળ રાખવાની જરૂર છે. અત્યારે આપણા દેશમાં ધનિકેા ધનિકતાનેા ધર્મ સમજે છે ખરા; એનેા પૂરાવેા એ છે કે આજકાલ આપણે સ્થળે સ્થળે પાઠશાળા દવાખાનાં વગેરે દેશકલ્યાણને માર્ગે દાન થતાં જોઈએ છીએ. (અને એ સર્વે ‘ ટાઈટલ ’ મેળવવા માટે જ થાય છે એવેા અન્યાયી અને નાદાન વિચાર કરવાનુ કારણ નથી.) પરંતુ સામાન્ય પ્રજામાં ધનની તૃષ્ણા વધતી હેાય એમ લાગે છે. તેથી એ તૃષ્ણારૂપી રાક્ષસી આપણા આત્માને ખાઈ ન જાય એટલી અત્યારથી સાવચેતી રાખીશું તેા ભવિષ્યમાં અનેક અનર્થો ઉત્પન્ન થતા અટકશે. ધર્મરૂપી અમૃત મૂળમાં રેડાતું રહેશે તેા જ ધનની વેલ પણ ફાલશે, અને એનાં ફળ મનુષ્ય ખાઈ શકે એવાં થશે.

‘અર્થ’નેા ધર્મ સાથે સંબન્ધ જેમ જરૂરનેા છે તેમ ‘ કામ ’ સાથે પણ જરૂરનેા છે. ‘ અર્થ ’ સાથે જો કામની (સુખ) ઇચ્છા જોડાએલી હેાતી નથી, તેા કંજૂસપણું ઉત્પન્ન થાય છે. સુખની ઇચ્છા વિના સેાનાના ઢગલા એના માલિકને ભાર રૂપ છે એટલું જ નહિ પણ સુખના વિનિમયમાં એ જયારે તવંગર પાસેથી ગરીબ પાસે જાય છે ત્યારે જ એની યેાગ્ય વહેંચણી થઈ જનસમાજનાં સઘળાં અવયવેા સમાન સામર્થ્યવાળાં બને છે. વળી જનસમાજ સમગ્ર લઇને વિચાર કરીએ તેા તેા એમ પણ કહી શકાય કે સુખની ઇચ્છા વિના જનસમાજ ધનિક થતેા જ નથી; કારણ કે સુખની ઇચ્છા એ ધનના સંવિભાગમાં તેમ જ ઉત્પાદનમાં પ્રબળ હેતુ છે. આ કારણથી, જો કે આપણે આપણી રહેણીકરણીમાં સ્થિતિને અનુસરતી સાદાઈ રાખીશું તથાપિ સુખ ભેાગવવાની ઇચ્છા આપણા જીવનમાંથી તદ્દન હાંકી

કાઢીશું નહિ. દિવસે દિવસે આપણા લોકો એશઆરામી થતા જાય છે એમ આપણે કેટલેક સ્થળેથી ફરિયાદ સાંભળીએ છીએ. પરંતુ આ ફરિયાદ અમને તો ગેરવ્યાજબી લાગે છે. આપણી પ્રજા ગઈ એક બે સદીમાં એવી નિર્ધન થઈ ગઈ હતી કે સાદાઈ અને કરકસર વિના જીવન અશક્ય હતું—અને એ સાદાઈ અને કરકસર હજી તાજાં હોવાથી જરા પણ સુખ ભોગવવા તરફ કોઈ સ્થળે ઇચ્છા જોવામાં આવે છે તો આપણે એને એશઆરામીનું ચિહ્ન ધારી ભડકી ઉઠીએ છીએ! અને જાણે આપણા દેશે તો પ્રાચીન સમયથી બાવા અને સંન્યાસી રહેવાનું જ વ્રત લીધુ હોયની એવી અજ્ઞાન સમજણ આપણે ધરાવીએ છીએ! પણ વસ્તુતઃ બ્રાહ્મણઆદિ અમુક વર્ગ માટે યોજાએલાં વચનોને સર્વ દેશની વાસ્તવિક સ્થિતિનું વર્ણન માની લઈ પ્રાચીન ગ્રન્થોમાં સુખોપભોગનાં જે અસંખ્ય ચિત્રો વાંચવામાં આવે છે એના ઉપર હડતાળ મારવી એ વાજબી નથી.

(૩) ધર્મનો અર્થ અને કામ સાથે, તથા અર્થનો ધર્મ અને કામ સાથે સંબન્ધ આપણે જોયો. હવે 'કામ'નો ધર્મ તથા અર્થ સાથે સમન્વય કરીએ. ઉપલા વિવેચનથી કદાચ કોઇને એમ લાગ્યું હશે કે અમે ઉડાઉ-પણાના ને એશઆરામના જીવનનું પ્રતિપાદન કરીએ છીએ. તો એ ભ્રાન્તિ હવેના વિવેચનથી દૂર થશે. 'કામ' એટલે કે સુખની ઇચ્છા સાથે હમેશાં 'ધર્મ' જોડવો તથા 'અર્થ' જોડવો. ધર્મથી વિયુક્ત સુખની ઇચ્છા એ પુરુ-ષાર્થ મનાવી ન જ જોઇએ; એવી સુખની ઇચ્છા વસ્તુતઃ દરેક વ્યકિતના જીવનમાં પ્રવર્તક હોતી નથી એટલું જ નહિ, (ધર્મને વાસ્તે ઘણા મનુષ્યોએ પ્રાણ સુદ્ધાં અર્પ્યા છે), પરતુ જનસમાજે પણ ધર્મખાતર અસંખ્ય વિટં-બણાઓ વેઠી છે. ધર્મખાતર પારસીઓએ પોતાનું વતન ત્યજ્યું, યાહુદી પ્રજા પૃથ્વી ઉપર ભટકતી થઈ ગઈ, અને હિન્દુઓએ કેસરીયાં કર્યાં છે! મનુષ્ય શું કરે છે તે ઉપરથી શું કરવું જોઇએ, એનો નિર્ણય ફલિત થતો નથી એમ કહેવાય છે ખરૂં; પણ વિવિધ સ્થળનાં મનુષ્યો શુદ્ધ ભાવે જે કૃત્યો કરે છે તથા સારાં માને છે, તે મનુષ્યની નીતિ પરત્વે સામાન્ય સમજણ સૂચવે છે એમાં સંશય નથી. તથાપિ મનુષ્યે શું કરવું જોઇએ, અર્થાત્ મનુષ્યનું કર્તવ્ય શું છે, એ પ્રશ્નનો ઉત્તર માગીશું તો પણ એટલું સ્પષ્ટ જ છે કે સુખની સાધના એ જ એનું કર્તવ્ય નથી. વ્યક્તિમાં એ ઉદ્દેશ સ્વાર્થી-પણા તરીકે નિંવદ્ય છે એટલું જ નહિ પણ જનસમાજમાં તો એ ભાવના અત્યન્ત હાનિકર નીવડી છે. ધર્મનું શૈથિલ્ય અને સુખની લાલસા એ દરેક

પ્રજાના ઇતિહાસમાં પડતીનું ચિહ્‌ન જણાયું છે. પરંતુ એથી ઉલટી સ્થિતિ જંગલી પ્રજામાં પણ દેખાય છે, અને તેથી ઉપર વિવેચનમાં આપણે સુખની ઇચ્છાને પણ યોગ્ય અંશમાં અનુમોદી છે. પરંતુ આ બે સ્થિતિ વચ્ચે પસંદગી કરવાની હોય તો ધર્મ રહીને સુખ નાશ પામે એ સારૂં, પણ સુખ રહીને ધર્મ જાય એ ખોટું. "**धर्मादर्थश्च कामश्च**" એ ઉક્તિમાં પુષ્કળ સત્ય છે. એશઆરામથી દેશની કેવી પાયમાલી થાય છે એ સિદ્ધ કરવા માટે પૂરાવો આપવો પડે એવું નથી—છતાં જોઇતો હોય તો આપણા દેશના ઇતિહાસમાં યુગે યુગે મળી આવશે. વાત્સ્યાયન અમરુ વગેરેના સમય તો દૂર રહેવા દો, પણ વધારે અર્વાચીન સમયમાં આવી મોગલો અને મરાઠાના સમયના પૂર્વાર્ધ અને ઉત્તરાર્ધ સરખાવો: મોગલોમાં અને મરાઠાઓમાં ધર્મનુ તેજ તપતુ હતું એ સમયો જુવો, અને પછી છાવણીમાં અને ચાલતે યુદ્ધે પણ ગાન તાન અને ગણિકામાં મોજ મારનાર એમના વંશજોનો કાળ તપાસો: એટલે ધર્મ વિરહિત 'કામ'ને અનુસરવાથી દેશની શી સ્થિતિ થાય છે એ સહજ પ્રતીત થઈ જશે.

જેમ 'ધર્મ'-રહિત 'કામ' હાનિકારક છે, તેમ 'અર્થ'-રહિત પણ હાનિકારક છે. પણ સુભાગ્યે અર્થરહિત કામ લાંબો વખત ચાલી શકતો જ નથી. નિર્ધન માણસ કેટલો વખત સુખ ભોગવે ? ચાર દહાડા ઉડાઉ થઇ સુખ ભોગવી લે, પરંતુ છેવટે તો ખાલી ખીસા સાથે સંકટ જ જોડાએલુ છે. આપણા દેશની વર્તમાન સ્થિતિ કામપરાપણુતાની અર્થાત્ એશઆરામની નથી—અને તેથી જ આપણી નિર્ધનતા ઘણે ભાગે સહ્ય થઈ છે. પણ આપણામાં જૂના સુખના વખતના રિવાજો એવા જડ ઘાલી બેઠા છે કે આપણી નિર્ધન દશામાં આપણે એનો ત્યાગ કરવો જોઇએ છતાં આપણે તે કરતા નથી ! આપણી વિવિધ જ્ઞાતિઓમાં વરા-વાજન-મરણ-પરણુ અંગે ઘણુ દ્રવ્ય નિરર્થક ખર્ચાઈ જાય છે. એનો કુટુમ્બ જ્ઞાતિ કે દેશના કલ્યાણમાં સદુપયોગ કરવાને બદલે એમાં જે જે 'સુધારા' થાય છે તેમાં પણ ઘણે ભાગે એક ખોટા ખર્ચને બદલે બીજું ખોટું ખર્ચ જ ઉભું કરવામાં આવે છે, જ્ઞાતિ ભોજનને બદલે 'ઇવિનિંગપાર્ટિ' ઉભી થાય છે. પ્રજાના ઉત્સવના પ્રસંગો લૂખા કરી નાંખવા એમ અમારૂં કહેવું નથી. પણ જે ઉત્સવ આખા જન્મારાની કમાઈ એક દિવસમાં હરી જાય એ ખરેખર રીતે 'ઉત્સવ'ના નામને જરા પણ યોગ્ય નથી. 'ઉત્સવ' તે એવું નામ કે જે મંગળ પ્રસંગ આપણા

જીવનમાં ઉલ્લાસ અર્પે, આપણા જીવનને ઊંચું અને નવું બનાવે. જે પ્રસંગના દિવસથી કરજની અને કષ્ટની શરૂઆત થાય તેને 'ઉત્સવ' કોણ કહી શકશે? સરકારી દફતરમાં ઇન્કમટૅક્સના (આયપત વેરાના) આંકડા જોશો ત્યારે જણાશે કે ત્રીસ કરોડની વસ્તીમાં કેવી જૂજ સંખ્યા મહિને દહાડે પાંચ પાઉંડ પણ કમાય છે! છતાં ઉપર કહેલા ખર્ચાળ રિવાજોનો બોજો તો દરેક જ્ઞાતિમાં દરેક કુટુમ્બ ઉપર હોય છે એમ કહીએ તો ચાલે. તમે પૂછશો કે લોક જો આવા દરિદ્ર છે તો પ્રસંગે પ્રસંગે જોઈતાં નાણાં ક્યાંથી આવે છે? આનો ઉત્તર એક જ છે કે એમના દેહના અને આત્માના રુધિરમાંથી. આ અતિશયોક્તિ નથી. આપણા નિર્ધન દેશમાં દરેક કુટુમ્બને પોતા પાસે જે થોડું ઘણું દ્રવ્ય હોય તે આવે પ્રસંગે ખર્ચવું પડે છે, તેનું પરિણામ એ આવે છે કે કુટુમ્બજનોના આરોગ્ય માટે યોગ્ય ઘર કપડાં ખોરાક વગેરેમાં જે ખર્ચ કરવું જોઇએ તે કરાતું નથી, તેમ જ ઉદ્યોગ કેળવણી મુસાફરી વગેરે મનુષ્યજીવનને સુખી અને વિશાળ બનાવનાર આવશ્યક સાધનો પણ કેટલેક અંશે દૂરથી વર્જવાં પડે છે. તે માટે એમ કહીએ છીએ કે જીવનમાં 'કામ' યાને સુખ પ્રાપ્ત કરવું હોય તો 'અર્થ' ના યોગક્ષેમના—એટલે કે પૈસો બચાવવા અને કમાવાના—માર્ગો યોજો: કરકસર કરો, કારણ કે કરકસર એ મ્હોટો અને આવશ્યક ગુણ છે; પણ દ્રવ્યોત્પાદન ઉપર મુખ્ય લક્ષ રાખો, કારણ કે દ્રવ્યોત્પાદન એ વધારે મ્હોટો અને તેજસ્વી ગુણ છે.

(૪) આ પ્રમાણે આપણા પ્રાચીન પૂર્વજોએ, ધર્મ અર્થ અને કામનો સમન્વય કરવાનો ઉપદેશ કર્યો છે. પણ કણસંઘરો તો કીડી પણ કરે છે, અને સુખની ઇચ્છા તો પ્રાણીમાત્રમાં સાધારણ છે: એટલે અર્થ અને કામ એ બે પુરુષાર્થો તો મનુષ્યમાં ખાસ કરીને છે એમ કહી શકાતું નથી. પરંતુ મનુષ્યનું જે મનુષ્યત્વ છે તે તો ધર્મમાં જ રહેલું છે, અને તેથી સર્વ પુરુષાર્થ મધ્યે ધર્મને અગ્ર સ્થાન ઘટે છે. આ કારણથી ઉપલા શ્લોકમાં વિશ્વામિત્રે જનકરાજાને પૂછ્યું છે કે હવે ઉત્તરાવસ્થામાં તેં ધર્મને આગળ પાડયો છે કે કેમ? અન્ય દેશોમાં જ્યાં આશ્રમવ્યવસ્થા અજ્ઞાત છે ત્યાં મનુષ્યજીવનનું પરમ પ્રયોજન ભૂલાઈ જઈ ઉત્તરાવસ્થા પરમાર્થ ચિન્તનમાં ન ગળાય એ સ્વાભાવિક છે; પરંતુ આપણો દેશ કે જેમાં આ વિષયની કિંમત બરાબર સમજાઈ છે, અને જેમાં પ્રાચીન મહર્ષિઓએ જીવનનું 'ટાઇમટેબલ' બાંધી 'છેલ્લી ઘડી' જીવનનું સાર્થક્ય કરવા માટે આંકી રાખી છે, ત્યાં પણ ઉત્તરા-

વસ્થા વૃથા જલ્પમાં, નિર્બળતાના નીસાસામાં, અને કિંકર્તવ્યતાની મૂઢતામાં પસાર થાય એ જેવું આશ્ચર્યકારક તેવું જ ખેદકારક છે. ધ્યાનમાં રાખો કે ધર્મ એ ઉત્તરાવસ્થામાં નવો આરંભવાનો પુરુષાર્થ નથી. એનું સેવન પૂર્વાવસ્થામાં જ થવું જોઇએ. એ થયું હશે તો ઉત્તરાવસ્થા ખાલીખાલી અને કાર્યશૂન્ય નહિ લાગે—બલ્કે પૂર્વાવસ્થાના ત્રિવર્ગસેવનનો યોગ્ય પરિપાક એમાં થતો દેખાશે.

મોક્ષરૂપ મહાપુરુષાર્થ જે પ્રથમ ધર્મમાં અન્તર્ભૂત હતો તે જેમ જેમ દર્શનશાસ્ત્રોનો વિકાસ થતો ગયો અને ધર્મભાવના વધારે ઉચ્ચ અને સૂક્ષ્મ બનતી ગઈ તેમ તેમ તે ધર્મમાંથી બહાર નીકળવા લાગ્યો; પણ તે, જેમ કાચબો પોતાની ઢાલમાંથી ડોકું આગળ કાઢે છે તેમ—અર્થાત્ એ ધર્મ સાથે આન્તર અને જીવન્ત સંબન્ધથી જોડાએલો પુરુષાર્થ છે, ધર્મના અન્તરમાં રહી બહાર વિકસતો પુરુષાર્થ છે, ધર્મનો નિષેધક પુરુષાથ નથી; અને તેથી જ શ્રીકૃષ્ણ ભગવાન કહે છે કે-'**यं संन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पाण्डव**' અર્થાત્ યોગ અને સંન્યાસ યાને ધર્મ અને મોક્ષ તે એક જ છે. એમાં ફેર હોય તો તે એટલો જ છે કે એક તે બીજાની પરિપક્વાવસ્થા છે, અને તેથી શ્રીકૃષ્ણ અન્યત્ર જરા ફેરફાર કરીને કહે છે કે "**आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते । योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते**" અર્થાત્ યોગે ચઢતાં સુધી કર્મ (ધર્મ); અને ચઢી રહ્યા પછી શમ (સંન્યાસ=મોક્ષ). પણ બીજી અવસ્થાના ખરા અધિકારી થોડા હોય છે—અને તેથી જનસમાજના પુરુષાર્થની ગણનામાં ધર્મ અને મોક્ષને એકઠા કરી 'ત્રિવર્ગ' માં સર્વનો સમાવેશ કર્યો છે એ યોગ્ય છે.

[વસન્ત, માઘ સંવત્ ૧૯૬૭.]



૯

વ્યવહાર અને પરમાર્થ

ગયા અંકમાં—અમે ધર્મ અર્થ અને કામ એ ત્રિવર્ગ પુરુષાર્થમાં ધર્મનું સ્થાન ક્યાં છે એ બતાવ્યું. અન્ય બે પુરુષાર્થ કરતાં ધર્મની વિશિષ્ટતા એ છે કે ઉત્તરાવસ્થામાં જ્યારે એ બે પુરુષાર્થો ગૌણતાને યોગ્ય થાય છે ત્યારે ધર્મ આગળ પડી સવિશેષ આદરને પાત્ર બને છે. તેમાં ઉત્તરાવસ્થાનો ધર્મ તે પૂર્વાવસ્થાના ધર્મથી તદ્દન ભિન્ન નથી, પણ પૂર્વાવસ્થાનો ધર્મ જ ઉત્તરાવસ્થામાં પરિપાકદશાને પામે છે—અને મૃગશિરનો વા વાતાં જેમ કેરી મીઠી બને છે, તેમ પ્રભુના દ્વાર સમીપ આવતાં ધર્મ કોઇક અનેરી મીઠાશ ધારણ કરે છે. એ અવસ્થામાં અર્થ અને કામ સાથેનો એનો સંબન્ધ ક્ષીણ થઈ એ શુદ્ધ રૂપે પ્રકાશે છે, અને તે વખતે એ 'સંન્યાસ'ને નામે ઓળખાય છે; પણ આ સ્થિતિ સામાન્ય જનમાં દુર્લભ છે. તેથી એ સ્થિતિનો વિચાર હવે પછીથી કરવાનો રાખી, પૂર્વાવસ્થામાં ધર્મ જ્યારે અર્થ અને કામ સાથે જોડાએલો હોય છે તે વખતે એનું સ્વરૂપ શુદ્ધ કેવું હોય છે અને તે બીજા બે પુરુષાર્થ સાથે કેવી જાતનો સંબન્ધ ધરાવે છે એ વિશે આજ વિચાર કરીશું.

આરંભમાં જ **સર નારાયણ ચંદાવરકરે** એક ભાષણમાં ટાંકેલો પોતાનો અનુભવ અમને યાદ આવે છે. **સર નારાયણ** કહે છે કે "એક દિવસ રજાના દહાડામાં હું પૂના પાસેના એક ગામ બહાર ફરવા નીકળ્યો હતો. સૂર્યનો લાલ પ્રકાશ ખેતરો ઉપર પથરાએલો હતો અને સઘળું શાન્ત હતું. મારી આગળ એક બાઈ આસપાસ ખેતરોમાંથી છાણ લઈ પાસે મૂકેલી ટોપલીમાં ભરતી જતી હતી. એટલામાં મારી પાસે થઈને એક માણસ તથા બે જુવાન છોકરા નીકળ્યા. પેલા માણસે છોકરાઓને કહ્યું: 'આપણે દુનીઆમાં શું કરવું છે ? મહેનત કરવી, પેટ ભરવું અને ગુપચુપ બેસી રહેવું.' આ શબ્દો સાંભળીને હું બોલ્યોઃ 'ભાઈ! આ છોકરાઓને દુનીઆનો આવો હલકો ખ્યાલ કેમ આપો છો ? મહેનત કરવી અને પેટ ભરવું તે સિવાય શું બીજું કાંઈ જ કરવાનું નથી ?' એણે ઉત્તર દીધોઃ 'ભગવાનનું સ્મરણ કરવું એ તો ખરૂં જ તો.' પછી પેલી બાઈ મારી સાથે વાતમાં ભળી અને કહ્યું: 'ભાઈ, ઠીક કહો છોઃ નહિ તો પરમેશ્વર આપણને અન્ન કેમ આપે ?' મેં કહ્યું: 'પણ ભગવાનનું ફક્ત સ્મરણ કરીશું તેથી એ અન્ન કેમ આપશે ?' પેલી બાઈએ તુરત જવાબ વાળ્યોઃ

'ભગવાનનું સ્મરણ કરશો તો તમે ચોરી નહિ કરો, જુઠું નહિ બોલો અને આળસુ પડી નહિ રહો'."

ઉપરનો ઉત્તર સાંભળી સર નારાયણનું હૃદય સ્વદેશાભિમાનથી હરખાયું. કોનું ન હરખાય? છેલ્લા સેન્સસમાં કદાચ આ સઘળાં સાદાં ખેડુતજનો "અભણ" વર્ગમાં નોંધાયાં હશે! પણ ભણેલાઓને પૂછો કે વ્યવહાર અને પરમાર્થનો સંબન્ધ આ કરતાં વધારે યથાર્થ અને સચોટ રીતે તમે દર્શાવી શકશો? કહે છે કે પ્રભુનાં દફતરમાં તો "આપણા આગળના તે પાછળ, અને પાછળના તે આગળ" એમ હોય છે. તે બરાબર છેઃ "अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम्" (ઉપનિષદ્). શબરી ક્યાં નૈવેદ્યનો વિધિ ભણવા ગઈ હતી? એ બિચારીએ પ્રભુને બોર ધરાવ્યાં ત્યારે પાસે બેઠેલા કોઇ કે પૂછ્યું કે ખાટાં તો નથી? ત્યારે એણે ઉત્તર આપ્યો કે "એકે એક કરડી ચાખીને લાવી છું."! પ્રભુએ એ બોર સ્વીકાર્યાં. માટે અમે તો સ્પષ્ટ કબુલ કરીશું કે પ્રભુનાં રહસ્યો જેવાં આ સાદાં–ભોળાં–અજ્ઞાન ભાસતા મનુષ્યોને સમજાયાં હોય છે, તેવાં આપણી મૂર્ખ વિદ્વત્તાને સ્વપ્નામાં પણ ભાસ્યાં હોતાં નથી. તેથી આજ તો આ બાઈના ઉત્તરનેજ સૂત્રસ્થાને રાખી એના વિવરણરૂપે બે શબ્દો કહીશું.

વ્યવહાર સાથે પરમાર્થ શી રીતે જોડવો, ચોતરફ ચાલતા દુનીઆદારીના પ્રચંડ વિગ્રહની વચમાં ઉભા રહી પ્રભુભક્તિ શી રીતે કરવી,–એ પ્રશ્ન હમેશાં વિકટ ગણાયો છે. પણ વર્તમાન સમયમાં તો એ ઘણાને તદ્દન અસમાધેય જ લાગે છે, કેટલાક મનુષ્યોમાં ધનની તૃષ્ણાનો વાયુ પુષ્કળ બ્હેકી રહ્યો હોય છે તેમને માટે તો કદાચ એમ કહી શકાય કે તેઓ પ્રભુનું સ્મરણ કરતા નથી એ એમની ભૂલ છે. પણ જે મનુષ્યોને સામાન્ય ગુજરાન માટે ઘર અને બજારનાં વૈતરાં કરવાં પડે છે તેમની પાસે પ્રભુભક્તિની શી આશા રાખી શકાય? બેશક, જો પ્રભુ જ નિત્ય અને સાચો ઠરે અને આ દુનીઆ ક્ષણભંગુર અને મિથ્યા ઠરે તો પ્રભુભક્તિ સ્હામે કોઈપણ સ્વાર્થને ટકવાનો હક નથી. પણ આ દુનીઆ જેવી સત્ય અને અનિવાર્ય લાગે છે તેવો પ્રભુ જ્યાં સુધી નથી લાગતો ત્યાં સુધી તો આ દુનીઆના વ્યવહારને જ પ્રાધાન્ય આપવું જોઇએ. આમ પૂર્વપક્ષ થાય છે. આથી વર્તમાન સમયમાં ધર્મ પ્રત્યે સામાન્ય જનોમાં અનેક તરેહના ભાવો જોવામાં આવે છે. કેટલાક તો ધર્મને—ડાહ્યાની સભામાં ગાંડો આવ્યો હોય એમ પોતાના ડાહ્યાડમરા દુનીઆદારીના વિચારોની મોગ-

લાઇ સભામાંથી હશીને હાંકી કાઢે છે! કેટલાક એ બિચારાને સભાને છેડે એક ખૂણે બેસાડી મૂકે છે. અને એ ડાહ્યાઓની સભામાં એને જરાએ બોલવાનો હક તો શેનો જ હોય? કેટલાક મનુષ્યહૃદયના ભાવોમાં એની ઉત્કૃષ્ટતા સ્વીકારે છે; પણ એ તો જાણે વારતહેવારે ઘડી બે ઘડી પહેરવાનાં કપડાં હોય એમ સમજીને! વળી કેટલાક એને આ કરતાં વધારે આવશ્યક માને છે. પણ તેઓ એના ઉપર દર અઠવાડીએ મળ ધોવાની 'કૅથાટિક પિલ,' કરતાં કે તાવ રોકવાના 'ક્વિનીન' કરતાં વધારે પ્રેમની દૃષ્ટિએ જોતા નથી.

ખરી વાત એ છે કે ધર્મનો અન્યપુરુષાર્થ સાથે કેવી જાતનો સંબન્ધ છે એ ન સમજવાથી જ ધર્મની આ સર્વ વિડમ્બના થાય છે. સિપાઇના પહેરા બદલાય છે તેમ ધર્મ અર્થ અને કામના પહેરા નથી કે અર્થ અને કામના સમય ઉપરાંત ધર્મનો સમય જોઇએ. અર્થ અને કામનો સમય તે જ ધર્મનો: માત્ર ધર્મના અન્તઃપ્રવેશથી અર્થ અને કામ સપ્રયોજન અને પવિત્ર બને છે એટલું જ: અન્તઃ પ્રવેશ, બાહ્ય સહચાર નહિ. અન્ય પુરુષાર્થ સાથે ધર્મનો બાહ્ય સહચાર એ નિરર્થક દંભ છે. આનું એક દૃષ્ટાન્ત સાંભળેલું અમને યાદ આવે છે. એક સારા દેશી રાજ્યના એડમિનિસ્ટ્રેટર પોતાના રાજ્યકાર્યમાં એવા ગૂંથાએલા રહેતા કે રાત્રે સૂતી વખતે પાસે મીણબત્તી અને દીવાસળીની પેટી રખાવે અને રાતમાં જ્યારે એકાએક વિચાર સૂઝી આવે (તે રાજ્યપ્રકરણી જ) ત્યારે ઝટ દીવો કરી એ વિચાર લખી કાઢે. એમને સન્ધ્યા–પૂજાનો તો વખત ક્યાંથી જ મળે? તેથી તેઓ ન્હાવાને કુંડીમાં પાણી કઢાવે ત્યારથી સંધ્યા ભણવા માંડે, તે ન્હાઇને પાટલા ઉપર જમવા બેસે ત્યાં સુધીમાં પૂરી થાય—જેથી પોતાના જીવનની એક ક્ષણ પણ સરકારી નોકરીમાંથી ઓછી ન કરવી પડે અને પ્રભુભક્તિ થઈ ગણાય! આ ધર્મનો વ્યવહારમાં કરવો જોઇતો જે અન્તઃપ્રવેશ તે નથી. એ તો માત્ર બાહ્ય સહચાર છે. બલ્કે તે પણ છે કે કેમ એ શંકા પડતું છે. ઔરંગજેબ ચાલતે યુદ્ધે પણ હાથી ઉપરથી ઊતરી વખતસર પ્રભુની બંદગી કરવી ચૂકતો નહિ. એ ખરા હૃદયથી તે કરવા માટે એને આપણે દંભ તો નહિ કહીએ, તથાપિ એ ધર્મનું ખરૂં સ્વરૂપ—જે અર્થ અને કામને અર્થાત્ વ્યવહારને પવિત્ર બનાવવાનું તે—એ સમજ્યો નહોતો અને તેથી એના વ્યવહારધર્મથી વિખૂટો પડી અપવિત્ર બલ્કે પાપી બન્યો હતો. ધર્મનો વ્યવહારમાં એટલે કે અર્થ અને કામમાં અન્તઃપ્રવેશ થએલો કેમ જાણવો? એક દૃષ્ટાન્તથી

બતાવીશઃ એક મોચી બૂટ શીવવા બેસે છે; શીવતાં શીવતાં એને થયું કે બિચારા બચ્ચાને આ ચામડું તો ખૂંચશેઃ તુરત કાપેલું ચામડું એણે ફેંકી દીધું, અને બીજું કૂંણું ચામડું લઈ ફરીથી શીવવા બેઠો—એ માણસે પ્રભુને ઓળખ્યો. પ્રભુની ઓળખ જેવી નિત્ય વ્યવહારમાં થાય છે તેવી સમાધિમાં પણ થતી નથી. અર્થ અને કામથી દૂર રહ્યે ધર્મ આવડતો નથી. ધર્મની શિક્ષાશાળા તે આ વ્યવહારનુ જગત્ છે. પાણીમાં પડયા વિના માત્ર હાથ હલાવવાની વાત જાણવાથી તરતાં આવડતું નથી; વહાણે ચઢયા વિના વહાણ હંકારતાં આવડતું નથી; યુદ્ધનું શાસ્ત્ર પણ ગમે તેટલું શીખો પણ રણભૂમિ ઉપર હિંમત શાન્તિ સમયસૂચકતા વગેરે ગુણો તમે કેટલા રાખી શકો છો તે ઉપર જ તમારા જયપરાજયનો આધાર છે. આ જ પ્રમાણે ધર્મનું પણ છે. ધર્મની ચાર વાતો અરણ્યની ગુફામાં બેશીને કરવાથી ધર્મ આવડતો નથી. અરણ્યની ગુફા એ પ્રાચીન રૂઢિનો દાખલો લીધો, પણ વર્તમાન સમયની ગુફાઓ થોડી નથીઃ યુનિર્વાસટી, પુસ્તકશાળા, પ્રાર્થનામંદિર વગેરે આ જાતની ગુફાઓ જ છે. એમાં પ્રાપ્ત કરેલું જ્ઞાન જ્યાં સુધી વ્યવહારની કસોટીએ ચઢતુ નથી ત્યાં સુધી એ સિદ્ધ અને સંસ્કારી બનતું નથી. અમારા વખતના એક શિક્ષક માટે એવી વાત ચાલતી કે એમને ઘોડા ઉપર બેસતાં આવડતું નહોતું, પણ એ ગુરુત્વમધ્યબિન્દુનો સિદ્ધાન્ત જાણતા હતા અને તેથી ગુરુત્વમધ્યબિન્દુની રેખા ઘોડામાં રાખવી એ કરતાં મનુષ્યે ઘોડે બેસવામાં કાંઇ વિશેષ કરવાનુ નથી એમ તેઓ સમજતા હતા. આવી સમજથી તેઓ ઘોડે બેઠા, પણ ઘોડાએ એમની સમજને માન ન આપ્યું! આપણો વ્યવહાર એ પણ આવો જ ઘોડો છેઃ એણે સમતાનો સિદ્ધાન્ત જાણનાર અસંખ્ય ઘોડેસ્વારોને પાડયા છે, અને આપણને પ્રતિદિન કેટલી બધી વાર પાડે છે એનો સાક્ષી આપણો આત્મા જ છે. પણ ઘોડે બેસી જાણે તે ઘોડેસ્વારને સમતાનો સિદ્ધાન્ત જાણવાનું શુ પ્રયોજન છે?—એમ તમે પૂછશો. આનો ઉત્તર કે દુનિઆમાં હમેશાં ઘોડે જ બેસવાનું હોતું નથી. કોઇક વાર ઊંટે પણ બેસવાનું આવે. તે વખત એ ઊંચું અને કઢંગું પ્રાણી જોઈ તમારૂ કાળજું ન ધડકે તે માટે એટલું જાણવાની જરૂર છે કે જ્યાં બેસીશું ત્યાં જો સમતાથી બેસીશુ તો પડવાનો ભય નથી.

માટે જ પેલી બાઈએ કહ્યુ છે કે 'જેણે ભગવાનને ઓળખ્યો છે તેનામાં જૂઠ ચોરી આળસ એ કદી પણ નહિ આવે.' જેણે ભગવાનને નથી ઓળખ્યો તેમની શાહુકારી તો જ્યાં સુધી જેઈલ છે ત્યાં સુધી જ;

એનો ઉદ્યોગ પણ જ્યાં સુધી પારકે પૈસે રબર ટાયરની ગાડીઓ દોડાવવાની નથી મળી ત્યાં સુધી જ. માટે ચોરી આળસ વગેરે અટકાવવાનો ખરો ઉપાય જે સર્વ દેશમાં સર્વ કાળમાં મનુષ્યની સર્વ અવસ્થાઓમાં કામ લાગે છે તે એ જ છે કે **પ્રભુની ઓળખ કરવી.** અને પ્રભુની જેને ખરી ઓળખ થઈ હશે તે સારી રીતે જાણશે જ કે પ્રભુ મારી અને આ દુનીઆની બહાર નથી, આખા વિશ્વનો એ જ અન્તર્યામી છે, અને તેથી એનું સ્મરણ અર્થાત્ ધર્મ એ પણ દુનીઆના સઘળા વ્યવહારનો—અર્થનો અને કામનો—અન્તર્યામી થવો ઘટે છે; એટલે કે અર્થ અને કામનો એ દાસ નથી, પણ અર્થ અને કામ ઉપર અમલ ભોગવી અર્થ અને કામને પોતાના કાર્યમાં પ્રેરે છે. ધર્મનું આ જીવન્ત અન્તર્યામિત્વ જેના જાણવામાં નથી તેઓ ધર્મને પોતાની દુનીઆદારીના વૈભવનુ સાધન બનાવવા ઇચ્છે છે ! જે ધર્મ પૈસો આપે, સર્વ પ્રકારનું સુખ આપે એ જ ધર્મ ખરો ! એક જણે જરા ચ્હીડાઇને કહ્યું છે તેમ "Men do not *worship* God; they *use* Him." જૂના વખતમાં અમારી જ્ઞાતિના એક અમલદાર વિષે કહેવાય છે કે (આશા છે કે એ વાત કલ્પિત હશે) તેઓ નિત્ય દેવનું પૂજન કરતા, અને પૂજન કરતી વખતે બોલતા નહિ, માત્ર સંજ્ઞાથી જ વાત કરતા હતા તેવામાં કારકૂને આવીને પૂછ્યું કે અમુક ગુન્હેગારને શી શિક્ષા કરવી ? પેલા અમલદારે લાલજીને પોતાના જનોઇથી વીટીને ટાંગ્યા, અને આચમની વતી ફટકા મારી બતાવ્યા ! અરે દુષ્ટ ! તને ખબર નથી કે જે પ્રેમાળ માતાનાં દામણાંથી પણ પૂરેપૂરો બંધાયો નથી તે તારા સૂતરના તાંતણાથી બંધાવાનો હતો ? માત્ર તું તારી ભાવનાને જ બાંધે છે ! અને એને પણ તું પવિત્ર પદવીથી ભ્રષ્ટ કરી તારા દુનીઆદારીના વ્યવહારનું સાધન બનાવે છે ! તારા કરતાં તો જેઓએ પ્રભુને જગત્ની બહાર બેસાડી મૂકયો છે અને જગત્માં એને અવતરતો અને મૂર્તિમન્ત થતો જોતા નથી તેઓ જ સારા. ધર્મને અર્થ અને કામનો દાસ બનાવવો તે કરતાં તો ધર્મનું નામ છોડી દઈ અર્થ અને કામની સેવા કર્યા કરવી એ જ સારૂં.

આપણા કેળવાએલા સ્વદેશબન્ધુઓની, બલ્કે આજ કાલ પૃથ્વી ઉપર ઘણે ભાગે,આ બીજી સ્થિતિજ જોવામાં આવે છે.પણ પૃથ્વીના બીજા ભાગમાં એટલું સારૂં છે કે ધર્મશિક્ષણ એ દેશના પ્રાથમિક મધ્યમ તેમ જ ઉચ્ચ સામાન્ય શિક્ષણનો ભાગ હોઈ એની સર્વથા ઉપેક્ષા થઈ શકતી નથી. પણ આપણે ત્યાં તો કેળવાએલો વર્ગ ધર્મજ્ઞાનથી તદ્દન વિરહિત રહે છે અને

તેથી સામાન્ય અશિક્ષિત વર્ગના ધર્મથી જ દેશની ધાર્મિક ભાવના સચવાઈ રહે છે. આ સ્થિતિમાં ફેરફાર થવાની બહુ જરૂર છે. ધર્મમાં જીવ હશે તો જ અર્થ અને કામમાં જીવ આવશે–કુવામાં પાણી નહિ હોય તો હવાડો કેટલો વખત ભર્યો રહેવાનો હતો ? આપણો કુવો પાતાળ કુવો છે—એમાં પાણી કદી પણ ખૂટવાનું નથી; પણ યોગ્ય સંભાળ નહિ લો એ નહિ ચાલે. કુવો માટી કચરાથી પૂરાઈ ગયો હોય તો તે ગળાવો. એમાં કહોવડામણ દેખાતું હોય તો તે કઢાવી નાંખી સ્વચ્છ કરો. બહોળાં અને સ્વચ્છ પાણીથી તમારાં અર્થ અને કામનાં ખેતરો યોગ્ય સમયે અને યોગ્ય માપમાં પાશો તો એનો પાક સારો ઉતરશે. જમીન ચૂસે, વાવેતરનાં મૂળ ચૂસે, તે કરતાં અધિક પાણી ઢોળીને જમીન બગાડશો નહિ, વાવેતરને કહોવડાવશો નહિ. પણ પાણી વિના ખેતરો સૂકાવા દેશો પણ નહિ.

[વસન્ત, ફાલ્ગુન વિ. સંવત્ ૧૯૬૭.]

૧૦

અધિકાર અને અભેદ

આપણાં શાસ્ત્રોમાં, અમુક સ્થાન, ક્રિયા, વર્તન, જ્ઞાન આદિ માટે યોગ્યતા એ ' અધિકાર ' કહેવાય છે. ' અધિકાર '—શબ્દના આ અર્થમાં ' અધિકારભેદ '—અર્થાત્ જુદા જુદા મનુષ્યોને એમની યોગ્યતાનુસાર જુદો જુદો 'અધિકાર,' અને એને અનુકૂલ વ્યવસ્થા—એ આપણા ધર્મનું પાશ્ચાત્ય ધર્મોથી એને ખાસ જુદું પાડનારૂં એક લક્ષણ છે. યુરોપમાં સોળમા સૈકા સુધી અધિકારભેદનો કાંઇક સ્વીકાર હતો, પણ ત્યાં એ વિચાર જોઇએ તેટલી પરિપકવતાએ પહોચ્યો ન હતો, અને એમાં જે કાંઈ થોડું ઘણુ સત્ત્વ હતું, એ અધમાવસ્થા ભોગવી, ' રેફર્મેશન ' અને ' ફ્રેન્ચ રેવોલ્યુશન 'ના સમયમાં "તર્ક," "બુદ્ધિ," "પુરાવો," "હક્ક" "સ્વાતન્ત્ર્ય," " સમાનતા " આદિ અર્વાચીન વિચારોના પ્રચંડ વેગને પ્રભાવે નષ્ટ થઈ ગયું. ઓગણીસમી સદીમાં આખરે ફરી એ જ અધિકારભેદનો સિદ્ધાન્ત ડાર્વિનના 'ઇવોલ્યુશન' વાદે સ્થાપ્યો છે; પણ 'ઇવોલ્યૂશન' વાદ 'સાયન્સ્'–વાદ હોવાથી, આ સિદ્ધાન્ત આપણે ત્યાં જેમ બ્રહ્મવિદ્યા સાથે જોડાયો છે તેમ ન જોડાતાં, એ 'સાયન્સ્' સાથે જોડાયો છે. પરિણામ એ થયું છે કે જ્યારે ' સાયન્સ્ ' વાદીઓ, અને ' સાયન્સ્ 'ને આધારે રાજકીય અને સામાજિક સિદ્ધાન્તો ઘડનારા વિદ્વાનો, પ્રકૃતિના ઉચ્ચાવચ પ્રભેદ [ઉચ્ચ નીચ વિવિધ ભેદ] તરફ અને તજ્જન્ય અધિકારભેદ તરફ આપણુ લક્ષ ખેંચે છે, ત્યારે ધાર્મિક ક્રિશ્ચયન પાદરીઓ મનુષ્યને પ્રકૃતિથી ભિન્ન માની 'મનુષ્યમાત્રની સમાનતા'નો સિદ્ધાન્ત ઉપદેશે છે. આજકાલ આ સમાનતાનો સિદ્ધાન્ત રાજકીય અને સામાજિક વિષયોમાં થોડો જ ગ્રાહ્ય થાય છે, અને હવે એ ફક્ત ધર્મના જ વિષયમાં પૂરાઈ રહેલો દેખાય છે. છતાં, આ બંને સિદ્ધાન્તોમાં–અસમાનતા અને સમાનતાના સિદ્ધાન્તોમાં–કેટલું કેટલુ સત્ય છે, એ તપાસવા જેવું છે. વિશેષ કરી, (૧) આ બંનેની ખામીઓ બતાવી, આ બંનેનો અવિરોધ વેદાન્તમાં કેવી રીતે કરવામાં આવે છે, વાસ્તવિક 'અભેદ' સાથે 'અધિકાર' ભેદને કેવી રીતે ઘટાવવામાં આવે છે, અને (૨) વેદાન્તમાં બ્રહ્મસાક્ષાત્કારનો ' અધિકારી ' કોણ ગણાય છે એ જોઇશું.

(૧)

(૧) એક પક્ષ અસમાનતા–પ્રતિપાદક ' સાયન્સ્ '–વાદનો છે. 'સાયન્સ્' વાદીઓ સર્વત્ર ભેદ જ જૂએ છે, અને અભેદ જૂએ છે તો તે

એટલો જ કે સર્વ વસ્તુ પ્રકૃતિમાંથી નીકળેલી છે, અને પ્રકૃતિરૂપ જ છે. પરન્તુ ખરૂં જોતાં, આ 'સાયન્સ્' વાદમાં તે તે ભેદ એક એકથી પૃથક્ –અસંબદ્ધ–જ રહે છે, અને એ સર્વને એક ઉચ્ચાવચ આરોહ–અવરોહના ક્રમ (gradation scale) માં ગોઠવવા માટે કાંઇ પણ તત્ત્વ, કાંઇ પણ ધોરણ રહેતું નથી. ચોર દ્રવ્ય ચોરી જાય છે, અને દાતા દાન આપે છે, ત્યાં બંનેમાં પ્રકૃતિરૂપે જોતાં દ્રવ્યની ગતિ માત્ર જ થાય છે–એક સારૂં અને એક ખોટું એમ દર્શાવનાર ધોરણ પ્રકૃતિમાંથી જ મળી આવતું નથી. એકથી જનમંડલને સુખ થાય છે, અને બીજાથી દુઃખ થાય છે એમ કહીને પણ ખુલાસો કરી શકાતો નથી; કારણ કે, પ્રકૃતિમાં તો સુખ દુઃખ બંને અમુક તરેહના ભાવો જ છે; એકની ઇષ્ટતા અને બીજાની અનિષ્ટતા એ પ્રકૃતિથી પર ચેતન–આત્મારૂપી તત્ત્વને લઇને જ સિદ્ધ થાય છે. વળી સર્વ પ્રકૃતિરૂપ છે તો મનુષ્ય ઊંચું શા માટે અને માછલું નીચું શા માટે, પરોપકારી પુરુષ ઊંચો શા માટે અને ચોર નીચો શા માટે—એ વાતનો ખુલાસો થઇ શકતો નથી. જેમ સાદાઈ (simplicity), એકતા (homogeneity) તેમ નિકૃષ્ટતા; અને જેમ ગૂંથણી (complexity), અનેકતા (heterogeneity) તેમ ઉત્કૃષ્ટતા;–માછલાના શરીર મગજ અને જીવન કરતાં મનુષ્યનું શરીર મગજ અને જીવન, અને મનુષ્યોમાં પણ જંગલી મનુષ્ય કરતાં સુધરેલા મનુષ્યનું શરીર મગજ અને જીવન વધારે અનેકતા અને ગૂંથણીનું ભરેલું હોય છે અને તેથી માછલા કરતાં મનુષ્ય ઊંચો અને જંગલી મનુષ્ય કરતાં સુધરેલો મનુષ્ય ઊંચો છે, એમ તેઓ તરફથી ઉપરના પ્રશ્નના જવાબમાં કહેવામાં આવે છે. પણ આ ઉત્કૃષ્ટ–નિકૃષ્ટ (hige and low)પણાનું ધોરણ ક્યાંથી આવ્યું, એ શી રીતે ફલિત થયું એ તેઓ બિલકુલ બતાવી શકતા નથી. વસ્તુતઃ આ 'અનેકતા'માં, આ 'ગૂંથણી'માં, સ્વતઃ કાંઈ પણ ઉત્કૃષ્ટતા સમાએલી નથી, પણ એની સાથે ઉત્કૃષ્ટતાનું તત્ત્વ અન્ય સ્થાનમાંથી ઉતરી આવી જોડાએલુ છે. અને તેથી જ એ ઉત્કૃષ્ટતાનું ચિહ્ન લેખાય છે પ્રકૃતિમાં જે ઉત્કૃષ્ટ–નિકૃષ્ટના ભેદ છે એનો ખુલાસો પ્રકૃતિથી કેમ થઈ શકે? પ્રકૃતિની પારના જ (Super–natural) કોઈક તત્ત્વમાંથી એ પ્રકૃતિમાં આવેલા હોવા જોઇએ–અર્થાત્ આ ઉત્કૃષ્ટતા તે પ્રકૃતિ થકી સિદ્ધ નથી, પણ પ્રકૃતિની **પારના તત્ત્વ**માંથી ઉતરી આવી પ્રકૃતિમાં સિદ્ધ છે–પ્રકૃતિથી પર એવા બ્રહ્મરૂપી ચેતનની પ્રકૃતિમાં પડતી છાયા છે. જે જેટલું એ બ્રહ્મને જાણી બ્રહ્મભાવને પામેલું, બ્રહ્મભાવને અનુકૂલ થએલું તે તેટલુ ઉત્કૃષ્ટ; જે એનાથી

વિદૂર રહી અબ્રહ્મભાવને પામેલું, બ્રહ્મભાવને પ્રતિકૂલ થએલું તે તેટલું નિકૃષ્ટ. આ રીતે, વેદાન્તમાં સારા-ખોટાનું, ઉત્કૃષ્ટ-નિકૃષ્ટનું ધોરણ રચાએલું છે—જેના મૂલમાં, બ્રહ્મ એક છતાં પ્રકૃતિની અનેકતા પ્રત્યક્ષ થાય છે,

"अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम्"

भ० गी०

એ તત્ત્વજ્ઞાનનો સિદ્ધાન્ત રહેલો છે.

(૨) 'સાયન્સ્'-વાદથી તદ્દન ઉલટો ક્રિશ્ચયન ધર્મગ્રન્થકારોનો સિદ્ધાન્ત છે. તેઓ મનુષ્યને પ્રકૃતિની જુદો પાડી, પ્રકૃતિના ભેદથી અત્યન્ત વિમુક્ત માની, "સર્વ મનુષ્ય સમાન છે" એમ બતાવે છે. આ સિદ્ધાન્તમાં જે ઉદારતા નજરે પડે છે એને લીધે એ ચિત્તાકર્ષક થાય એ સ્વાભાવિક છે. પણ વિચારદૃષ્ટિએ જોતાં એ સ્હામે પ્રશ્ન થાય છે કે ત્યારે સર્વ મનુષ્ય સમાન કેમ નથી દેખાતાં ? આના ઉત્તરમાં તેઓ તરફથી જવાબ મળશે કે જેમ તમારા બ્રહ્મવાદમાં બ્રહ્મ સર્વત્ર સમાન રીતે હોવા છતાં સર્વની સમાનતા નજરે પડતી નથી, તેમ અમારા સિદ્ધાન્તમાં સર્વ મનુષ્ય સમાન છે છતાં એ સમાન નથી દેખાતાં. પણ આ ઉત્તરની સમીક્ષા કરતાં જણાશે કે એમાં આપણો માયાવાદ અને આપણો અદ્વૈતવાદ બંને ગર્ભિત રહેલા છે. મનુષ્ય માત્ર વસ્તુતઃ સમાન છે, છતાં પ્રકૃતિની ભૂમિકા ઉપર સમાન **દેખાતાં નથી** એટલે શું ? માયાવાદ. વસ્તુસ્થિતિ છે એક પ્રકારની, અને **દેખાય** છે બીજા પ્રકારની એનું નામ જ "માયા." બીજું—મનુષ્ય માત્ર **સમાન** છે એ સિદ્ધાન્તને વધારે સયુક્તિક (logical) કરી જોતાં જણાશે કે એમાંથી ખરૂં જોતાં અદ્વૈતવાદ જ નીકળી આવે છે. તે આ રીતેઃ—પ્રકૃતિની ભૂમિકા ઉપર સમાનતા નથી એ તો ઉઘાડું જ છે, તેમ એની પાર પણ સમાનતા સંભવતી નથી, કારણ કે સમાનતામાં અનેકતા રહેલી છે અને અનેકતા પ્રકૃતિને લઇને જ સંભવે છે, મનુષ્ય માત્ર તે તે વ્યક્તિરૂપે સમાન નથી, કિન્તુ એકએકથી ભિન્ન એકએકથી ચઢતાં ઉતરતાં છે; માત્ર સર્વમાં અનુસ્યૂત જે ચૈતન્ય તે રૂપે સર્વ એક છે. અર્થાત્, વ્યક્તિની સમાનતાનો સિદ્ધાન્ત તો આપણા સાદા અવલોકન (observation)થી તેમ જ 'સાયન્સ'ની શોધોથી અસિદ્ધ છે; સમાનતાને કોઈ પણ સ્થળે અવકાશ દેખાતો હોય તો તે વ્યક્તિઓમાં નથી પણ વ્યક્તિઓની પેલી પાર છે. પણ વ્યક્તિઓની પેલી પાર ગયા ત્યાં એક બે ત્રણ એમ ગણવાની

સંખ્યા જ ક્યાં રહી કે સમાનતા બની શકે? જ્યાં વ્યક્તિઓ જ નથી, ત્યાં સમાનતા કોની કોની સાથે? માટે ખરો સિદ્ધાન્ત સર્વની સમાનતા (Equality) નો નથી, પણ સર્વની એકતા (Unity) નો છે. અનેકતા જે પ્રકૃતિની ભૂમિકા ઉપર નજરે આવે છે તેની પાર એકતાનું તત્ત્વ (Principle of Unity) રહેલું છે, જે પ્રકૃતિની અનેકતાનું નિયામક, અને એ અનેકતામાં પોતાનું સ્વરૂપ પ્રકટાવનારૂં છે. વળી, આ અદ્વૈતના સિદ્ધાન્તને તત્ત્વજ્ઞાન ઉપરાંત બીજાં શાસ્ત્રોથી પણ પુષ્ટિ મળે છે. જનતાનાં શાસ્ત્રો (Sociology અને Politics) ના અભ્યાસકોને સુવિદિત છે કે જનતા (Society) એ જનરૂપી પરમાણુઓનો સમુદાય (aggregate of individuals) નથી, પણ જનતા એ જ પ્રથમસિદ્ધ પદાર્થ છે, અને જનો–વ્યક્તિઓ (Individuals)–એ જનતાના અવયવો (fractions, manifestations) છેઃ* આપણી વેદાન્તની પરિભાષામાં બોલીએ તો, સમષ્ટિ એ વ્યષ્ટિઓનો સમુદાય નથી, પણ વ્યષ્ટિઓ એ સમષ્ટિનાં અંગ છે.

ઉપરના વિવેચને ત્રણ વાત બતાવી આપીઃ—

સારા ખોટાનું ધોરણ—અભેદ તત્ત્વઃ (૧) પ્રકૃતિથી પર.

(૧) એક તો એ કે કેવળ પ્રકૃતિ (Nature)માંથી એક સારા ખોટાનું ધોરણ હાથ લાગતું નથી. વિશ્વમાં કોઈ પણ બે વ્યક્તિ સર્વથા સમાન નથી; જે થોડું ઘણું સામ્ય દેખાય છે તે પ્રકૃતિની પાર રહેલા અભેદનો ધ્વનિ છે, પ્રકૃતિના ભેદની વચ્ચે ચકચકિત પ્રકાશતા અને પ્રકૃતિની પારના એવા અભેદ તત્ત્વનું તેજ છે.

(૨) પ્રકૃતિની અન્તર્.

(૨) બીજી વાત એ સિદ્ધ થઈ કે આ પર તત્ત્વ માત્ર પેલી પાર પડી રહેનારૂં ન હોવું જોઇએઃ આ પર તત્ત્વ પ્રકૃતિની અનેકતાને એકરૂપે દર્શાવનારૂં–એકરસ કરનારૂં–હોવું જોઇએ; નહિ તો પ્રકૃતિની અનેકતા–વિષમતા એક પાસ રહી જાય, અને બીજી પાસ એ સાથે અસંબદ્ધ એવી એકતા પડી રહે. અર્થાત્, એ એકતાના તત્ત્વને કેવળ અળગું માનવું એ જે અર્થે એકતાનો સ્વીકાર છે એ અર્થ સિદ્ધ કરવાને બદલે એ અર્થનું જ વિઘાતક નીવડે છે.

* પણ તે કકડાના અર્થમાં નહિ, અને તેથી જ ' અંશાશિભાવ ' ના સિદ્ધાન્તનો ત્યાગ, અને માયાના સિદ્ધાન્તનો સ્વીકાર.

(૩) શર્વાત્મક એક અખંડ ચૈતન્ય રૂપ.

(૩) આ સાથે ત્રીજી વાત એ સમજવામાં આવી કે વ્યક્તિ વ્યક્તિની સમાનતાનો સિદ્ધાન્ત ભૂલ ભરેલો છે. વ્યક્તિ વ્યક્તિની, પ્રકૃતિની ભૂમિકા ઉપર, અસમાનતા સ્પષ્ટ છે; અને ચૈતન્ય રૂપે તો સર્વ એક જ છે, ત્યાં સમાનતા કોની સાથે? વ્યક્તિઓ મૂળમાં જ અનેક હોય અર્થાત્ એમનો ભેદ મૂલસ્પર્શી (radical) અન્ત્ય (ultimate) અને તાત્ત્વિક (essential) હોય તો એ સર્વનો એક ભૂમિકા ઉપર સંબન્ધ જ ન થઈ શકે. એક ભૂમિકા ઉપર સંબન્ધ થવો એનો અર્થ જ એ છે કે એ સર્વમાં પરોવાએલું એક **અભેદમય તત્ત્વ** છે.

(૨)

આ અભેદમય તત્ત્વ પ્રત્યેક વ્યક્તિ પોતપોતાની રીતે થોડું ઘણું અનુભવે જાય છે, પણ એ અનુભવ માટે સર્વસામાન્ય એવો કેટલોક અધિકાર આપણા વેદાન્ત શાસ્ત્રકારોએ દર્શાવ્યો છે; જેની પ્રાપ્તિ, અભેદાનુભવ પૂર્ણ રીતે પામવા માટે અતિ આવશ્યક છે.

આ "અધિકાર"નો કોઇપણ પ્રકારના કર્મકાંડ ઉપર વા પોથાં ઉથામવા ઉપર વા દેશકાલ ઉપર આધાર નથી. એમાં જોઇએ. છે એટલું જ કે **બ્રહ્મની સર્વાત્મકતા સમજવાની સમગ્ર આત્માની યોગ્યતા થએલી હોવી જોઈએ** "સમગ્ર આત્માની" એમ કહેવામાં તાત્પર્ય એ છે કે જેમ સમષ્ટિચૈતન્ય વ્યષ્ટિચૈતન્યનો સમૂહ નથી, પણ એક અખંડરૂપ છે, જેનાં વ્યષ્ટિચૈતન્યો માત્ર અંગો–પ્રતિબિંબો છે, તેમજ એ આત્મા પણ બુદ્ધયાદિક અનેક શક્તિઓનો–લાકડીઓના ભારા જેવો–સમુદાય નથી, પણ એક અખંડરૂપ છે, અને તે તે શક્તિઓ એનાં સ્વરૂપ માત્ર છે. આમ હોવાથી બ્રહ્મની સર્વાત્મકતા માત્ર બુદ્ધિથી વા હૃદયથી વા એકાદ ઇન્દ્રિય માત્રથી ગ્રહવાની નથી, ગ્રહી શકાતી જ નથી, પણ સમગ્ર–અખંડ–આત્મા જ એને યથોચિત ગ્રહી શકે છે. માટે બ્રહ્મ કોઈ પણ પ્રકારના માત્ર બુદ્ધિવિલાસોથી, કે હૃદયના અન્ધ ઉછાળાઓથી જ, કે આંખ મીંચીને કર્તવ્ય કર્યાં કરવાથી જ, કે ધાર્મિક–વૃત્તિથી એક દેવતાને સેવવાથી જ, પ્રાપ્ત થતું નથી. એની પ્રાપ્તિ માટે તો અખંડ આત્માએ અધિકાર પ્રાપ્ત કરવો જોઇએ; એમાં કોઈક વિલક્ષણ જ ચમત્કારવાળું જીવન આવવું જોઈએ; જેનું પૃથક્કરણ કરી સાધકના સૌકર્યાર્થે નીચે પ્રમાણે ચાર તત્ત્વો આચાર્યોએ બતાવ્યાં છેઃ–

(૧) નિત્યાનિત્ય વસ્તુવિવેક (Intellectual)

(૨) વૈરાગ્ય (Emotional)

(૩) શમદમાદિ સાધનસંપત્તિ (Moral)

(૪) મુમુક્ષુત્વ (Religious)

એક તો નિત્ય અને અનિત્ય વચ્ચે "વિવેક" કરતાં શીખવું જોઇએ. એ સાથે એ વિવેકને ઘટતો એવો "વૈરાગ્ય" જોડાવો જોઇએ; કારણ, જો અમુક વાત બુદ્ધિએ ગ્રહી, અને તદનુસાર હૃદય અનુવર્ત્યું નહિ, તો એ બુદ્ધિગ્રહ વૃથા છે. વળી એ સાથે "શમદમાદિ" થી, પૂર્વોક્ત વિવેક અને વૈરાગ્યને અનુસરતું આચરણ પણ થવું જોઈએ; કારણ જે બુદ્ધિએ નક્કી કર્યું અને જેને અનુસરતું હૃદય પણ થયું, પણ જે આચારમાં પ્રત્યક્ષ થયું નહિ એ શા કામનું? જે આન્તર સ્થિતિ બહાર ઉભરાઈ નહિ એ તો ક્ષણિક મનોરાજ્યની કલ્પના સમાન! વળી આ સર્વ સાથે "મુમુક્ષુત્વ"ની પણ આવશ્યકતા છે; કારણ, જ્યાં સુધી એ સર્વ આ સંસારને ત્યજી પરમાત્મામાં વિરામ પામવા—"મુક્ત" થવા—માટે નથી ત્યાં સુધી એ સર્વ નિરર્થક છે, અવળે માર્ગે છે. જેમકે, યુનિવર્સિટિની Metaphysics ની પરીક્ષામાં નિત્યાનિત્ય વસ્તુનો વિવેક કરનારાઓ ઘણા હોય છે; તેમ જ સંસારનાં દુઃખ ન સહન થતાં એ તરફ કંટાળો—વૈરાગ્ય—ખાનારા પણ બાયલા પુરુષો ઘણા હોય છે; તેમ જ 'અમે ઇન્દ્રિયોને વશ રાખીએ છીએ' એવા અભિમાનથી, વા, એમ વશ રાખવામાં એક પ્રકારનો જે સ્વતઃ આનન્દ આવે છે એ આનન્દ અર્થે, વા શાસ્ત્રે એમ કહેલું છે એમ સમજી વા એમ કરવામાં જ આત્માનું કલ્યાણ રહેલું છે એમ ધારી, ઘણા શમદમાદિક કરે છે—પણ જ્યાં સુધી વિવેકાદિક સર્વનું નિદાન અને સર્વની સાથે ભળી સર્વને વિલક્ષણ બનાવતું "મુમુક્ષુત્વ" નથી ત્યાં સુધી બધું નકામું છે.

વસન્ત, વિ. સં. ૧૯૫૮ જ્યેષ્ઠ.



૧૧

અષ્ટાદશશ્લોકી ગીતા

રા. રા. મથુરભાઈ દુર્લભદાસ નામે એક ગૃહસ્થ અમને લખી જ-જણાવે છે કેઃ—

"શ્રીમદ્દભગવદ્ગીતાગત પરમરમણીય જ્ઞાન એ જ્ઞાનની પરાકાષ્ઠારૂપ છે એમ અનેક તરફથી સિદ્ધ કરવામાં આવ્યું છે. આર્યધર્મગ્રન્થોમાં ગીતા જેટલી મહત્તા બીજા કોઈ ગ્રન્થે પ્રાપ્ત કરી નથી, અનેક ભાષામાં તેનાં ભાષાન્તર થયાં છે. એક એક ભાષામાં પણ તેનાં અનેક ભાષાન્તર થયાં છે. આપની ગુજરાતી ભાષામાં તેનાં જે જે ભાષાન્તરો થયેલાં છે તેમાં મહૂંમ બ્રહ્મનિષ્ઠ અને સુદર્શનના આદ્યદ્રષ્ટા શ્રી મણિલાલ નભુભાઇ દ્વિવેદીને જેમને હું અને મારા જેવા અનેક યુવકો ગુરુરૂપ માને છે તેમને હાથે થએલું ભાષાન્તર સર્વોત્તમ અને મતાન્તરોના દુરાગ્રહથી મુક્ત ગણાય છે. ભવિષ્યદ્ધર્મપ્રવૃત્તિ સુઘટિત થવા સારુ એ મહાત્માએ નિરન્તર અને પ્રાણાર્પણથી મહાપ્રયાસ કર્યો છે. પ્રાણાન્ત પર્યન્ત તેમનું જીવનવૃત્ત જ ધર્મપ્રવૃત્તિમાં યોગ્ય વિવર્ત્ત કરવાનું હતું. ભગવાન્ શંકરાચાર્યના સિદ્ધાન્તો વર્તમાન પ્રજાને તેમણે જ સમજાવ્યા એમ કહેવાને મને તો લેશ પણ વાંધો લાગતો નથી. એ ધર્મધુરંધર બ્રહ્મનિષ્ઠ સાક્ષરે ધાર્યું હોત તો તેઓ એક નવો પંથ સ્થાપી શકત, અને આચાર્યમાં ગણાત. પણ પંથ અને સંપ્રદાયથી વાસ્તવિક લાભ નથી અને એથી કંઈ ધર્મજીવન ઉચ્ચ થઈ શકતું નથી એ તેમનો દૃઢ નિશ્ચય હતો. જૂના સંપ્રદાયાદિ ઉદ્દ્ભવવામાં તે તે સંપ્રદાયોના ઉદ્દ્ભવકાલે કાંઈ કારણો હતાં. તે તે કારણોની અનિવાર્ય સત્તાથી ઉદ્દ્ભવી આવ્યા, પણ હાલમાં તેવું કંઈ થવાની જરૂર નથી; દેશકાલમાં આજ ઘણો અન્તર થઈ ગયો છે; માટે અભેદ અને ઐક્ય પ્રવર્ત્તાવી જ્ઞાનવૃદ્ધિ કરવામાં જ પરમ શ્રેય છે એ તેમના અંતઃકરણનો અભિલાષ હતો—જેના પરિણામે ગત કાલમાં થએલા તેમના પ્રયત્નોનો વર્ત્તમાન પરિપાક સર્વ સુજ્ઞોને સુવિદિત છે.

મને કેટલાક જીર્ણ કાગળોમાંથી અષ્ટાદશશ્લોકી ગીતા જડી આવી. એ પ્રસિદ્ધ છે કે નહિ તે કાંઇ હું જાણતો નથી. એમાં કાંઈ નવીન નથી. ગીતાના પ્રત્યેક અધ્યાયનો એકેક શ્લોક લઈ અરાઢ અધ્યાયના અરાઢ શ્લોકની આ ગીતા બનેલી છે. આવી યોજના કોણે કરેલી છે તે જણાતું નથી. અને તે જાણવાનો આગ્રહ રાખવા સરખું કંઈ કારણ પણ નથી. અરાઢે શ્લોકની સમાપ્તિ થતાં એક વધારાનો શ્લોક એવી મતલબનો છે કે જે આ ગીતાનો

પાઠ ભક્તિભાવથી કરશે તેને શ્રીમદ્દ્ભગવદ્ગીતાના અષ્ટાદશે અધ્યાય પાઠ કર્યાનું ફલ અને જ્ઞાન બન્ને પ્રાપ્ત થશે. આ શ્લોકનું ગ્રથન સકારણ થએલું હોવું જોઇએ. એમ વિચારમાં જણાઈ આવ્યું કે સ્વાધ્યાય કરનારાને આ શ્લોકોનું તારણ અતિ ઉપયુક્ત છેઃ એટલા જ શ્લોકોનું સ્મરણ કરવાથી શ્રીકૃષ્ણભગવાનોક્ત ગીતાનો બધો સંદર્ભ દષ્ટિગોચર થઈ શકે એમ છે; ગીતાજીના પ્રત્યેક અધ્યાયમાં અનુક્રમે અર્જુનવિષાદયોગ, સાંખ્યયોગ, કર્મયોગ, કર્મબ્રહ્માર્પણયોગ, કર્મસંન્યાસયોગ, આત્મસંયમયોગ, જ્ઞાનવિજ્ઞાનયોગ, અક્ષરબ્રહ્મયોગ, રાજવિદ્યારાજગુહ્યયોગ, વિભૂતિયોગ, વિશ્વરૂપદર્શન યોગ, ભક્તિયોગ, પ્રકૃતિપુરુષનિર્દેશયોગ, ગુણત્રયવિભાગયોગ, પુરુષોત્તમયોગ, દૈવાસુરસંપદ્વિભાગયોગ, શ્રદ્ધાત્રયવિભાગયોગ, અને સંન્યાસયોગનું સ્પષ્ટીકરણ થએલું છે અને આ અરાઢ શ્લોકો પણ તેનું જ ભાન કરી આપે તેમ છે. એટલે એ શ્લોકો કોઈ ધર્મપ્રવર્તક માસિકમાં આપવા ધારણા થઈ. જે મહાશય વિદ્વદ્વર્યને હું પરમપૂજ્ય ગુરુ માનતો આવ્યો છું અને જેમની સંગતિના પરિણામરૂપ આવા વિષયોમાં મારી રુચિ અને વૃત્તિ સ્થિર થવા આવી છે, જેમનો આશય ગીતાજ્ઞાન દુનીઆના એક છેડાથી બીજા છેડા સુધીના પ્રત્યેક જનના હૃદયમાં ઉતરે એવો હતો, તેમને હાથે ઉછરેલા "સુદર્શન"માં જ આ શ્લોકો મોકલી આપવા નિશ્ચય થયો. અને પરિણામે આ અષ્ટાદશશ્લોકી ગીતા ઉતારી મોકલી. એ શ્લોકોનું ભાષાન્તર મહાત્મા મણિભાઇની ગીતામાં જ જોવું હોય કે જોવું પડે તેમણે જોઈ લેવું. તેમના ભાષાન્તર કરતાં સારૂં ભાષાન્તર કરવા હું અશક્ત છું અને ઉતારો કરી લેવા એ નિરર્થક જગા રોકવા જેવું છે.

મથુરભાઈ દુર્લભદાસ ઠક્કર."

* * * *

આ અષ્ટાદશ શ્લોકને પૂર્વાપર સાંકળી સમસ્ત શ્રીમદ્દ્ભગવદ્ગીતાનો ટુંકામાં તાત્પર્યાર્થ દર્શાવવા અત્રે યત્ન કરીશુંઃ—

श्री गणेशायनमः

अथ अष्टादशश्लोकी गीता

१

આરંભમાં જ પ્રશ્ન થાય છે કે શ્રીમદ્દ્ભગવદ્ગીતાના ઉપદેશનો અધિકારી કોણ? સ્વકર્તવ્ય સમજ્યા વગર પણ, વિજય–રાજ્ય–સુખ–સર્વપ્રકારના ભોગ—અરે! જીવિત પણ—પારકાના સુખાર્થે ત્યજવા તત્પર થયો

છે તે જ ભગવદ્ગીતાના મહાન ઉપદેશનો અધિકારી છે. પ્રથમાધ્યાયનો નીચેનો શ્લોક રહસ્યરૂપ છેઃ—

न कांक्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च ।
किं नो राज्येन गोविंद किं भोगैर्जीवितेन वा ॥१ अ० ३२ श्लो०

(અર્જુનવિષાદ૦)

["મારે જયની ઇચ્છા નથી. રાજ્યની કે સુખની પણ નથી, હે ગોવિન્દ, રાજ્ય કે ભોગ કે જીવિતનું આપણે શું કામ છે?"]

૨

આત્મા નિત્ય છે એ સિદ્ધાન્ત ઉપર નીતિ અને ધર્મનો આધાર છેઃ આત્મા એ જડનો આવિર્ભાવ માત્ર હોય તો કર્તવ્ય સંબન્ધી સઘળી દરકાર માત્ર ક્ષણિક પ્રયોજનવાળી, નિઃસાર થઈ જાય. માટે શ્રી કૃષ્ણ નીચેના શબ્દોમાં પોતાના પરમ ગંભીર ઉપદેશનો પાયો નાંખે છેઃ—

न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वा भवति वा न भूयः ।
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥

२ अ० २० श्लो० (સાંખ્ય૦)

["કદી પણ, જન્મ પામતો નથી કે મરતો નથી,—એ થઇને ફરી થવાનો નથી; અજ છે, નિત્ય છે, શાશ્વત છે, પુરાણ છે, શરીર હણાયે પણ હણાતો નથી."]

૩

ત્યારે વિકાર, મરણાદિ, દેખાય છે તે શું? એનો ઉત્તર કે એ સર્વ "ગુણ" નામ પ્રકૃતિનો વિલાસ છે. આત્મા એ થકી પર છે, અસંગ છે.

तत्त्ववित्तु महाबाहो गुणकर्मविभागयोः ।
गुणा गुणेषु वर्त्तंते इति मत्वा न सज्जते ॥ ३ अ० २८ श्लो०

(કર્મ૦)

["પણ ગુણ કર્મ વિભાગનું તત્ત્વ જાણનાર, ગુણ જ ગુણમાં પ્રવર્તે છે, એમ માની આસક્ત થતો નથી."]

૪

ત્યારે તો આપણે (૧) સ્તબ્ધ, નિશ્ચેષ્ટ થઈ પડી રહેવું! વા, (૨) ક્રિયામાત્રને પ્રકૃતિનો વિલાસ સમજી પાપાચરણ કરતાં પણ ન અટકવું!

ઉત્તરઃ–બંનેમાંથી એક પણ નહિ. કારણઃ (૧) આત્મા પ્રકૃતિથી 'પર' છે, પણ પ્રકૃતિથી ભિન્ન નથી–અર્થાત્ પ્રકૃતિમાં રહી પ્રકૃતિથી પર છે. આ જ સાંખ્ય અને વેદાન્ત શાસ્ત્ર વચ્ચેનો મ્હોટો ભેદ છે. અને કર્તવ્યપરત્વે એ ભેદ બહુ મહત્ત્વનો છે; (૨) પ્રકૃતિને આત્મામાં લય પમાડવાની છે, આત્માને પ્રકૃતિમાં ડૂબાવવાનો નથીઃ એટલે, આત્માનું દિવ્યસ્વરૂપ પ્રકૃતિમાં પ્રકટાવવાનું છે, પ્રકૃતિના દોષથી આત્માને મલિન કરવાનો નથી. આમ હોવાથી બ્રહ્મજ્ઞાનીનું વર્તન કેવું હોય છે એ બતાવે છેઃ—

ब्रह्मार्पणं ब्रह्महविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ।
ब्रह्मैव तेन गंतव्यम् ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥ ४ अ० २४ श्लो०

(કર્મબ્રહ્માર્પણ૦)

["અર્પણ બ્રહ્મ, હવિ બ્રહ્મ, અગ્નિ બ્રહ્મ, હોમ્યું બ્રહ્મ, ને તે જવાનું બ્રહ્મમાં જ, બ્રહ્મકર્મસમાધિથી કરીને."]

૫

ત્યારે દૂર વસતા બ્રહ્મની ભાવનાપુરઃસર યજ્ઞાદિક કરવામાં આવે તો બસ? ઉત્તરઃ–ના. બ્રહ્મ દૂર જ નથી, પણ દૂર અને પાસે બંને છેઃ સર્વ દૃશ્ય પદાર્થોથી પર છે એટલુંજ નહિ, પણ સર્વ દૃશ્ય પદાર્થોમાં પણ છેઃ એટલે બ્રહ્મભાવના એ એક દૂર વસતા મ્હોટા ચેતનની જ ભાવના નથી, પણ આપણી આગળ જે જે દૃશ્ય પદાર્થો છે તે સર્વમાં પરમ ચેતનની ભાવના કરવી એનું નામ બ્રહ્મભાવના છે. આમ હોવાથી ઈશ્વરને સ્વર્ગવાસી એક વ્યક્તિરૂપે માનનાર મનુષ્યો દુનીઆના વ્યવહારમાં ખોટાં આચરણો કરે, પણ જેને વ્યવહારમાં પણ બ્રહ્મ નજરે પડે છે તેનું વર્તન તો અલૌકિક ઉચ્ચતાવાળું જ થવાનું. માટે કહે છે કેઃ—

विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।
शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥ ५ अ० १८ श्लो०

(કર્મસંન્યાસ૦)

["વિદ્યાવિનયસંપન્ન બ્રાહ્મણ કે ગાય કે હસ્તિ કે શ્વાન કે શ્વપચ એ સર્વ પ્રતિ પંડિતો સમદર્શી હોય છે."]

૬

પણ આ "સમદૃષ્ટિ" શી રીતે પ્રાપ્ત થાય? 'ગૉળ ખૉળ' બધું સમાન લેખવાથી? એમ હોય તો વેદાન્તની નીતિ ભાગ્યે જ સંતોષકારક ઠરે. પણ

એમ નથી. ભેદને ટોપલા નીચે ઢાંકી દેવાનો નથી, પણ ઓગાળી નાંખવાનો છે. ભેદને માત્ર વિસારી જવાનો નથી, પણ ભેદનો સમતામાં–અભેદમાં–લય કરવાનો છે, અર્થાત્ ભેદમાં અભેદાનુભવ કરતાં શીખવાનું છે. માટે ભેદમાં અભેદાનુભવ શી રીતે કરાય એની એક યુક્તિ બતાવે છેઃ—

शनैःशनैरुपरमेद्बुद्ध्या धृतिगृहीतया।
आत्मसंस्थं मनः कृत्वा न किंचिदपि चिन्तयेत्॥ ६ अ० २५ श्लो०

(આત્મસંયમ૦)

["ધૃતિગૃહીત બુદ્ધિથી ધીમે ધીમે ઉપરમવુંઃ મનને આત્મસંસ્થ કરી કિંચિત્ પણ ચિંતવન કરવું નહિ."]

૭

ઉપર કહ્યું કે "કશાનું પણ ચિતવન કરવું નહિ." એ ઉપર પ્રશ્ન થશે કે ત્યારે તો જડતા પ્રાપ્ત કરવી એ જ વેદાન્તનો પરમ ઉપદેશ જણાય છે. પ્રશ્નનો ઉત્તર કે–એમ નથી. "કશાનું પણ ચિન્તવન કરવું નહિ." એમ કહેવાનું તાત્પર્ય એવું છે કે બ્રહ્માતિરિક્ત કોઈ પણ પદાર્થનું ચિન્તવન કરવું નહિ, અર્થાત્ વસ્તુતઃ સર્વ પદાર્થ બ્રહ્મરૂપ જોવા, વૃત્તિમાત્રને બ્રહ્મવિષયા કરવી, બ્રહ્મરસથી ભરવી, બ્રહ્મરૂપા કરવીઃ અર્થાત્, આરંભમાં ચંચલ વૃત્તિઓને નિયમમાં લાવવા માટે એનો નિરોધ કરવો. (જે, ઉપરના શ્લોકમાં બતાવ્યા પ્રમાણે મનને આત્માભિમુખ, 'આત્મસંસ્થ' કરવાથી થાય છે.) પણ પછી એ વૃત્તિઓને બ્રહ્મવિષયા કરી, પરિણામે બ્રહ્મરૂપા કરવી; પણ અત્રે શંકા થશે કે બ્રહ્મને વૃત્તિવિષય શી રીતે કરી શકાય? ઉત્તર— ન જ કરી શકાય, કારણ વૃત્તિઓ પણ એની જ બનેલી છે. પણ ચૈતન્યમાં એવી વિલક્ષણતા પ્રતીત થાય છે કે એ પોતે વિષય અને વિષયી ઉભય થઈ શકે છે! આમ હોવાથી વૃત્તિઓ બ્રહ્મરૂપ હોવા છતાં બ્રહ્મને વિષય કરે છે. જેમ સમુદ્રનો એક તરંગ બીજા તરંગ સાથે અથડાય, અને એમાં ભળે, કાંઈક* એવી રીતે.

માટે જે બ્રહ્મને ચિંતવનનો વિષય કરવાનું, તેનું ચિંતવનયોગ્ય સ્વરૂપ બતાવે છે.

---

* 'કાંઈક'—કારણ કે ચૈતન્ય–બ્રહ્મનું સ્વરૂપ દર્શાવનારૂં યથાર્થ દૃષ્ટાન્ત તો જડ વસ્તુઓમાં મળવું જ અશક્ય છે.

भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च।
अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥ ७ અ० ૪ શ્લો०

(જ્ઞાનવિજ્ઞાન०)

["ભૂમિ આપ, અનલ, વાયુ, ખ, મન અને બુદ્ધિ પણ, તથા અહંકાર એ આટલી મારી ભિન્ન પ્રકૃતિ અષ્ટધા છે."]

૮

પરંતુ આ અષ્ટવિધ પ્રકૃતિમાં બ્રહ્મદર્શન શી રીતે કરવું? આનો ઉપાય બતાવે છે કે **અકાર ઉકાર** અને **મકાર** તથા અર્ધમાત્રા, અને બિન્દુ મળી થતો પ્રવણ મંત્ર, (ઉત્પત્તિ સ્થિતિ અને લય કરનાર જે સગુણ બ્રહ્મ; નિર્ગુણ બ્રહ્મમાં કારણતાની સંભાવના કરાવનાર, પોતે અર્ધ–ખંડિત–છતાં 'માત્રા' નામ માપ પરિચ્છેદ ઉત્પન્ન કરનાર જે માયા; અને એ થકી પર બિન્દુમાત્રથી લક્ષાતું જે પરબ્રહ્મ; એ સર્વ પદાર્થનો સૂચક મન્ત્ર), તેનો ઉચ્ચાર કરવો, અને તે પોપટ માફક વિના અર્થ સમજ્યે નહિ, પણ અર્થની ભાવનાપુરઃસર–અર્થાત્ સદા મન્ત્રોચ્ચાર સાથે મારૂં પણ સ્મરણ રાખીને દેહ ત્યજતી વખત જે આમ કરતો કરતો જાય છે, તે પરમગતિરૂપ જે 'હું' તેને પહોંચે છે. આ વાત નીચેના શ્લોકથી કહે છે:—

ॐमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन्।
यः प्रयाति त्यजन्देहम् स याति परमां गतिम् ॥ ८ અ० १३ શ્લો०

(અક્ષરબ્રહ્મ०)

["ને ૐ એવા એકાક્ષર બ્રહ્મને જપતો તથા મારૂં સ્મરણ રાખતો, જે દેહ ત્યજી જાય છે તે પરમ ગતિને પામે છે."]

૯

પરંતુ જે પુરુષ અહર્નિશ આ પ્રમાણે પરમાત્માનું નામકીર્તન તથા સ્મરણ કર્યાં કરે છે તેના સંસારવ્યવહારનું શું? આ પ્રશ્ન વ્યવહારીને જ, સંસારકીટને જ, થવાનો સંભવ છે. જેને એક વખત પરમાત્માની ઝાંખી થઈ છે તેને સાંસારિક બાબતની ફિકર રહેવાનો સંભવ જ નથી. ગોપીઓને એમનાં ગૃહકૃત્યોની ફિકર રહેતી? એમનાં ગૃહકૃત્યો એની મેળે થયે જતાં. કારણ એની ફિકર પ્રેમસાગર શ્રીકૃષ્ણને હતી, એના ભક્તના 'યોગક્ષેમ' નું વહન એ પોતે જ કરે છે, જો ભક્ત અનન્યભાવે ચિન્તન કરતો રહે, એની પર્યુપાસના નામ સર્વ પ્રકારે ઉપાસના કરે, અને નિત્ય નિરંતર

પ્રેમથી ઉછળી' એનામાં જોડાઈ રહે, એની સાથે એકતા અનુભવે તો-એમ નીચેનો શ્લોક કહે છે.

अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते ।
तेषां नित्याभियुक्तानाम् योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥

९ अ० २२ श्लो०

(રાજવિદ્યારાજગુહ્ય૦)

["જે અનન્ય હોઈ મારું જ ચિંતન કરતા મને જ સર્વ પ્રકારે ભજે છે; તેવા નિત્ય અભિયુક્તને હું યોગક્ષેમ આપું છું."]

૧૦

પણ પરમાત્માને પૂર્વોક્ત રીતે અષ્ટવિધ પ્રકૃતિમાં આવિર્ભાવ પામેલો ચિંતનવિષય કરવો, ઉપાસવો, ભજવો, એમ હોય તો (૧) પરમાત્મા પ્રકૃતિભાવ પામ્યો એમ ઠરે, તથા (૨) એને પરિચ્છેદ પ્રાપ્ત થાય. આ શંકાના સમાધાનમાં કહે છે કેઃ—(૧) પરમાત્મા પ્રકૃતિભાવ પામ્યો છે એમ સમજવાનું નથી. પ્રકૃતિ પરમાત્મરૂપ છે, અને પરમાત્માનું એમાં જ્ઞાનીને દર્શન થાય છે, અર્થાત્ પ્રકૃતિ પ્રકૃતિરૂપે નહિ પણ પરમાત્મરૂપે એને દેખાય છે. (૨) જેમ બરફ જળથી ભિન્ન નથી, જેમ તરંગ સમુદ્રથી ભિન્ન નથી, જેમ ઘટાકાશ મહાકાશથી ભિન્ન નથી-કાંઈક એવી રીતે, પ્રકૃતિ પરમાત્માથી ભિન્ન નથી. ભિન્ન નથી તો પછી પરિચ્છેદ શી રીતે કરી શકે? આનો ઉત્તર કે પ્રકૃતિ પરમાત્માથી ભિન્ન નથી ખરી, પણ પરમાત્મા તે પ્રકૃતિ માત્ર છે એમ સમજવાનું નથી. પ્રકૃતિ તો એના એક દેશમાં એનું રૂપ છે. એનું બાકીનું સ્વરૂપ તો પ્રકૃતિથી પર, માત્ર '**नेति नेति**' કહીને જ બતાવી શકાય એવું છે. પણ એનું સંપૂર્ણ સ્વરૂપ પ્રકૃતિની પેલી તરફ જ નથી. કાંઈક પ્રકૃતિમાં છે, અમાપ એની પર છે. આ ઉભય પ્રકારની વસ્તુસ્થિતિ નીચે બતાવે છેઃ—

अथवा बहुनैतेन किं ज्ञातेन तवार्जुन ।
विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत् ॥

१० अ० ४२ श्लो०

(વિભૂતિ૦)

["અથવા એવું બહુ જાણવાથી શો લાભ છે? હે અર્જુન! હું એક જ અંશથી આ આખા જગતને ધારણ કરી રહેલો છું."]

૧૧

પરમાત્માની ઉજ્જવળ કીર્તિનું દર્શન થતાં, ભિન્ન ભિન્ન પ્રાણીઓને કેવા ભિન્ન ભિન્ન ભાવો ઉત્પન્ન થાય છે એ બતાવે છે. કહે છે કે, કેટલાકને અત્યન્ત હર્ષ થાય છે, કેટલાકને એની તરફ અનુરાગ–પ્રેમ–ઉપજે છે, રાક્ષસો બ્હીને નાસે છે, સિદ્ધ પુરુષો એને નમસ્કાર કરે છે–અર્થાત્ જ્ઞાનીઓ હર્ષથી વિકસે છે, ભક્તો પ્રેમથી દ્રવે છે, દુષ્ટો ભયથી ન્હાસે છે, સિદ્ધિ–શક્તિ–પ્રાપ્ત કરેલા પુરુષો એના મહિમાનો અતિશય જોઈ શિર નમાવે છે.

स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या जगत्प्रहृष्यत्यनुरज्यते च।
रक्षांसि भीतानि दिशो द्रवन्ति सर्वे नमस्यंति च सिद्धसंघाः॥

૧૧ અ० ૩૬ શ્લો०

(વિશ્વરૂપદર્શન०)

["હે હૃષીકેશ! તમારી પ્રકીર્ત્તિથી જગત્ અતિ હર્ષ પામે છે ને અનુરાગે છે, રાક્ષસો ભય પામી દિશામાં નાસે છે, ને સર્વ સિદ્ધસંઘ નમસ્કાર કરે છે, તે યોગ્ય જ છે."]

૧૨

ઉપર બતાવ્યા પ્રમાણે જે ભગવદ્ભક્ત થયો છે તેની સ્થિતિ કેવી હોય છે એ હવે કહે છેઃ–ભગવદ્ભક્તને કશી અપેક્ષા હોતી નથી. આનો અર્થ એવો નથી કે ઉપયોગી વસ્તુનો એ ઉપયોગ કરતો નથી. કોઈ પણ વસ્તુને અકારણ ત્યજવી અને એમાં કૃતકૃત્યતા માનવી એવી દ્વૈતબુદ્ધિ એને નથીઃ જે માયાને બ્રહ્મથી ભિન્ન માને છે એ જ એનો ત્યાગ કરવાની જરૂર જુવે છે, અદ્વૈતવાદીને તો માયામાં પણ બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર જ અભીષ્ટ છે. શુદ્ધ જલથી એ પોતાનુ શરીર પવિત્ર કરે છે, મધુર શબ્દોથી વાણી પવિત્ર કરે છે, અને ઉત્તમ વિચારથી મન પવિત્ર કરે છે–અર્થાત્ મન વાણી અને કાયાએ કરી એ 'શુચિ,' ભગવદ્ભજનને અનુકૂલ સ્થિતિમાં, રહે છે. વળી આ પ્રકારે એની વૃત્તિ સર્વથા શુદ્ધ છે એટલું જ નહિ, પણ એ 'દક્ષ' કહેતાં ડાહ્યો, સમજુ હોય છેઃ એ જડ જેવો, મૂર્ખ હોતો નથી છતાં, જ્ઞાનીને યોગ્ય એવું 'ઔદાસીન્ય' એટલે કે રાગદ્વેષાદિ દ્વન્દ્વ થકી વિરક્તતા, તટસ્થતા એ પાળે છે, અને આ રીતે સંસારીની જે 'વ્યથા'–દુઃખો–તેનો તો એનામાં લેશ પણ રહેતો નથી. આ ઉત્તમ દશાનુ રહસ્યભૂત કારણ એ છે કે એણે સર્વ 'આરંભ'–પ્રવૃત્તિઓ–સર્વ પ્રકારે પરમા-

ત્માને સમર્પી દીધી છે. આવો જે ભક્ત તે પરમાત્માને બહુ પ્રિય છે. આ અર્થનો નીચેનો શ્લોક છે.

अनपेक्षः शुचिर्दक्ष उदासीनो गतव्यथः ।
सर्वारम्भपरित्यागी यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥

૧૨ અ૦ ૧૬ શ્લો૦

(ભક્તિ૦)

["અનપેક્ષ, શુચિ, દક્ષ, ઉદાસીન, ગતવ્યથ, સર્વારંભપરિત્યાગી, એવો જે મારો ભક્ત તે મારો પ્રિય છે."]

૧૩

પ્રશ્ન થશે કે સર્વ પ્રકારના 'આરંભ' નામ પ્રવૃત્તિઓ તે કર્યા છતાં એ માણસ 'ઉદાસીન'—તટસ્થ—છે એમ કેમ કહેવાય? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર આકાશનું દૃષ્ટાન્ત આપી કહે છેઃ—જેમ આકાશ સૂક્ષ્મતાને લીધે સર્વત્ર વ્યાપી રહ્યું છે છતાં કશાથી લેપાતું નથી, તેમ આત્મા સર્વત્ર દેહમાં રહ્યો છે છતાં લેપાતો નથી. તાત્પર્ય કે નિર્લેપ રહેવા માટે આત્માએ બહાર જવાની જરૂર નથી. દેહમાં રહ્યા છતાં, વ્યવહારમાં રહ્યા છતાં, પણ સમજે તેને માટે એ નિર્લેપ જ છે. આત્મા એ કાંઈ આ દાબડીમાં હીરો પડયો છે, કે આ કબાટમાં ચોપડીઓ પડી છે એમ દેહમાં કે જગત્‌માં મૂકાએલો નથી. એટલે જેમ દાબડીનો મેલ હીરાને વળગે કે કબાટ સળગતાં ચોપડીઓ સળગે એમ દેહના કે વ્યવહારના ધર્મોથી આત્માને દોષ લાગે એમ નથી. એ તો દેહનું, અને વ્યવહારનું અસ્તિત્વ બન્યું રાખનાર, એ સર્વનું અંતર્યામી, એ સર્વના અસંખ્ય ભેદ વચ્ચે એક રહેનાર તત્ત્વ છે.

यथा सर्वगतं सौक्ष्म्यादाकाशं नोपलिप्यते ।
सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥

૧૩ અ૦ ૩૨ શ્લો૦

(પ્રકૃતિપુરુષનિર્દેશ અથવા ક્ષેત્રક્ષેત્રજ્ઞ૦)

["જેમ સર્વગત છતાં અતિ સૂક્ષ્મ હોવાને લીધે આકાશ લેપાતું નથી, તેમ સર્વત્ર દેહમાં સતો આત્મા લેપાતો નથી."]

૧૪

ઉપરના શ્લોકમાં જે 'આત્મા' નામનું પ્રકૃતિમાં વિરાજતું અને પ્રકૃતિ થકી પર એવું તત્ત્વ વર્ણવ્યું, એનો જેણે સાક્ષાત્કાર કર્યો છે,

અર્થાત્ એને જેણે આત્મરૂપે અનુભવ્યું છે, એને ત્રિગુણાત્મક પ્રકૃતિમાં પોતાપણું રહેતું જ નથી. સત્ત્વગુણનો ધર્મ જે 'પ્રકાશ,' રજોગુણનો ધર્મ જે 'પ્રવૃત્તિ' અને તમોગુણનો ધર્મ જે 'મોહ'—એ સર્વે આવ્યાં તોએ ભલે, ગયાં તોએ ભલે; એનો આત્મભાવ તો જૂદી જ વસ્તુમાં છે; એવી વસ્તુમાં છે કે જે ત્રણે ગુણથી અને ત્રણે ગુણના ધર્મોથી પર છે; જેની આગળ એ સર્વ ગુણો અને ગુણોના ધર્મો કાંઈક માયાના પટવત્ પથરાઈ રહ્યા છે, પ્રકૃતિસમુદ્રમાં તરંગવત્ રમી રહ્યા છે.

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव।
न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि काङ्क्षति॥

૧૪ અ૦ ૨૨ શ્લો૦
(ગુણત્રયવિભાગ૦)

["પ્રકાશ અને પ્રવૃત્તિ અને મોહ પણ, તેની સંપ્રવૃત્તિનો, હે પાંડવ! તે દ્વેષ કરતો નથી, કે નિવૃત્તિની ઇચ્છા કરતો નથી."]

૧૫

ત્યારે દેહ અને વ્યવહારના ધર્મ તો પ્રકૃતિના ઠર્યા, અને બ્રહ્મના અદ્વૈતસામ્રાજ્યનો ભંગ થયો! આ શંકાના સમાધાનમાં કહેવાનું કે એ ધર્મો પ્રકૃતિના ખરા, પણ પ્રકૃતિ થકી સિદ્ધ નહિઃ અમાત્યની પ્રતિષ્ઠા એ અમાત્યની ખરી, પણ અમાત્ય થકી–સ્વતઃસિદ્ધ–નહિ; કિન્તુ રાજા થકી—**પરતઃ સિદ્ધ.** આત્મા પ્રાણિમાત્રના દેહમાં રહ્યો છે, અને તેથી જ દેહ દેહના ધર્મો કરે છે, અન્ન પચે છે અને એથી દેહ ટકે છે; પણ એનું કારણમાત્ર પ્રાણાપાનવાયુ નથી, પણ એ વાયુ સાથે જોડાએલો જે આત્મા તે છે. કહેવાની જરૂર નથી કે આ આત્મા તે 'હું' જ નહિ, પણ મારા તમારા સર્વમાં પ્રકાશતો એક આત્મા તે છે. આ આત્માનો પ્રતિદેહ જૂદો જૂદો આવિર્ભાવ થાય છે, પણ આત્મા સ્વયં સર્વત્ર એક જ છે. માટે એને 'વૈશ્વાનર' આત્મા કહ્યો.

अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः।
प्राणापानसमायुक्तः पचाम्यन्नं चतुर्विधम्॥

૧૫ અ૦ ૧૪ શ્લો૦
(પુરુષોત્તમ૦)

["હું વૈશ્વાનર થઇને પ્રાણીના દેહમાં રહું છું, અને પ્રાણાપાન-સમાયુક્ત થઈ ચતુર્વિધ અન્નનો પરિપાક કરૂં છું."]

૧૬

આ રીતે જે પ્રકૃતિ અને પુરુષ વા પુરુષોત્તમનો સંબન્ધ સમજ્યો છે, તે કોઈ પણ કાળે પ્રકૃતિથી નાશી છૂટવાનો ફોકટ યત્ન નહિ કરે, પણ પ્રકૃતિમાં રહ્યા છતાં સ્વ-સ્વરૂપ સાચવી રાખવા તત્પર રહેશે. ત્યારે જો પ્રકૃતિમાં રહેવું જ પ્રાપ્ત થયું તો તે શા નિયમને અનુસરી રહેવું એ નક્કી થવું જોઇએ. આ વિષે ભગવાન કહે છે કે મનુષ્યહૃદયમાં 'શાસ્ત્ર' અને 'કામ' નો ઝઘડો ચાલ્યા જ કરે છે, તેમાં જે પુરુષ 'કામ' ને સ્વીકારી 'શાસ્ત્ર' ને ત્યજે છે તે સિદ્ધિ પ્રાપ્ત કરી શકતો નથી; સુખ પણ પ્રાપ્ત કરી શકતો નથી, અને 'પરાગતિ' તો એને શેની જ હોય? આ વાત નીચેના શ્લોકમાં કહી છે. અત્રે એક રહસ્ય સમજવાની જરૂર છે. સ્થૂલ-માર્ગી પુરુષો માટે તો 'શાસ્ત્ર' શબ્દનો અર્થ ધર્મશાસ્ત્રનાં વાક્યો છે. પણ સૂક્ષ્મવિચારી જનો માટે એનો અર્થ ધર્મશાસ્ત્રોનું છેવટનું પ્રભવસ્થાન જે પરમાત્મા તેની ઇચ્છા છે. ધર્મશાસ્ત્રનું છેવટનું પ્રભવસ્થાન પરમાત્માની ઇચ્છા શી રીતે? આ રીતેઃ-જેમાં જેમાં મનુષ્યને કર્તવ્યબુદ્ધિ થાય છે તે તે છેવટ સુધી વિચારી જોતાં પરમાત્માની ઇચ્છા રૂપે જ એને સમજાય છે. આવી કર્તવ્યબુદ્ધિ એક તરફ અન્તઃશાસ્ત્ર (Subjective Conscience) રૂપે પ્રત્યક્ષ થાય છે, અને બીજી તરફ બાહ્યશાસ્ત્ર (Objective Conscience) પણ એના જ પરિણામ રૂપે સ્ફુરે છે, ઘડાય છે. આન્તર અને બાહ્ય શાસ્ત્રમાં એક જ પરમાત્માનો 'અનહદ—અનાહત—નાદ' વાગે છે એ વાત, પ્રમાતા અને પ્રમેયમાં એક જ ચૈતન્ય (પરમાત્મા) પ્રકટ થાય છે એ વેદાન્ત સિદ્ધાન્ત સમજનારને સુગમ્ય છે. આન્તરશાસ્ત્ર બાહ્યશાસ્ત્રને સુધારે છે, બાહ્યશાસ્ત્ર આન્તરશાસ્ત્રને નિયમમાં રાખે છે—ઉભયની સમતા એ શાસ્ત્રની ઉત્તમ સ્થિતિ છે. હૃદયની નિર્બલતા ભરેલી લાગણીથી દોરાઈ ક્ષત્રિયનો ધર્મ લોપવા બેસનાર અર્જુનને કૃષ્ણ ઉપદેશે છે કે તારે તારા હૃદયના 'કામ' ને વશ ન થતાં, અનેક ડાહ્યા પુરુષોએ પ્રકૃતિનું સ્વરૂપ ખૂબ સૂક્ષ્મતાથી તપાસી ક્ષત્રિય માટે જે નિયમો 'શાસ્ત્ર' રૂપે બાંધ્યા છે તેનું જ સેવન કરવું જોઇએ. બાહ્યશાસ્ત્રને સુધારે એટલો જેનો ઉચ્ચ અધિકાર થયો નથી તેણે પોતાના આન્તરશાસ્ત્રને પણ બાહ્યશાસ્ત્રના તાબામાં મૂકવું; કારણ, એનું આન્તરશાસ્ત્ર ભૂલ ભરેલું હોવાનો બહુ સંભવ છે. ઉત્ત-માધિકારીને આન્તરશાસ્ત્ર વડે બાહ્યશાસ્ત્ર સુધારવાનો હક છે. આવા પુરુષો જનસમાજના શિષ્ય નહિ પણ ગુરુ કહેવાય છે, કેમકે જ્યારે જનસમાજ

શાસ્ત્રની ખરી ભાવના ખોઈ બેસે છે ત્યારે જે પુરુષ ભગવદ્રૂપ થએલ છે તેનામાં એ ભાવના શુદ્ધ અને પ્રબળ રહે છે. આટલા ખુલાસા સાથે નીચેનો શ્લોક સમજવાનો છેઃ—

यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारतः ।
न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परां गतिम् ॥

१६ अ० २३ श्लो०
(દૈવાસુરસંપદ્વિભાગ૦)

[" જે શાસ્ત્રવિધિને ત્યજી કામચારથી વર્તે છે તે સિદ્ધિ પામતો નથી, સુખ કે ગતિ પામતો નથી. "]

૧૭

આ રીતે અનેક મહાન જનોને વિચારથી—એટલે મૂળમાં પરમાત્માથી—ઘડાએલી જનમંડળની વ્યવસ્થાને માન આપનાર પુરુષની જનમંડળ તરફ કેવી વર્તણુક હોય છે એ બતાવે છે. વાણી એ સર્વ વ્યવહારનું પ્રધાન સાધન છે, માટે વાણીને ઉપલક્ષણ-સૂચક-કરી એ કેવી હોવી જોઇએ એ કહે છે. કહે છે કે—" એનું વાકય કોઇને ઉદ્વેગ કરે એવું હોતું નથી, તથા સત્ય, પ્રિય અને હિતકારી હોય છે." દરેક વાકય અવસ્ય સત્ય અને હિતકારી હોવું જાઇએ એમાં તો શંકા જ નથી. પણ વિશેષમાં એ પણ સ્મરણમાં રાખવાનું છે કે જે સત્ય અને હિત ઉપર શ્રોતાનો પ્રેમ ન ઉપજે તે સત્ય અને હિત નિષ્ફલ નીવડે છે. માટે સત્ય અને હિતકારીપણા સાથે પ્રિય લાગવાપણું પણ જોડાવું જોઇએ. ઘણી વાર સત્ય હિત અને પ્રિયનો વિરોધ ઉપસ્થિત થાય છે, પણ સર્વત્ર ત્રણેનો સમન્વય કરવાની ભાવના રાખવી જરૂરની છે. એવી ભાવના રાખતાં બહુ ઉત્તમ ફળ સિદ્ધ થાય છેઃ જ્યાં ત્રણનો વિરોધ મટાડી શકાય એમ ન હોય ત્યાં શું કરવું? એનો ઉત્તર પણ શ્લોકમાં 'સત્ય'-શબ્દને છેક છૂટો રાખી મુખ્ય ઠરાવી, તથા' પ્રિય' શબ્દને સમાસના અપ્રધાન અંગરૂપે ગૌણ બનાવી, તથા 'હિત' શબ્દને સત્યથી કાંઇક પાછળ મૂકી, આપી દીધો છે. સત્ય અને હિતનો વિરોધ થવો વિરલ છે, છતાં જ્યાં એવો વિરોધ દેખાય ત્યાં સત્યને જ પ્રાધાન્ય આપવું; કારણ સત્ય એ જ પરિણામે હિત છે, છતાં સત્ય ખાતર જેટલો પ્રિયતાનો ભોગ આપવાની છૂટ છે, તેટલી હિતકારીપણું ઉપેક્ષવાની છૂટ નથી. યદ્યપિ પ્રિયહોવાપણું સૌથી ઓછા મહત્ત્વનુ ગણ્યું છે તથાપિ એટલું તો મુખ્ય ઠરાવ્યું છે કે હરેક વાકય સ્પષ્ટ રીતે પ્રિય ભલે ન હોય, પણ

ઉદ્વેગ કરે એવું તો ન જ હોવું જોઇએ. ઉદ્વેગ કર્યાં વિના સત્ય અને હિત બોલી ન જ શકાય એમ નથી જ. વળી જેણે પોતાની કર્તવ્યભાવનાનો સ્વાધ્યાયરૂપે અભ્યાસ કર્યો નથી, તે અન્યપ્રતિ પૂર્વોક્ત ગુણવાળી વાણી કેમ રાખી શકે? રાખે તોપણ તે દંભ માત્ર ઠરે. માટે 'સ્વાધ્યાયના અભ્યાસ'ની પણ જરૂર છે. છેવટ 'તપ' શબ્દ ધ્યાનમાં રાખવાનો છે. અર્થાત્—એ સર્વ એક ધાર્મિક ફરજ તરીકે એટલે પરમાત્મા અર્થે કરવાનું છેઃ અને એ 'તપ' છે, કારણ એમાં 'કામ'નો—સ્વાર્થનો—નિરોધ છે, ત્યાગ છે. આટલું વિવરણ નીચેના શ્લોક માટે બસ છેઃ—

अनुद्वेगकरं वाक्यं सत्यं प्रियहितं च यत् ।
स्वाध्यायाभ्यसनं चैव वाङ्मयं तप उच्यते ॥

૧૭ અ૦ ૧૬ શ્લો૦
(શ્રદ્ધાત્રયવિભાગ૦)

[" અનુદ્વેગકર, સત્ય, પ્રિય, અને હિત એવું વાક્ય, અને સ્વાધ્યાયાભ્યસન તે વાઙ્મય તપ કહેવાય છે. "]

૧૮

આ પ્રમાણે શ્રી કૃષ્ણનો સમગ્ર ઉપદેશ સાંભળી અર્જુન કહે છેઃ— " હે અચ્યુત! તમારા પ્રસાદ થકી મારો મોહ નાશ પામ્યો, સ્મૃતિ પ્રાપ્ત થઈ, સંદેહ દૂર થઈ જઈ હું તમારી પાસે ઉભો છું. તમારા વચનાનુસાર કરીશ." અન્તિમ અધ્યાયનો શ્લોક હોઈ, આ વાક્યમાં અનેક ગૂઢ તાત્પર્ય સમાએલાં છે.

અત્રે મુખ્ય ભાવાર્થ એવો છે કે મોક્ષ જ્ઞાનલભ્ય છે, ક્રિયાલભ્ય નથી—અર્થાત્ એમાં કાંઇક નવીન પ્રાપ્ત કરવાનું નથી, પણ છે તેનું જ—સ્વસ્વરૂપનું જ—અનુસન્ધાન માત્ર કરવાનું છે. આત્માનો સ્વભાવ જ એવો છે કે એનું તો જ્ઞાન જ સંભવે, એના ઉપર કોઈ પણ પ્રકારે ક્રિયા સંભવે જ નહિ, ક્રિયા તો પ્રકૃતિની—દ્રષ્ટાની નહિ પણ દૃશ્યની—ભૂમિકામાં જ રહે, અને એ ક્રિયામાં પ્રકટ થતું તત્ત્વ ક્રિયામાં હોવા છતાં ક્રિયા થકી પર હોય. ક્રિયામાંથી સ્વયં જ્ઞાન ઉપજાવી શકાતું જ નથી, પણ જ્ઞાનનો પ્રકાશ થતાં ક્રિયા નવીન ચમત્કારી સ્વરૂપ ધારણ કરે છે. માટે વેદાન્ત વૃક્ષના મૂલમાં જ અમૃતસિંચન કરે છે, અને એ સિંચન થએથી પુષ્પપલ્લવાદિ એની મેળે જ દિવ્ય રસથી ભરાઈ દિવ્ય રૂપે પ્રકાશશે એમ માને છે; ડાળી પાંદડાં ગમે તેટલાં

ધુવો (એને પાણી પાવું તો અશક્ય જ છે, બહુમાં બહુ કરો તો એને પાણીનો બહારનો લેપ કરો) પણ જો મૂલ સૂકાવા દીધું તો એ વૃક્ષને જીવતું રાખવાનો સર્વ પ્રયત્ન વ્યર્થ છે.

હવે અમૃત રૂપ જ્ઞાન તે "નિસ્ત્રૈગુણ્ય" ની અવસ્થા છે, "તમોગુણ" ની અવસ્થા નથી—એટલું સ્મરણમાં રહેશે તો એ પણ સમજાશે કે કર્મરહિત જડવત્ પડી રહેવાનો યત્ન કરવામાં વેદાન્તનું તાત્પર્ય નથી, પણ કર્મને જ્ઞાનથી પ્રદીપ્ત કરી જ્ઞાનરૂપ બનાવવાનો આશય છે. આ જ ગીતાનો 'કર્મયોગ' અને એ જ એનો 'કર્મસંન્યાસ': ઉભય એક જ. આ રીતે 'યોગ' અને 'સંન્યાસ' ની એકતા જેને સમજાઈ છે તે વિના ભયે પરમાત્માના વચનાનુસાર કરે છે. એ સારી રીતે હવે સમજે છે કે જેમ આ વિશ્વતન્ત્રનો વ્યવહાર પરમાત્માને બાંધી શકતો નથી, એના 'અચ્યુત'–અભ્રષ્ટ–પણાની ચ્યુતિ, એટલે કે ભ્રંશ કરી શકતો નથી; અર્થાત્ પ્રકૃતિ–માયા–થકી બ્રહ્મમાં દ્વૈતાપત્તિ થતી નથી, તેમ આ દેહનો વ્યવહાર પણ આત્માને લેપી શકતો નથી, એના પરમાર્થ સ્વરૂપને બાંધી શકતો નથી.

ત્રીજું—જેમ દેહ પ્રકૃતિનો અંશ છે, તેમ આત્મા પરમાત્માનો અંશ છે. પણ ચૈતન્યમાં અંશાંશિભાવ સંભવે? જેમ દેહ એ પ્રકૃતિતન્ત્રમાંથી આપણી કલ્પનાએ કાપી કાઢેલો છે, વસ્તુતઃ જેમ 'હું' અને 'તમે' છીએ, એમ 'હું' (આત્મા) **અને** 'પરમાત્મા' નથી, પણ પરમાત્મા તો આપણા બંનેમાં અનુસ્યૂત તત્ત્વ છે. જેમ આ દૃશ્ય વિષયો છે તેવો એ એક વિષય નથી પણ વિષયમાત્રની વિષયતાસાધક પરમ તત્ત્વ છે, એ વાતનું સંપૂર્ણ મનન કરવામાં આવે તો પરમાત્માની આત્મા થકી ભિન્નતા કેવી અસંગત છે, એનામાં દૃશ્યતા માનવી એ પરમ–સર્વ વસ્તુનો ખુલાસો કરનાર–તત્ત્વ તરીકે એનું જે પદ છે તેનો કેવો વ્યાઘાત કરે, એ સમજાય. અર્થાત્ એક જ આત્મા–પરમાત્મા–એ જ નાના આત્મા રૂપે વિલસે છે; અને આ વસ્તુસ્થિતિનું નિદિધ્યાસન એ આત્મામાં પરમાત્મભાવ સ્ફુરાવે છે, આત્મામાં નિગૂઢ રહેલી પરમાત્મતા પ્રકટ કરે છે. આ રીતે આત્મ–અનાત્મ–પદાર્થના અવિવેકજન્ય જે મોહ તેનો નાશ, સ્વસ્વરૂપની જે સ્મૃતિ તેનો લાભ, એ જેને થયો છે તેને પ્રકૃતિમાં દ્વિતીયતાબુદ્ધિ થતી નથી, તથા પોતે કરતો જણાય છે તે પણ વસ્તુતઃ પરમાત્મા જ કરે છે, અને 'કરવું' એ પ્રકૃતિનો જ ભાવ હોઈ, અને પ્રકૃતિ એ પરમાત્માથી અભિન્ન હોઈ, સર્વ પરમાત્માનુ જ સ્ફુરણ છે એમ એને સમજાય છે. આનું નામ **અદ્વૈતનો અનુભવ.**

આવો અનુભવ શી રીતે પ્રાપ્ત થાય? માત્ર શ્રી કૃષ્ણરૂપી જે પરમગુરુ અને પરમાત્મા તેના નિર્મલ આવિર્ભાવ–'પ્રસાદ'–થકી જ.

આ અર્થનો નીચેનો શ્લોક છે.

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत ।
स्थितोऽस्मि गतसंदेहः करिष्ये वचनं तव ॥ १८ अ० ७३ श्लो०

(સંન્યાસ૦)

["હે અચ્યુત! તમારા પ્રસાદથી મોહ નષ્ટ થયો, સ્મૃતિ પ્રાપ્ત થઈ, ગતસંદેહ ઉભો છું, તમારૂં વચન કરીશ."]

यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः ।
तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम ॥

["જ્યાં કૃષ્ણ યોગેશ્વર અને પાર્થ ધનુર્ધર ત્યાં શ્રી, વિજય, ભૂતિ, ધ્રુવ નીતિ (સર્વદા છે) એમ મારી મતિ (છે)."]

ગીતા સમાપ્ત થઈ, સંજય યથાર્થ કહે છે કેઃ—જ્યાં શ્રીકૃષ્ણ જેવા 'યોગેશ્વર' અને અર્જુન જેવા 'ધનુર્ધર'નો વાસ છે, ત્યાં જ 'શ્રી' 'વિજય' 'ભૂતિ' અને 'સ્થિર નીતિ' વસે છે. આ મંગળ ગુણો 'નિર્વેદ' 'કાર્પણ્ય' 'કર્મ–અનારંભ' આદિના સહચારી નથીઃ જ્યાં 'કર્મયોગ'ના નિયન્તા શ્રીકૃષ્ણનું, અને આસુરી સંપત્‌ને છેદવા સ્વકર્તવ્યપરાયણ થએલા અર્જુન જેવા ધનુર્ધરનું, સ્વરૂપ છે ત્યાં જ એનો વાસ છે.

અન્તે આ અષ્ટાદશશ્લોકીગીતાની ફલશ્રુતિ છે કે—

इति संमुह्य ते स्तोत्रं श्रोतुमिच्छति पांडव ।
सोहमेकेन श्लोकेन स्तुत एव न संशयः ॥

गीता अष्टादशश्लोका यः पठेद्भक्तिभावतः ।
अष्टादशाध्यायपाठस्य फलज्ञाने अवाप्नुयात् ॥

સુદર્શન, નવેમ્બર–ડિસેમ્બર. ૧૯૦૦.

૧૨

શ્રીમદ્‌ભગવદ્‌ગીતા

બીજ-શક્તિ-કીલક

શ્રીમદ્‌ભગવદ્ગીતા—એ મહાન ગ્રન્થનું રહસ્ય આપણા પૂર્વજો કેવી સારી રીતે સમજી શકયા હતા એ, 'અષ્ટાદશશ્લોકી' ગીતામાં પસંદ થએલા શ્લોકની સંકલના જોતાં આપણને સ્પષ્ટ થાય છે. આપણા પૂર્વજોની રહસ્યગ્રહણશક્તિનું બીજું ઉદાહરણ એમણે શ્રીમદ્‌ભગવદ્ગીતા બીજ–શક્તિ–અને કીલકરૂપે સ્વીકારેલા શ્લોકોમાં મળે છે. સર્વને સુવિદિત છે કે પ્રત્યેક મન્ત્રમાં અને મન્ત્રગ્રન્થમાં અમુક શબ્દો કે શ્લોકો બીજ–શકિત–અને કીલકરૂપે ગણાય છે. હાલમાં એ શ્લોકોનો ઉચ્ચાર કરી જવામાં જ કૃતકૃત્યતા મનાય છે, અને એ માત્રથી જ અપૂર્વ સિદ્ધિ પ્રાપ્ત થાય છે એમ સમજણ ચાલે છે. પણ ગીતાનું ખરૂ સહસ્ય સમજવું હોય તો એને 'સુગીતા' કરવાની અર્થાત્ એના સિદ્ધાન્તનો 'આલાપ' હૃદયમાં ભરવાની જરૂર છે, અને આ કાર્યમાં સાહાય્ય આપવા માટે જ બીજ–શક્તિ–અને કીલકની કલ્પના છે, '**બીજ**' એટલે જેમાંથી આખા ગ્રન્થનો ઉદય છે તે; '**શક્તિ**' એટલે એ ગ્રન્થમાં બતાવેલા ગન્તવ્ય સ્થાને પહોંચવાનું બળ આપનાર—પહોચાડી આપનાર સાધન; અને '**કીલક**'=ખીલો, એટલે એ બળને સુદૃઢ કરી આપનાર મજબૂત પદાર્થ વા સિદ્ધાન્ત. શ્રીમદ્‌ભગવદ્ગીતાનાં નીચેના વાકયો બીજ શક્તિ અને કીલક રૂપે ગણાય છે:—

(૧) **બીજ**—अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे।

(૨) **શક્તિ**—सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज।

(૩) **કીલક**—अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः।

આ પસંદગી કેવી ઉત્તમ રીતે થઇ છે એ જોઈએ:—

(૧) બીજ

(૧) શ્રીમદ્‌ભગવદ્ગીતા વાંચનારના સમજવામાં આવ્યુ જ હશે કે એ ગ્રન્થનો ઉદ્દેશ, અમુક કૃત્ય સારૂ અને અમુક ખોટું એ બતાવવાનો નથી; પણ તે તે કૃત્યોનું સારાખોટાપણું કેવી રીતે ઉપજે છે એ સમજાવવાનો, અને એ નિર્ણય માટે ખરૂં દૃષ્ટિબિન્દુ શું છે એ બતાવવાનો છે.

'આ બધાં મારાં સગાં! એમને હું કેમ મારૂં?! મારૂં તો નરકે જાઉં!' એવા બહારથી ડહાપણ ભરેલા પણ વસ્તુતઃ તદ્દન ખોટા જ દૃષ્ટિબિન્દુથી ઉપજી આવેલા વિચારે અર્જુનને શંકા અને કાર્પણ્યના ગર્તમાં ડુબાવ્યો છે. હવે, જેના મનમાં સારા ખોટાનો વિવેક જ ઉદય પામ્યો નથી, અને જેની જીવનનૌકાને કામક્રોધ લોભ મોહ વગેરે પ્રચંડ વાયુઓ ગમે ત્યાં ઘસડી જાય છે એવા પામર જનને માટે તો શાસ્ત્રે કરેલી પાપ-પુણ્ય સ્વર્ગ-નરક આદિની વ્યવસ્થા બહુ ઉપયોગી છે. પણ જેને એ વિવેક એક વખત પ્રાપ્ત થયો છે—અર્જુનને થયો હતો—તેને એ વ્યવસ્થાની પાર રહેલું આધારભૂત તત્ત્વ સમજવાનો અધિકાર છે, આવશ્યકતા છે. બાળક ગુણાકાર ભાગાકાર ગુરુએ બતાવેલી અમુક રીતે કર્યાં કરે છે, અને એ રીતે ખરો જવાબ મેળવે છે, તથા બજારનો ન્હાનો ન્હાનો વ્યવહાર કરવો હોય તો તે પણ કદાચ બરાબર કરે છે. પણ જ્યારે મ્હોટી ઉમ્મરે એ રીતનાં કારણ સમજે છે ત્યારે જ તે એ રીત ખરી રીતે સમજ્યો ગણાય છે, અને ત્યારે જ તે મોટા ગૌરવવાળા વ્યવહારમાં પણ યોગ્ય વર્તન કરી શકે છે. આ પ્રમાણે પ્રકૃત વિષયમાં પણ છે. 'મારવું એ ખોટું, સગાં સંબન્ધીને મારવાં એ ઘણું ખોટું, અને એમ કરનાર નરકે જાય'—એ વાત સાધારણ રીતે સારી અને ઉપયોગી છે, પણ એમાં પ્રતીત થતી, કર્તવ્યતા શી રીતે ઉપજે છે, કર્તવ્યતાનો અર્થ શો છે, તથા એ ઉત્પત્તિ અને અર્થ ઉપર દૃષ્ટિ રાખીને વિચારી જોતાં આપણા સામાન્ય વિચારમાં કેટલો ફેરફાર કરવાની જરૂર છે—ટુંકામાં, તત્ત્વ (Principle) શું છે, અને એની નિયામક વસ્તુસ્થિતિ (Limitations) શી છે એનો વિચાર કરીને કર્તવ્ય સંબન્ધી નિશ્ચય ઉપર આવવા ભગવાનનો અર્જુનને ઉપદેશ છે. તત્ત્વ-જ્ઞાનનું કામ જ એ છે.

એટલું ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે વ્યવહાર અને પરમાર્થ અથવા તો લોકબુદ્ધિ (Common Sense) અને તત્ત્વજ્ઞાન (Philosophy) એ એકએકથી તદ્દન વિયુક્ત નથી. વ્યવહારમાં એક, અને પરમાર્થમાં બીજું, એમ બે સાથે સાથે પરસ્પરવિરુદ્ધ સિદ્ધાન્તો મૂકીએ તો મનુષ્યને કર્તવ્યતાનો એક નિશ્ચિત માર્ગ જડે જ નહિ,—બે માર્ગ વચ્ચે એ મુંઝાઇને ઉભા રહે, અથવા તો એને બંનેમાં ખોટાં રૂપ જ હાથ લાગે,—આપણી વેદાન્તની પરિભાષામાં બોલીએ તો, માયા અને બ્રહ્મ ઉભયને એક એકથી જુદાં રાખતાં દ્વૈતાપત્તિ પ્રાપ્ત થાય. પણ વસ્તુતઃ આવું દ્વૈત વિચારમાં ઠરી-

શકતું જ નથી. વ્યવહાર અને પરમાર્થ ઉભય એક જ માર્ગ છે, જે પ્રથમ નીચે થઈ પછી ઊંચે જાય છે. શિખરે ચઢીને જોતાં ઉભય માર્ગ એક રેખા-રૂપ થઈ રહે છે; ભેદ એટલો જ છે કે નીચેથી જે જે વસ્તુઓનું દર્શન ન થતું હોય તેનું ઉચ્ચ પ્રદેશ ઉપરથી દર્શન થાય છે, અને સર્વનું પ્રાપ્તવ્ય સ્થાન જે શિખર–પરમાત્મવસ્તુ–તે આ ઊંચા માર્ગનો આશ્રય લેવાથી જ પ્રાપ્ત થાય છે. સાથે એટલું સ્મરણમાં રાખવાનું છે કે માર્ગે ચાલવુ એ ચાલવા માટે નથી પણ શિખરે પહોંચવા માટે છે. અને રસ્તામાં ઊંચો ચઢાવ આવે વા આડા ફરવું પડે તો તેથી જરા પણ સંકોચ ખાવાનો નથી. લોકબુદ્ધિમાં જે કાંઈ સત્ય મનાતું હોય એ સર્વને ખોટું ઠરાવવા માટે તત્ત્વજ્ઞાન નથી. તેમ એણે લોકબુદ્ધિના ગુલામ થઈ રહેવાનુ પણ નથી. લોકબુદ્ધિનું અન્તર્ગત પરમતત્ત્વ પકડી એ તત્ત્વનું પૂર્ણ સ્વરૂપ સમજી લઈ, તદનુસાર જે જે લોકવિચારો ભ્રમાત્મક લાગે તે તે દૂર કરવા, અને પોતાનું સામ્રાજ્ય સ્થાપવું એ જ એનું કામ છે.

વેદાન્ત ઠીક બતાવે છે કે 'ઘટ છે' 'પટ છે' ઇત્યાદિ જે કહેવામાં આવે છે ત્યાં એ કથનો સર્વાંશે ભ્રમાત્મક નથી; ઘટ પટ આદિમાં જે સદંશનું સ્ફુરણ થાય છે એ બ્રહ્મનો પ્રકાશ છે, અને એ લેશભાર પણ મિથ્યા નથી. બ્રહ્મની સર્વાત્મકતાના વિરોધી જે ઘટત્વપટત્વાદિ ભાવો એ જ મિથ્યા છે, અને એ ભાવોનો બ્રહ્મમાં લય અનુભવાય ત્યારે જ સમ્યગ્ જ્ઞાન થયું કહેવાય. એ જ રીતે પ્રકૃતિમાં પણ લૌકિક સદ્વર્તનને તદ્દન ઉથલાવી પાડવું એવો તત્ત્વજ્ઞાનનો આશય નથી. એ સદ્વર્તનનું સારાપણું શેમાં રહેલું છે એ તારવી કાઢવું, અને તે તે વર્તનમાં સ્વતઃ કાંઈ પણ સારા ખોટાપણું નથી એમ બતાવી જેના ઉપર એમના સારા ખોટાપણાનો આધાર છે એ તત્ત્વ ઉપર જિજ્ઞાસુનું ધ્યાન ખેંચવું, એ ધોરણે જ એને વિચાર કરવા કહેવું, અને એ રીતે વિચારતાં જે પ્રતિકૂલ દેખાય તેને ક્રમેક્રમે અસ્તિત્વહીન–માત્ર માયારૂપ અનુભવતાં શીખવવું, જેથી પરિણામે એકરસ બ્રહ્મની સમતા જ અંતર્ બહિર્ સર્વત્ર વિલસી રહે, એ તત્ત્વજ્ઞાનનો ખરો ઉદ્દેશ છે. એ જ 'કર્મયોગ' અને એ જ 'જ્ઞાનયોગ' છે.

એની પ્રાપ્તિમાં મુખ્ય અન્તરાય–સમસ્ત ગીતા રચાવામાં **બીજ**ભૂત સ્થિતિ–આત્મસ્વરૂપનું **અજ્ઞાન** છે. આત્મા એ આગીઆના ચળકાટ જેવો ક્ષણિક પદાર્થ નથી, તેમ સમુદ્ર કાંઠે પડેલા અસંખ્ય શંખલાઓ પેઠે વિશ્વનો એક અવાન્તર પદાર્થ પણ નથી. કાલ પણ જેના વિના અસિદ્ધ

છે, અને જે સમસ્ત વિશ્વમાં વિશ્વતા લાવે છે, વિશ્વમાં અનસ્યૂત થઇ એમાં સત્તા (Existence) પૂરે છે, અર્થ (Meaning) અર્પે છે, અને તે તે પદાર્થોને પરસ્પર સાંકળી (Unity) વિશ્વને એમનું અંગી બનાવે છે એવો મહાન પદાર્થ આ **આત્મા** છે. જેને એના સ્વરૂપનું ભાન થયું છે તેને હું મ્હારૂં, સગાંવ્હાલાં, સ્વર્ગનરક આદિ કાંઈ જ રહેતું નથી– આત્માની વિશાળતામાં એ સર્વ રૂપાન્તર પામે છે, આત્મરૂપ બને છે. અત્રે એમ તાત્પર્ય નથી કે સગાંવ્હાલાંને મારવામાં પાપ જ નથી; તાત્પર્ય એટલું જ છે કે સગાંવ્હાલાંને વા કોઇને પણ મારવામાં પાપ જ છે એમ નથી. અર્થાત્ મારવું એ જ્ઞાનનું ચિહ્‌ન નથી, તેમ એનું વિરોધી પણ નથી. જ્ઞાન–અજ્ઞાન મારવા–નમારવામાં રહેલાં નથી, પણ આત્મસ્વરૂપના સાક્ષાત્કાર–અસાક્ષાત્કારમાં રહેલાં છે. એ સાક્ષાત્કારના માર્ગમાં ક્વચિત્ મારવાની ફરજ આવી પડે છે, ક્વચિત્ મરવાની પણ આવી પડે છે. દેવતાઓએ દધીચિ ઋષિ પાસે વજ્ર બનાવવા સારૂ એમનાં હાડકાં માગ્યાં— ત્યાં **મરી**ને હાડકાં આપવામાં દધીચિ ઋષિનું જે જ્ઞાનીપણું સમાએલું હતું, તે જ જ્ઞાનીપણું અર્જુન કૌરવોને **મારે** એમાં રહેલું હતું. અર્જુનનું સન્માર્ગગામી તરીકે તેમ જ ક્ષત્રિય તરીકે એ જ કર્તવ્ય હતું કે જ્યારે કૌરવો એની સ્હામે યુદ્ધમાં ઉતર્યાં ત્યારે એમની સાથે ધર્મયુદ્ધ કરવું, અને અસત્પક્ષના ક્ષય માટે પરમાત્માએ જે યોજના ચાલતી કરી હતી એની સિદ્ધિમાં નિમિત્ત થવું. આ મહાન કર્તવ્ય આગળ બીજા સર્વ વિચારોને ગૌણ કરી નાંખવા જોઇતા હતા, અને તેમ કરવા માટે વિશાળ દૃષ્ટિબિન્દુ પ્રાપ્ત કરવાની જરૂર હતી. આ દૃષ્ટિબિન્દુ આત્માની વિશાળતા અને પરતાનું પ્રતિપાદન કરી શ્રીકૃષ્ણે અર્જુનને સમજાવ્યું છે. એ સમજાવતા પહેલાં, એ ખોટી ખોટી શંકા સંકોચ અને કૃપણતાની વૃત્તિમાં ફસાઈ પડયો હતો, અને એક મહાન ગિરિવરના શિખરેથી જોવાને બદલે, ભોંયતળીએ પડેલી પોતાની ઝુંપડીમાં ભરાઇને આમ તેમ નજર ફેરવતો હતોઃ વિશ્વનું, અને આત્મા (સર્વવ્યાપી તત્ત્વ) નું દૃષ્ટિબિન્દુ છોડી દેહનું અને અન્તઃકરણનું દૃષ્ટિબિન્દુ પકડી બેઠો હતો. માટે જ શ્રીકૃષ્ણ ભગવાન એને કહે છે કે—

“ अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे ”

“જેનો શોક કરવો ઘટતો નથી તેનો તું શોક કરે છે, અને છતાં મ્હોટા મ્હોટા ડહાપણના શબ્દો બોલે છે!” આત્માના અમૃતત્વ અને

અવિષયત્વ ઉપર ઉભા રહી, પ્રકૃતિ અને પ્રકૃતિનાં કાર્યો અવલોકવાં જોઇએ, એને બદલે તું આત્માને એક નશ્વર પ્રાકૃત પદાર્થ માની બેઠો છે, અને છતાં શબ્દો તો મ્હોટા મ્હોટા ડહાપણના બોલે છે! માત્ર શબ્દો જ બોલે છે; એનું રહસ્ય સમજતો નથીઃ સમજતો હોય તો તારા જાણવામાં હોવું જ જોઈએ કે કર્તવ્યભાવના એ જડ, કૃત્રિમ નિયમોની બનેલી નથી; પણ જીવંત, અને એક છતાં અનેક રૂપ ધરતી એવી દિવ્ય શક્તિ છે. તું જે સ્વર્ગ–સ્નેહ–દયાની વાતો કરે છે એ કર્તવ્યભાવનાના આકારો શિવાય બીજું શું છે? સગાંવ્હાલાંનો સ્નેહ સારો છે, પણ વિશ્વવ્યાપિની કર્તવ્યભાવના આગળ કેટલીકવાર એને પણ ગૌણ કરવો પડે છે. વસ્તુતઃ એ સ્નેહ પણ કર્તવ્યભાવનાને અંગે જ સારો બને છે. આ સર્વ વાતનું અજ્ઞાન એ ગીતાનું **બીજ** છે.*

---

* ક્રિશ્ચયનો ઘણીવાર ગીતા ઉપર આક્ષેપ કરે છે કે કૃષ્ણે અર્જુનને યુદ્ધરૂપી કુમાર્ગે દોર્યો. પરન્તુ સારા ખોટાના જગતમાં કેવા કેવા અસંખ્ય પ્રસંગો ઉપજે છે, એક પ્રસંગે સારૂ એ બીજે પ્રસંગે ખોટું, અને એક પ્રસંગે ખોટું એ બીજે પ્રસંગે સારૂં કેવું બને છે—અને છતાં, સર્વ બહારના ફેરફારની વચ્ચે સારા ખોટાનું અન્તસ્તત્ત્વ કેવું કાયમ રહે છે—એ પૂર્ણ રીતે કલ્પનામાં લાવવા માટે પુષ્કળ કલ્પનાબળની જરૂર છે. આને અભાવે જ ઉપર બતાવેલા આક્ષેપ થાય છે. કલ્પનાશક્તિ પ્રસંગવશાત્ જાગ્રત્ થતાં, ક્રિશ્ચયનો પોતે જ શું કહે છે એ બતાવવા એક લૉર્ડ બિશપ ઑફ કલકત્તાના ઉપદેશમાથી અમે નીચેના શબ્દો ટાંકીએ છીએ–જે વાંચતાં ગીતાના સિદ્ધાન્તુ વાચકને તુરત સ્મરણ થશે. (ઇટાલિક અક્ષરો વાચકનું ખાસ ધ્યાન દોરવા માટે અમે મૂકયા છે.)

"To make little of warfare, to enter upon it with a light heart, to forget its physical horiors or its angry passions, to try to minimise its pains, its losses, its bereavements, that were a spirit quite unworthy of our faith. Yet it is possible perhaps to exaggerate the evil, great as it is, which is and must be inherent in warfare. War is an evil, but it is not the worst of evils; and it is not the worst, because the sufferings which it entails are not the worst ills that may happen to humanity. There are causes for which man will

(૨) શક્તિ

(૨) આ ઉચ્ચ દૃષ્ટિબિન્દુ શી રીતે પ્રાપ્ત થાય? આત્મ-પરમાત્મ-સ્વરૂપનું **જ્ઞાન** મેળવવાથી. પણ એ જ્ઞાન શી રીતે મળે? એ મેળવવા માટે આપણા શાસ્ત્રકારોએ અનેક માર્ગો યોજ્યા છે, જે ક્રમેક્રમે જ્ઞાનની ભૂમિ-

---

readily endure the keenest sufferings. If it is necessary to choose the cause of honour, virtue, religion, one's country, or one's God, at the cost of physical suffering, however acute, nay even at the cost of death itself, the Christian mind will not hesitate in the choice. To make out war as the ultimate or final evil upon earth is not to adopt but rather to invert the code of Christian morals. *It is to prefer the things of sense to the spiritual interests of mankind.* It is to narrow life to the limits of material and physical welfare, instead of expanding it to its true spiritual dignity. Two remarks there are which it is possible, as I think, and natural to make upon the subject of war. The first is that the great, decisive, paramount, events in history have been often or generally consummated by the sword. Nor indeed, as it seems, could they have been consummated in any other way. Look over the famous battles of human history, Marathon, Tours, the defeat of the Armada, Leuthen, Plassey, Valmy, Trafalgar, Waterloo, and tell me how the results which were achieved in those great battles could apparently have been achieved by any other means. *The creation of a national life, the emancipation of a people, the vindication of religious truth, the regeneration of the social order, can be accomplished in the providential order, by war, and, as it seems to human eyes, by war alone.* Thus it is that a modern poet, whose own still, peaceful life lay so far away from the strife and stress of bloodshed, could yet, in his Thanks-giving Ode, use of warfare, in an appeal to the Almighty God, these striking words :—

"But Thy most dreaded instrument
In working out a pure intent,
Is man—arrayed for mutual slaughter,—
Yea, Carnage is thy daughter!"

કામે પહોંચાડે છે. અનેક યજ્ઞ યાગ તીર્થ ઉપવાસ વગેરે સાધનો આટલા માટે જ શોધી કાઢવામાં આવ્યાં છે. ટુંકામાં—સર્વ સારી ભાવનાઓ, વસ્તુતઃ થોડે ઘણે અંશે પરમાત્માની જ ભાવનાઓ હોઈ, પરમાત્મપ્રાપ્તિમાં સાહાય્યકારી છે. અર્જુનને જે અધર્મનો ત્રાસ છે, અને નરકની ભીતિ છે તે પણ એક પ્રકારનાં છેવટે પરમપદે પહોચાડનારાં સાધનો છે. કેટલાક કર્તવ્ય ખાતર કર્તવ્ય કરે છે, કેટલાક જનતાના કલ્યાણાર્થે કરે છે, કેટલાક સ્વર્ગ-

Again, it is true beyond dispute that war is the parent, not of violence only or cruelty, but of the heroisms which elevate and ennoble human life. The real danger of the modern world, its corrupting and corroding influence, is material luxury, and that which follows luxury as its shadow—sensuous sin In times of peace and plenty men live secular lives; they eat and drink and forget God. *They are apt to see the body above the soul, comfort above duty and time above eternity.* It is the trumpet-call of war which bursts the subtle sensuous bands. Men arise, and show themselves once more to be men. They shake off the calculating spirit of ease and profit; they are eager to do greatly, and so suffer greatly; they feel a pride in daring and enduring, nay even in laying down their lives for a noble cause. The poet, whose verse I have already quoted, has spoken of one—

"Who if he be called upon to face
Some awful moment to which Heaven has joined,
Great issues, good or bad for human kind,
Is happy as a lover; and attired,
With sudden brightness, like a man inspired."

The world could ill afford to dispense with the moral qualities of manhood, the sudden, implicit obedience to the voice of duty, the steadfastness in adversity, the courage that will not allow itself to be subdued, the indestructible faith, the calm endurance of agony, above all the loving ministries which wait, like guardian angles, among Christrian nations, upon the pain and misery of the battlefield."—*The Bishop of Calcutta on war.*

નરકાદિની સમજણથી કરે છે, કેટલાક આ જન્મમાં જ એનો લાભ મળશે એમ આશાભર્યાં ડહાપણથી કરે છે, અને કેટલાક અમુક દેવો વા ઇશ્વર પ્રસન્ન થશે એમ ધારીને કરે છે. ગમે તે રીતે કર્તવ્ય કરો, કર્તવ્યનો મહિમા જ એવો છે કે એ અન્તઃકરણને પવિત્ર કરી પરિણામે સર્વાત્મભાવ સિદ્ધ કરી આપે. પણ એ સર્વાત્મભાવ પ્રાપ્ત કરવામાં ઉત્તમોત્તમ સાધન પરમાત્માને શરણે જવું એ જ છે. અન્ય સાધનો કઠિન છે, દુર્બલ છે, અને એકદેશી છે; આ એક સાધન જ એવું છે કે જે સરળ છે, અને તે સાથે જ વળી અપરિમિતબળવાળું, અને સમગ્ર અન્તર્ અને બાહ્યને વ્યાપી રહેનારૂં છે. આ એક સાધનના અંગમાંથી જ અન્ય સર્વ સાધનો, વિષ્ણુના ચરણ-કમલમાંથી વિષ્ણુપાદોદકી ગંગાની પેઠે, સ્વયં (spontaneously, deductively,) વહે છે. માટે સર્વ 'ધર્મો'–પરમાત્માની સાથે 'યોગ' કરાવનારાં ન્હાનાં મ્હોટાં પ્રાકૃત સાધનો–છોડી 'મ્હારે શરણે આવ' એમ કૃષ્ણ-ભગવાન સર્વ ધર્મનું રહસ્યભૂત વાક્ય ઉપદેશે છે.

'મ્હારે શરણે આવ' એ ત્રણ શબ્દોમાં આખા જગતને રૂપાન્તર પમાડી દેવાની કેવી વિલક્ષણ શક્તિ છે, **બોધભાનુ**ના આ એક કિરણથી સમસ્ત અવિદ્યારૂપ અન્ધકાર કેવો નથી થઈ જાય છે, **'અનહદ નાદ'**ના એ એક સ્વરથી મનુષ્ય કેવો મોહનિદ્રામાંથી જાગી ઉઠે છે,–એ વાતનું યથાર્થ ભાન વાચકને કોઈ પણ તરેહના તર્કથી કરાવી શકાય એવું નથી. 'હું એને શરણે છું' એમ જેણે એકવાર પણ હૃદયની ઊંડી ગુહામાંથી કહ્યું છે એને જ આ શકિતનો મહિમા પૂરેપૂરો સમજાશે. તથાપિ તર્ક પણ આ સિદ્ધાન્તને કેટલો અનુકૂલ છે એ તપાસીએ.

મનુષ્યને સન્માર્ગે પ્રવર્તાવનારી સાથી સબલ શકિત કયી? કેટલાક તત્વજ્ઞો એમ બતાવે છે કે આ જગતની વ્યવસ્થા જ એવી છે કે એમાં સદ્વર્તનના બદલામાં સુખ છે જ: કદાચ હાલ ને હાલ સુખ ન મળે તો જન્માન્તરમાં વા સ્વર્ગમાં તો એ અવશ્ય મળવાનું જ. સદ્વર્તન સાથે હમેશાં કષ્ટ અને દુઃખ જ જોડાયાં હોય એ વિચાર મનુષ્યહૃદય સહન કરી શકતું જ નથી, અને તેથી એનો બદલો સુખરૂપે કોઇક કાળે પણ મળવો જ જોઇએ એવી શ્રદ્ધાનો અવલંબ કરે છે. આ શ્રદ્ધા સકારણ, સોપપત્તિક છે—પણ અત્રે એટલું તો સ્પષ્ટ જ છે કે સુખ મેળવવાના ઉદ્દેશથી જે પ્રવૃત્તિ થાય તેને સદ્વર્તન તો ન જ કહેવાય: સ્વાર્થ અને ધર્મ–સદ્વર્તન–ની એકતા કેમ સ્વીકારાય? આમ અડચણ આવી પડવાથી કેટલાક એમ માર્ગ

કાઢવા યત્ન કરે છે કે સદ્વર્તનમાં જ સુખ રહેલુ છે, અને તેથી એ બેનો વિરોધ જ સંભવતો નથીઃ અન્ય સર્વ સુખો ગૌણ છે વા મિથ્યા છે; સદ્વર્તન એ જ પરમ સત્ય સુખ છે. પરન્તુ આમાં પણ જો સુખ મેળવવાના ઉદ્દેશથી જ પ્રવૃત્તિ થતી હોય તો એ પ્રવૃત્તિ સ્વાર્થી જ ગણાય. અને ઉપરના સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે આ સિદ્ધાન્ત પણ અગ્રાહ્ય ઠરે. ત્યારે સુખ આનુષંગિક ભલે રહે, પણ કર્તવ્ય તો કર્તવ્ય ખાતર જ કરવું જોઇએ—કૅન્ટનું આમ કહેવું હતું; અને એ કહેવું ઠીક છે. પરન્તુ આ સિદ્ધાન્તમાં કઠોરતા, કર્કશતા હોઈ મનુષ્યને આકર્ષે એવું એમાં કાંઈ જ આવતું નથી, કોઇક એવી શક્તિ શોધી કાઢવી જોઈએ કે જેના અવલંબમાં મનુષ્યને આનન્દ આવે, મનુષ્ય સ્વયં આકર્ષાય, અને છતાં એમાં સ્વાર્થાનુસરણનો કે પારતન્ત્ર્યનો દોષ ન નડે. આ શક્તિ ભગવત્પરાયણતામાં રહેલી છે. જેના હૃદયમાં કોઈક ક્ષણે પણ એનો ભાવ થયો છે, જેની જીવનનૌકા ક્ષણવાર પણ એના વ્હેણમાં પડી સન્માર્ગે ચાલી છે, જેનો વિચાર એકવાર પણ એ અમૃતમય જ્યોતિની ઝાંખી કરી આવ્યો છે—તે એનું દિવ્ય આકર્ષક 'માધુર્ય' કદી પણ વીસરતો નથી, અને એનામાં જ એને પોતાનો આત્મભાવ અનુભવાય છે. જે ભગવાનને 'સર્વભાવે' શરણે ગયો છે—જેણે એ સર્વાત્મભૂત મહાન પદાર્થમાં જ પોતાનું આત્મત્વ જોયું છે, અને લોકો જેને 'આત્મા' કહે છે એ ક્ષુદ્ર પદાર્થ એને સમર્પી દીધો છે—તેને સ્વાર્થાનુસરણનો પ્રસંગ જ ક્યાં રહ્યો? વળી, જે '**रस**' ના તરંગ ઉપર ડોલતો તરંગરૂપ થઈ રહ્યો છે તેની આગળ કઠોરતા, કર્કશતા પણ કેવી?

આમ વિચારદૃષ્ટિએ જોતાં પણ ભગવત્પરાયણતાનો માર્ગ જ ઉત્તમ ઠરે છે. માટે જ એક અંગ્રેજ કવિ કહે છે કે—

"Away, haunt not thou me,
Thou vain Philosophy!
Little hast thou bestead,
Save to perplex the head
And leave the Spirit dead.
Unto thy broken cisterns wherefore go,
While from the secret treasure depths below,
Fed by the skyiey shower,
And clouds that sink and rest on hill-tops high,
Wisdom at once, and Power

Are welling, bubbling forth, unseen, incessantly?

* * * *

Why labour at the dull mechanic oar,
When the fresh breeze is blowing,
And the strong current flowing,
Right onword to the eternal shore?"

અને તેથી જ શ્રીમદ્‌ભાગવત પણ કહે છે—

येऽन्येऽरविन्दाक्ष विमुक्तमानिनस्त्वय्यस्तभावादविशुद्धबुद्धयः।
आरुह्य कृच्छ्रेण परं पदं ततः पतन्त्यधोऽनादृतयुष्मदंघ्रयः॥ *

અને તેથી જ શ્રીકૃષ્ણભગવાન અત્રે ઉપદેશે છે કે—

"सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज"

(૩) કીલક

(૩) આમ ભગવત્પરાયણતામાં અપૂર્વ શક્તિ રહી છે ખરી. પણ ખરા ધાર્મિક આત્માને શંકા થાય છે કે—'હું, પાપી હોઈ, પરમપદ કેમ પ્રાપ્ત કરી શકું? મ્હારા પાપી આત્માને એ દિવ્ય ધામમાં સ્થાન કેવું?' આ શંકા સાચા હૃદયને સ્વાભાવિક છે. પણ પરમાત્માની દિવ્યશક્તિનું જ્યાંસુધી અપૂર્ણ ભાન છે ત્યાં સુધી જ એ શંકાને અવકાશ છે. ભગવત્કૃપાના મનોહર અને પવિત્ર ફુવારાની નીચે આવીને ઉભા રહેતાં જ, સર્વ પાપરૂપ મેલ ધોવાઈ જાય છે. અને સર્વ અજ્ઞાનજન્ય સન્તાપ શમી જાય છે. ન ધારશો કે અર્જુન પાપી રહીને જ પરમપદ પ્રાપ્ત કરવાનો હતો: પાપસહિત રહીને તો પરમપદને પહોંચાતું જ નથી. અત્રે કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે તમે ગમે તેટલાં પાપ કર્યાં હોય તો પણ પાપમાં એવી શક્તિ નથી કે એ તમારા આત્માને હમેશ માટે બગાડી મૂકે; ગમે તે ક્ષણે આત્માને એના શુદ્ધ સ્વ-સ્વરૂપમાં પ્રકાશાવી શકાય છે, અને એ પ્રકાશ પ્રકટ થતાં જ પાપ હતું જ નહિ એમ થઈ જાય છે માટે શ્રીકૃષ્ણભગવાન અન્યત્ર કહે છે કે—

---

* ભાવાર્થ—હે અરવિન્દાક્ષ! —ભગવન્!—બીજા કેટલાકો જે પોતાને મુક્ત થઈ ગએલા માની બેસે છે, તેઓ તમારામાં ભાવરહિત હોવાથી એમની બુદ્ધિ મલિન જ રહે છે. આવા લોકો મહા મહેનતે ઊંચું પદ પ્રાપ્ત કરે છે, પણ પ્રાપ્ત કરીને પણ—તમારા ચરણનો અનાદર કરેલો હોવાથી પાછા નીચે પડે છે.

"अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः।
सर्वं ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं सन्तरिष्यसि॥"

'ભલે તું સર્વ પાપીમાં પાપી હો, પણ જ્ઞાનરૂપી નાકાવડે તું સમસ્ત પાપના દરીઆને સારી રીતે તરી જઈશ.'—તાત્પર્ય કે જ્ઞાન એ એવો પદાર્થ છે કે મનુષ્યને પાપની પાર લઈ જાય છે. જ્ઞાનનો ધર્મ જ એ છે કે પાપને પાછળ મૂકતા જવું અને આગળ પ્રયાણ કરવું. કદાચ કોઈને શંકા થાય કે કર્યાં પાપ ક્યાં જવાનાં? એનો ઉત્તર કેઃ—

"यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात् कुरुतेऽर्जुन।
ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुते तथा॥

અર્થાત્, ઉપર જે પાપને દરીઆની ઉપમા આપી એ એમ બતાવવાને કે દરીઆ જેટલા અથાગ વિસ્તારવાળાં અને ઊંડાં પાપો પણ જ્ઞાનથી ઓળંગી શકાય છે. આ ઉપમાથી કોઈને એમ થાય કે કર્યાં પાપ તો પાછળ વિસ્તરેલાં કાયમ રહ્યાં જ, તો તેને માટે ભગવાન આ બીજી ઉપમા આપે છે કે 'જેમ ભડભડ બળતો અગ્નિ લાકડાંને બાળીને ભસ્મ કરી નાંખે છે, તેમ જ્ઞાનાગ્નિ સર્વ કર્મોને બાળીને ભસ્મ કરી નાંખે છે" અર્થાત્, જ્ઞાનનો એવો ધર્મ છે કે એ પાપી સંસ્કારોને હતા તેવા રહેવા દઈને જ નવા શુભ સંસ્કારો ઉમેરતું નથી. પણ દરેક નવો શુભ સંસ્કાર ઉપજાવવામાં જ જૂના અશુભ સંસ્કારનો નાશ કરે છે. વધારે ચોક્કસ રીતે બોલીએ તો, જ્ઞાને સંસ્કાર પાડવાનો નથી પણ આત્માનું આન્તર તાત્ત્વિક સ્વરૂપ જ બહાર પ્રકટાવી આપવાનું છે. આત્માનું તાત્ત્વિક સ્વરૂપ શુદ્ધ છે માટે જ પાપનો જ્ઞાનથી ક્ષય સંભવે છે. નહિ તો પાપપુણ્ય પોતપોતાનું બલ હમેશાં એક એકની સ્હામે અજમાવ્યા કરત, અને આત્મા તો ઉભયના વિગ્રહનું એક જડ ક્ષેત્ર થઈ પડી રહેત. પણ વસ્તુતઃ એમ નથી. આત્મામાં પાપની સ્હામે થવાનું, એનો નાશ કરવાનું બલ છે; બલ જ્ઞાનનું છે; અને તે અન્તર્‌માંથી બહાર આવી ચોતરફથી ઘેરો ઘાલી બેઠેલા પાપની સ્હામે લઢે છે, અને એનો ક્ષય કરે છે. આ રીતે પાપનો સંહાર કરવાનું ખરૂં સાધન જ્ઞાન છે. આજ હું એક ખોટું કૃત્ય કરૂં અને કાલે યથાકથંચિત્ બીજું સારૂં કૃત્ય કરૂં એટલાથી મારો આત્મા સુધરતો નથી; કારણ જ્યાં સુધી જ્ઞાન પ્રાપ્ત કર્યા વિના જ એ સારૂં કૃત્ય કરૂં છું ત્યાં સુધી મ્હારૂં આચરણ એક જડ પદાર્થના જેવું છે. જ્યારે સારાનો ભાવ જ્ઞાન વડે હું અન્તર્‌માં ગ્રહી લઉં ત્યારે જ ગમે તે પ્રસંગે પણ સારૂં જ કરવાનું મ્હારામાં સામર્થ્ય આવે. આજ નિર્દય થાઉં અને કાલે સદય

થાઉં એટલાથી ભવિષ્યમાં દયાને માર્ગે ચાલીશ એમ ખાતરી મળતી નથી. જ્ઞાનપુરઃસર જ્યારે મ્હારૂં વર્તન થાય ત્યારે જ ખરૂં. અમુક પાપનો સંસ્કાર નહિ પણ પાપનું સામાન્ય મૂલ જે અજ્ઞાન એ બળી જાય ત્યારે જ નિશ્ચય રહે કે ભવિષ્યમાં સારાં—જ્ઞાનથી જણાએલા મ્હારા સ્વરૂપને છાજતાં, એ સ્વરૂપનો અનુભવ કરાવતાં,—કૃત્યો જ થશે. ટુંકામાં, બાહ્ય આચારને બદલે સમજણ સાથે અન્તર વૃત્તિ શુદ્ધ કરવાની ખરી જરૂર છે.

વૃત્તિ શુદ્ધ શી રીતે થાય? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર અપાઈ ગયો છે; ઉપર બતાવ્યું તેમ, ભગવાનને શરણે જવાથી. એમાં શંકા રહે કે પૂર્વે કરેલા પાપનું શું? તો એનો ઉત્તર કે ભગવાન ભક્તને ખાતરી આપી કહે છે કે "હું તને સર્વ પાપથી મુક્ત કરીશ; તારાં પૂર્વનાં પાપથી મુક્ત કરીશ, તેમ જે જે કૃત્યને તું પાપ પણ માને છે—પણ જે વસ્તુતઃ સ્વાર્થાનુસરણરૂપ ન હોઈ, મ્હારી દુષ્ટને પણ ઉદ્ધારનારી ઇચ્છાનું અનુસરણ હોઈ પાપ જ નથી,—તે પણ તને કોઈ પણ રીતે બન્ધનમાં નાંખનારાં નથી. માટે તું જરા પણ ફિકર કરીશ નહિ." આ રીતે અર્જુનની સર્વ શંકા દૂર કરી, ભગવાન અર્જુનના મનમાં પૂર્વોક્ત ઉપદેશ "કીલક" વડે દૃઢ કરે છે.

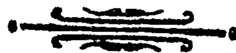
"अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः"

એટલા શબ્દો કર્ણે પડતાં જ, આત્મામાં નૈરાશ્ય મટી કેવું બલ આવે છે! "**કહીં લાખો નિરાશામાં અમર આશા છુપાઈ છે.**" તે આ જ. અને માટે જ,–

"नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत ।
स्थितोऽस्मि गतसन्देहः करिष्ये वचनं तव ॥"*

એવો અર્જુનનો છેવટનો નિશ્ચય.

[સુદર્શન ૧૮૯૦–૯૧–૯૨]



* હે અચ્યુત! હે અનેક વિકારોના મધ્યમાં રહેતું પણ અવિકૃત એવું પરમતત્ત્વ!—તમારા પ્રસાદે કરી મ્હારો મોહ ગયો અને સ્વસ્વરૂપનું સ્મરણ પ્રાપ્ત થયું, ગતસન્દેહ થઈ ઉભો છું. તમારા કહ્યા પ્રમાણે કરીશ.

૧૩

કર્મયોગ—૧

ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનનાં પરમ રહસ્યો જેવાં આપણાં શાસ્ત્રમાં શોધાયાં છે તેવાં બીજા કોઈ પણ દેશનાં શાસ્ત્રોમાં શોધાયાં નથી એમ આપણે સકારણ અભિમાનથી માનીએ છીએ; આપણાં શાસ્ત્રોમાં પણ

"गीता सुगीता कर्तव्या किमन्यैः शास्त्रविस्तरैः ।
या स्वयं पद्मनाभस्य मुखपद्माद्विनिःसृता ॥ *"

—એમ શ્રીમદ્‌ભગવદ્‌ગીતામાં સર્વ સત્યોનું સન્દોહન થએલું કહેવાય છે, અને એ મહાન ગ્રન્થનો મહાન ઉપદેશ તે **કર્મયોગ** છે એમ આપણે સારી રીતે જાણીએ છીએ. આ દૃષ્ટિએ વિચારતાં, આજનો વિષય એવો વિશાળ ગંભીર અને રહસ્યભૂત લાગે છે કે એનું નિરૂપણ કરવા જતાં મન અને વાણી કંપે એ સ્વાભાવિક છે. પણ બીજી દૃષ્ટિએ વિચારતાં—આજના વિષય કરતાં-વધારે નિકટ પડેલો, સહેલો અને સરળ બીજો વિષય જ નથી. જેમ પરમાત્મા '**अणोरणीयान् महतो महीयान्**' 'મ્હોટાથી પણ મ્હોટા અને ન્હાનાથી પણ ન્હાનો' છે, તેમ આપણો આજનો વિષય—જે પરમાત્માને જ લક્ષે છે અને એની જ પ્રાપ્તિનો રાજમાર્ગ છે-તે પણ એના જેવો જ મ્હોટામાં મ્હોટો અને ન્હાનામાં ન્હાનો, કઠણમાં કઠણ અને સહેલામાં સહેલો છે. પરમાત્મા કાંઈ વિદ્વાનોનો જ નથી—વિદ્વાનોનો છે તેમ બાળકોનો પણ છે; તેમ કર્મયોગ તે પણ પંડિતોએજ ચર્ચવાનો વિષય નથી; સામાન્ય જનોને પણ એ વિષે વિચાર કરવાનો અધિકાર છે-બલ્કે કર્તવ્ય છે. આ બાજુ ઉપર હું આપનું ખાસ લક્ષ ખેંચવા માગું છું કારણકે ઘણાં માણસો આવા વિષયો તો માત્ર વિદ્વાનો માટે જ છે એમ સમજી એનાથી બ્હીને આઘાં રહે છે; આ વિષય તો આપણા 'જીવનનો રોટલો' છે. ખાધા વિના ચાલે તો આ વિષય વિના ચાલે. આપણા જીવનને ટકાવવા કાંઈને કાંઈ કર્મરૂપી અન્ન તો આપણા શરીરમાં આપણે નાંખતા જ રહીએ છીએ: ઊંઘમાં કોળીઆ ભરીએ છીએ એટલે શું ખાઈએ છીએ-કાચુ કે પાકું,

---

* ભાવાર્થ—ગીતા કે જે સાક્ષાત્ વિષ્ણુભગવાનના મુખકમળમાંથી નીકળી છે તેને સારી પેઠે આત્મામાં ગાઇ લેવી—બીજાં લાંબાં લાંબાં શાસ્ત્રોનું કાંઈ જ પ્રયોજન નથી.

ચેાખ્ખું કે ધૂળભર્યું—તેનું આપણને ભાન રહેતું નથી. માટે જરા જાગ્રત થઇએ કે–આપણે ખાઇએ છીએ તે આપણા શરીરને માફક આવે એવું છે કે કેમ, એથી શરીર પેાષાશે કે ક્ષીણ થશે?—

આ જ્ઞાન શ્રીમદ્‌ભગવદ્ગીતામાં શ્રીકૃષ્ણ ભગવાને અર્જુનને–એટલે કે પરમાત્માએ આપણ સર્વને–આપ્યું છે; એનેા આપણે લાભ લઈએ.

મેં હમણાં જ કહ્યું તેમ—આપણે આજના વિષયને કઠણ માની બેસવાનું કાંઈ જ કારણ નથી. '**कर्मयोग**' –આ મ્હેાટેા જણાતેા શબ્દ **कर्म** અને **योग** એ બે શબ્દેા મળીને થએલેા છે : અને બંનેનેા અર્થ બહુ સહેલેા છે. **कर्म**–એટલે ક્રિયા–એ આપણે રાત દિવસ કર્યાં જ કરીએ છીએ, એટલે એતેા આપણને સુપરિચિત છે. માત્ર **योग** શબ્દના અર્થમાં થેાડુંક જાણવાનું રહે છે. શ્રીમદ્‌ભગવદ્ગીતામાં 'યેાગ' શબ્દ સામાન્ય લેાકેા હાલમાં એ શબ્દનેા જેવેા અર્થ—પ્રાણવાયુને રૂંધવા કાઢવાની ક્રિયાએા—સમજે છે તેવા અર્થમાં વપરાએલેા નથી. ગીતાના તત્ત્વજ્ઞાનમાં યેાગ–શબ્દ તે તે શબ્દેા સાથે જોડાઈ તેમાં અમુક વિશિષ્ટતા પૂરે છે '–જેમકે 'ભક્તિયેાગ,' 'જ્ઞાનયેાગ', 'ધ્યાનયેાગ,' 'કર્મયેાગ.'

સ્ત્રી પુત્ર દ્રવ્ય સ્વર્ગ આદિ અનેક વિષયેાને આપણે ભજીએ છીએ, તે ઉપર પ્રીતિ બાંધીએ છીએ–તે ભજનને, તે પ્રીતિને પ્રભુ સાથે જોડવી તે '**ભક્તિયેાગ**' છે. આપણા જ્ઞાનના વિષય પણ અસંખ્ય પદાર્થો છે પણ તે સર્વનું અધિષ્ઠાન બ્રહ્મ છે એમ સમજી આપણા જ્ઞાનનેા પ્રભુ સાથે સંબન્ધ કરવેા એનું નામ '**જ્ઞાનયેાગ.**' આપણે બહુ બહુ પદાર્થોનું ધ્યાન અર્થાત્ એકાગ્ર ચિન્તન કરીએ છીએ, અનેએ રીતે એ પદાર્થોના આત્મા સાથે આપણા આત્માની એકતા અનુભવીએ છીએ–પરન્તુ એ જ એકાગ્ર ચિન્તન પરમાત્માનું કરવું–મનની વૃત્તિ વિષયમાંથી રેાકી પરમાત્મામાં જોડવી–એ '**ધ્યાનયેાગ:**' અને તે જ રીતે, આપણે પ્રતિક્ષણ જે કર્મો કર્યાં કરીએ છીએ તેને પ્રભુ સાથે જોડવાં તેનું નામ '**કર્મયેાગ**' છે.

પણ તમે પૂછશેા કે–આપણા કર્મોને પ્રભુ સાથે શી રીતે જોડવાં? એનેા ઉત્તર કે એના આદિ અન્ત અને મધ્ય ત્રણેમાં પ્રભુ સ્થાપીને. આપણાં કર્મો પ્રભુમાંથી જ નીકળે છે, અર્થાત્ હું–હું–રૂપી ગેામુખમાંથી બહાર આવતી કર્મરૂપી ગંગા એ ગેામુખમાં ઉત્પન્ન થતી નથી પણ વિષ્ણુના ચરણકમળમાંથી વહે છે—એ એક દૃઢ સમજણ રહેવી જોઈએ.

બીજું, કર્મ પોતે પણ ભગવાનનું જ સ્વરૂપ છે, ગંગા પોતે પણ ભગવતી જ છે એ દૃષ્ટિ રહેવી જોઈએ. વળી, એ સર્વ કર્મો મ્હારા સ્વાર્થ માટે કરવાનાં નથી—એમ કરવાનો યત્ન તે તો ગોમુખમાંથી નીકળતી ગંગાને પાછી ગોમુખમાં જ પૂરવા જેવો મિથ્યા યત્ન કહેવાય—પણ પરમાત્મા અર્થે કરવાનાં છે, ચાલતું રૂપક વાપરીએ તો કર્મગંગાએ વિશ્વમહાસમુદ્રમાં ભળી, પગ ચાંપતાં લક્ષ્મીજી સહવર્તમાન વસતા વિષ્ણુપરમાત્માનું નિવાસ-સ્થાન બનવાનું છે એ ત્રીજી સમજણ હોવી જોઇએ.

આમ ત્રિવિધ રીતે કર્મનો પ્રભુ સાથે યોગ કરવો એ ભગવદ્ગીતાનો મહાન ઉપદેશ છે અને રખેને કોઈ અદ્વૈતસિદ્ધાન્તીને મારી ભાષા દ્વૈતવાદથી અંકાએલી લાગે, તે માટે મારે સ્પષ્ટ કરવું જોઇએ કે આ કર્મયોગ તે ખરો અદ્વૈત સિદ્ધાન્ત—જેને આપણે તત્ત્વજ્ઞાનનો શિરોમણિ માનીએ છીએ—તેનો વિરોધી નથી, પણ અનુરોધી છે.

'પ્રકૃતિ' અને 'પુરુષ'—એ દ્વૈત; એનો અદ્વૈતભાવ ત્રણ રીતે બની શકે, એક તો પ્રકૃતિનો ફક્ત નિષેધ કરીને; આ રીતે કેવલ અકર્તા દ્રષ્ટા પુરુષ જ રહે, અને કર્મ માત્ર બંધ થઈ જાય. બીજી રીત તે 'પુરુષ' નો નિષેધ કરીને; આ રીતે ફક્ત જડ ક્રિયાવતી પ્રકૃતિ જ રહે, અને તે પણ ચૈતન્યના તેજને અભાવે અન્ધકારથી છવાઈ જાય. આમાંનો પ્રથમ સિદ્ધાન્ત તે આલસ્ય અને નિર્વેદમાં પરિણમે, અને બીજો સિદ્ધાન્ત ઐહિક જીવન-માં કૃતકૃત્યતા માનનાર નાસ્તિકના મતનું રૂપ લે. પણ આ બંને રીતથી જુદી જ ત્રીજી રીત અદ્વૈતસિદ્ધિની એ છે કે પ્રકૃતિ અને પુરુષ ઉભયનું પરમાત્મામાં અદ્વૈત સાધવું. અર્થાત્ એક રીતે બોલીએ તો, પ્રકૃતિનો નિષેધ ન કરવો, પુરુષનો પણ ન કરવો—અને કરવો ત્યારે બંનેનો કરવોઃ ઉભય-સંગ્રાહક અને ઉભયબાધક એક તત્ત્વ—પરમાત્મા—માં કરવો. આપણા કર્મના વિષયમાં આ સિદ્ધાન્ત ઊતારીએ તો—કહેવાનું કે પ્રવૃત્તિનો નિષેધ ન કરવો, નિવૃત્તિનો પણ ન કરવો, અને પ્રવૃત્તિમાં નિવૃત્તિ સાધવી, અને નિવૃત્તિમાં પ્રવૃત્તિ સાધવી, અર્થાત્ જોવી. શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા કહે છે તેમ—

"कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः ।
स बुद्धिमान् मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत् ॥"

=જે પુરુષ કર્મમાં અકર્મ જુવે અને અકર્મમાં કર્મ જુવે તે જ પુરુષ સર્વ મનુષ્યોમાં બુદ્ધિમાન્—જ્ઞાની—છે, અને અખિલ કર્મ કરનાર કર્મયોગી પણ તે જ છે.

આમ અદ્વૈતદૃષ્ટિથી શ્રીમદ્‌ભગવદ્‌ગીતાએ કર્મ અને જ્ઞાનનો, પ્રવૃત્તિ અને નિવૃત્તિનો અવિરોધ સ્થાપ્યો છે.

હજી એક મહત્ત્વનો પ્રશ્ન વિચારવાનો રહે છે–કર્મ પ્રભુ સાથે જોડવાં, પણ તે કેવાં જોડવાં? સારાં ખોટાં સર્વ? ઉત્તર કે–ખોટાં કર્મો તો પ્રભુ સાથે જોડી શકાતાં જ નથી. અન્ધકારને તેજ સાથે શી રીતે જોડાય? ત્યારે ખોટાં કર્મો માટે જવાબદારી કોની? મ્હારી પોતાની જ. ત્યારે આનો અર્થ શું એવો કે ખોટાં કર્મ તેટલાં મ્હારાં, અને સારાં તેટલાં પ્રભુનાં? બેશક એમ જ. પણ આ પ્રશંસા અને નિન્દાના વિભાગ માટે તમે કારણ માગશો. તમે પૂછશો કે–આ વિભાગ તે માત્ર ભક્તિનો વિષય જ છે, કે એની ઉપપત્તિ થઈ શકે—એનું કારણ બતાવી શકાય—એમ છે? કારણ સ્પષ્ટ છે કે જે કાંઈ ખોટાં કર્મ થાય છે તે 'હું'માંથીજ–અહંતામાંથી જ થાય છે.

તુલસીદાસજીએ કહ્યું છે કે—

" दया धर्मको मूल है पापमूल अभिमान "

અર્થાત્ '**દયા**'–આત્મભાવ–એ ધર્મનું મૂળ છે, અને '**અભિમાન**' હુંબુદ્ધિ એ પાપનું મૂળ છે. અત્રે 'દયા' શબ્દનો અર્થ નેત્રમાં અશ્રુ જ નથી, પણ એ અશ્રુમાં અને અશ્રુની પાછળ ઝળકતો આત્મભાવ છે; અને 'અભિમાન'–શબ્દ જે દયાના પ્રતિયોગિરૂપે–એટલે કે 'દયા' થી ઉલટા અર્થમાં વપરાયો છે તેનો અર્થ 'ગર્વ' નથી, પણ ગર્વ આદિ સઘળી દુષ્ટ વૃત્તિઓનું બીજભૂત જે હુંપણું–અહંતા–તે છે. આ આત્મભાવ અને અહંતા વચ્ચેનો ભેદ લક્ષમાં રાખવાનો છે. જે સ્વયંપ્રકાશ ચૈતન્ય મ્હારા તમારા સર્વમાં–પ્રકૃતિ સુદ્ધાંતમાં–રહેલું છે અને જેને ઘટપટાદિની માફક વિષય ન કરી શકવાથી, છતાં સ્વયંભુપ્રકાશ અનુભવવાથી, આપણે 'આત્મા' કહીએ છીએ તેનું સર્વત્ર પ્રત્યભિજ્ઞાન કરવું એને સર્વત્ર ઓળખવો–'ચીનવો'–એના સ્વીકારમય થવું–અર્થાત્ એના જ્ઞાનને શોભતાં મન વાણી અને કર્મ કરવાં, એનું નામ **આત્મભાવ.** એથી ઉલટી રીતે તમારા સ્હામી મ્હારી જાતને સ્થાપવી, વિશ્વ સ્હામે મ્હારા પિંડને મૂકવો, એક અખંડ ચૈતન્યને અજ્ઞાનથી ખંડિત કરવું, અને તદનુસાર મન વાણી અને કર્મને સ્વાર્થપરાયણ કરવાં એનું નામ **અહંતા.**

અહંતા કેમ ટળે, અને આત્મભાવ કેમ ઉદય થાય? આ પ્રશ્ન ઉપર આવીએ છીએ ત્યારે આપણાં પ્રાચીન શાસ્ત્રોનો મહિમા આપણને પૂરેપૂરો દેખાય છે. એમાં એક સાધન ન બતાવતાં અસંખ્ય સાધનો બતાવ્યાં છે,

જેમાંનું કોઈને એક તો કોઈને બીજું તો કોઈને ત્રીજું એમ વિવિધ મનુષ્યોને પોતપોતાના સ્વભાવાનુસાર વિવિધ સાધનો ઉપયોગી થઈ પડે છે, દરેક મનુષ્યે પોતપોતાની ખામી અને સ્વભાવનો વિચાર કરીને તે તે સાધનો શ્રદ્ધાથી ગ્રહણ કરવાં. એટલો વિચાર કરવાની પણ શક્તિ પ્રાપ્ત ન થઈ હોય તો પરમ કૃપાળુ શ્રીકૃષ્ણ પરમાત્માએ મનુષ્ય માત્રને ઉપદેશેલા કર્મયોગના ધોરી માર્ગે ચઢવું. અનેક સત્કર્મો કરતાં કરતાં ઉત્તમ શીલ જામે છે, પણ તે જામતાં પહેલાં પોતાની સ્વતન્ત્ર બુદ્ધિથી કર્તવ્યનો નિર્ણય કરવાનો લોભ રાખવો વૃથા છે. અને આ વિષયની સ્વતન્ત્ર બુદ્ધિ જેને અંગ્રેજીમાં 'conscience' કહેવામાં આવે છે એનો નિર્ણય ત્યારે જ પ્રામાણિક બને છે કે જ્યારે એ બુદ્ધિ રાગદ્વેષાદિ દોષ થકી મુક્ત થાય છે, અને સંસારના અનુભવથી પરિપક્વ બને છે. આ સ્થિતિ પ્રાપ્ત કરવા માટે આપણા શાસ્ત્રકારોએ વર્ણાશ્રમના ધર્મો રચી મૂકયા છે. એ વર્ણાશ્રમ-ધર્મોનું સેવન કરવું અને તે નિષ્કામ વૃત્તિથી પરમાત્મા ઉપર દૃષ્ટિ રાખીને કરવું એ કર્મયોગનું રહસ્ય છે. એ ધર્મોના આચરણમાં કોઈ વહેમી કે જુલમી વ્યવસ્થાને આધીન થવા જેવું નથી. મનુષ્યસ્વભાવના અને સંસારતત્ત્વના પૂર્ણ અનુભવી, પ્રતિભાશાલી, અને પરોપકારી મહાત્માઓએ જગતના કલ્યાણાર્થે એ માર્ગો બનાવ્યા છે. તે કેટલીક વખત લાંબા અને વિકટ લાગતા હશે ખરા, પણ ઘણાએક ટુંકા અને સુગમ દેખાતા માર્ગો જ વસ્તુતઃ ભૂલભૂલામણી ભરેલા નીવડે છે.

ત્યારે શું ગીતાનું તાત્પર્ય ચાલતી રૂઢિએ ચાલ્યા કરવુ એમ ઉપદેશવાનું છે ? નહિ જ. કર્તવ્યનો નિર્ણય કેવલ સ્વતન્ત્ર બુદ્ધિથી કરવો કેવો કઠણ છે એ જણાવવા, શ્રીકૃષ્ણ ભગવાને

"कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मणः ।
अकर्मणश्च बोद्धव्यं गहना कर्मणो गतिः ॥"

—એમ કર્મ-વિકર્મ-અને અકર્મ ત્રણેની બાબતમાં ચેતતા રહેવાનું કહ્યું છે, અને

"ज्ञात्वाशास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुं मिहार्हसि ।"

—એમ શાસ્ત્રનો વિધિ અનુસરવાની આજ્ઞા કરી છે. તે જ સાથે કાર્યાકાર્યનો નિર્ણય કરવા માટે પણ આત્મૌપમ્યાદિ (પોતાની જાત જેવી સામાની જાતને ગણવી વગેરે—) ધોરણ બતાવ્યાં છે. દરેક કૃત્યની સારા-

સારતાના વિવેક માટે પ્રકૃતિના ગુણોનું પૃથક્કરણ કર્યું છે, અને એ ગુણો—સત્ત્વ રજસ્ અને તમસ્—એનાં સ્વરૂપો પણ સૂક્ષ્મતાથી વર્ણવ્યાં છે. વળી દૈવી સંપત્ અને આસુરી સંપત્ એમ આપણી વૃત્તિઓના વિભાગ પાડયા છે તે પણ અમુક કૃત્ય આપણી દૈવી સંપત્‌ને પોષે છે કે આસુરી સંપત્‌ને એ વિચારવા માટે છે.

રૂઢ થઈ ગએલા વર્ણાશ્રમધર્મોમાં કેટલાક એવા પણ જણાશે કે જે દૈવી સંપત્‌ને બદલે આસુરી સંપત્‌ને ઉપકારક થાય છે. એવા ધર્મોને મેલ સમજીને દૂર કરો; અને શુદ્ધ ભાગને તારવી કાઢો; એની મૂળ ઉજ્જવળતાને તમારા આચરણમાં પ્રતિફલિત કરી અધિક ઉજ્જવળ બનાવો, અને મિથ્યા વાદવિવાદ ન કરતાં તમારા જીવનના દૃષ્ટાન્તથી બતાવી આપો કે આપણા પ્રાચીન ધર્મમાં કેવી ખૂબી છે! અધિક શું કહું ?*

[વસન્ત, વૈશાખ સંવત્ ૧૯૬૫]

* એક ન્હાની શાસ્ત્રીઓની અને વિદ્યાર્થીઓની સભા સમક્ષ પ્રમુખ તરીકે "કર્મયોગ" ના વિષય ઉપર હું થોડુંક બોલેલો, તેનો અત્રે થોડોક વિસ્તાર કર્યો છે.

૧૪

કર્મયોગ—૨

આપણે ગયા અંકમાં કર્મયોગનું તત્ત્વ એના સાદા અને સરળ સ્વરૂપમાં યથાશક્તિ વિચાર્યું. એમાં આપણે જોયું કે—પરમાત્મામાં દૃષ્ટિ સ્થાપી કર્મનિષ્ઠ રહેવું, અને પોતપોતાની પ્રકૃતિનો વિચાર કરી અધિકાર જોઈ કર્તવ્યનિર્ણય કરવો એ એ મહાન ઉપદેશનું રહસ્ય છે. એ ઉપદેશની મહત્તા એ છે કે મનુષ્યજાતિના અમુક જ વર્ગને—રાજાને કે રંકને, વિદ્વાનને કે અભણને, સ્ત્રીને કે પુરુષને જ તે લાગુ પડતો નથી. મનુષ્ય માત્રને—અને તે પણ સર્વ દેશમાં અને સર્વ કાળમાં લાગુ પડતો એ ઉપદેશ છે. અને એમ છે તો—એમાંથી વર્તમાન કાળમાં આપણે—હિન્દનિવાસી આર્યજનોએ શો સાર ગ્રહણ કરવાનો છે એ વિચારવું સ્વાભાવિક રીતે પ્રાપ્ત થાય છે.

आलस्य-विषाद-चिन्ता-शंका आदि आत्मशोषक वृत्तिओने दूर करी, उद्यम-उत्साह-आनन्द आदि आत्मपोषक वृत्तिओ प्रजामां दाखल करवी-ए एक मुख्य बोध छे.

ગઈ ઔદ્યોગિક પરિષદ્‌ના પ્રમુખ મિ. મુધોળકરે સંન્યાસની ભાવના ઉપર જે એકદેશી આક્ષેપ કર્યો હતો+તેમાં તો આપણે નહિ સંમત થઈએ, પરંતુ તે સાથે એ પણ સ્મરણમાં રાખીશું કે—

" न कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते ।
न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ॥ " भ. गी.

—"માત્ર કર્મ કરવાં માંડી વાળવાથી માણસ નિષ્કર્મદશા પ્રાપ્ત કરતો નથી, તથા સંન્યાસ—કર્મત્યાગ—એટલાથી જ એ સિદ્ધિ પામતો નથી"—એવું ભગવદ્વચન છે. અને જો એ વચન માત્ર ઉચ્ચારીને બેસી ન રહેતાં આપણા સમસ્ત દેશના જીવનમાં એનું સતત સ્મરણ રાખવા-રખાવવાનું

+ "The ascetic ideal, which holds in contempt this world and its interest, has exercised for centuries past a dominating influence on the Indian mind.......................................

The downfall of our industries, arts and trade, is as much due to this cause, as to the heavy disabilities and restrictions imposed upon them by the economic and fiscal policy of England and other countries."

આપણું કર્તવ્ય છે, તો એટલું સ્પષ્ટ છે કે કહેવાતા 'બાવાઓ' અને 'ફકીરો'—જેઓ વસ્તુતઃ નિસ્ત્રૈગુણ્ય કે સત્ત્વગુણની દશાએ પહોંચેલા નથી પણ નિદ્રા **આલસ્ય** અને પ્રમાદથી ઊપજતી તમોગુણની જ દશા ભોગવે છે—તેઓની સંખ્યામાં જેમ બને તેમ ઘટાડો કરવો. આપણા અજ્ઞાન દરિદ્ર અને વિવિધ ધન્ધા વગરના દેશમાં, એ જાતિના લોકને 'જાઓ! મજુરી કરો.' એમ તિરસ્કાર કરીને બારણેથી કાઢવા–એટલાથી કાર્યસિદ્ધિ નથી. અન્ત્યજ વર્ગ (Depressed Classes) નો ઉદ્ધાર કરવાનો આજ કાલ જે યત્ન થાય છે તેવો જ, બલ્કે તે કરતાં પણ વિશેષ મહત્ત્વનો યત્ન આ બાવાઓના અને ફકીરોના ઉદ્ધાર માટે કરવો જોઇએ. નાશ પામેલી અને નાશ પામતી જતી ગ્રામસંસ્થાઓને સજીવન કરવા તથા પરસ્પર–સહાયક નાણાં ધીરનારી પેઢીઓ સ્થાપવા આપણે સરકારને વારંવાર કહીએ છીએ; પરંતુ તે જ પ્રમાણે, બાવાઓની અને ફકીરોની જમાતોમાંથી જે ધામિક જીવન ઊડી ગયું છે તે ફરી લાવવાનું અને તેઓના ધાર્મિક જીવનમાં ઉપકારક થાય એવી કેળવણીની સંસ્થાઓ ઊભી કરવાનું કામ આપણે માથે નથી? તન્દુરસ્ત શરીરમાં સડેલા ભાગને બહાર ફેંકી દેવાનું સ્વાભાવિક વલણ હોય છે; તદનુસાર, જ્યારે એ જમાતોમાં ખરૂં ધાર્મિક જીવન આવશે ત્યારે એના દુષ્ટ અંશો એની મેળે જ સંઘ બહાર થઈ જશે–અને એ રીતે, અત્યારે અતિશય ભારે થઈ પડેલી એ વર્ગની સંખ્યા ધીમે ધીમે ઘટતી જશે. એ જીવન ફરી જાગ્રત્ કરવા માટે તે તે જમાતોને હાથમાં લઈ તેઓમાં સંસ્કૃત અને અન્ય દેશી ભાષાઓની કેળવણીની સંસ્થાઓ દાખલ કરવાનો યત્ન કરવો જોઈએ. દેશમાં ઉત્પન્ન થએલી ઔદ્યોગિક જાગ્રતિને અંગે, તેઓ આગળ દ્રવ્ય અને કુટુમ્બસુખની લાલચો ધરીને તેઓને આલસ્ય અને પ્રમાદ ત્યજાવી ઉદ્યોગી કરીએ એ છેક ખરાબ નથી, કારણ કે એટલે અંશે આપણે તેઓને તમોગુણમાંથી કાઢી એથી ચઢીઆતા એવા રજોગુણમાં પ્રવેશ કરાવીશું; પરંતુ ખરૂં કર્તવ્ય તો એ જ છે કે આપણા દેશનું સંન્યાસાશ્રમનુ માહાત્મ્ય આપણે તદ્દન વીસરી ન જતાં એ મહાસઘ આગળ જ્ઞાન ત્યાગ અને પરોપકારની સત્ત્વગુણી ભાવના સદા કાયમ રાખીને જનસમાજને એ વર્ગનો લાભ અપાવવો.

વળી શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાએ નિન્દેલો 'કર્મ–અનારંભ' નો દોષ તે માત્ર બાવાઓ અને ફકીરોમાં જ છે એમ નથી. કેળવાએલા વર્ગને કેળવાએલી—સામાન્ય કરતાં ચઢીઆતી—કસોટીએ તપાસીએ તો એની પણ

મ્હોટી સંખ્યા 'હું મ્હારા દેશનો રોટલો દેશને યોગ્ય બદલો આપીને ખાઉં છું કે કેમ?' એ પ્રશ્નનો સન્તોષકારક ઉત્તર આપી શકે એમ નથી. હિન્દુસ્થાનની તીજોરીનાં નાણાં બહુ જ મ્હોટે ભાગે આપણા અભણ દેશબન્ધુઓના પરસેવાનાં બનેલાં હોય છે; અને એમાંથી જ આપણી કૉલેજો અને કચેરીઓના ખર્ચ ચાલે છે:* આ ધ્યાનમાં રાખીએ તો આપણો કેળવાએલા વર્ગનો મ્હોટો ભાગ અભણ વર્ગ પ્રત્યેનું પોતાનું દેવું બરાબર વાળે છે એમ કહેવું કઠણ પડશે.

આલસ્ય જેવા જ આત્માને ખાઈ જનારા બીજા દોષો તે વિષાદ ચિન્તા શંકા આદિ છે. આપણા કેળવાએલા જનોમાંના ઘણાએકને દેશ પ્રત્યે લાગણી તો હોય છે, પણ તેઓ એની વર્તમાન સ્થિતિ જોઈને એવા **વિષાદમાં**–ખેદમાં ડૂબી જાય છે કે તેઓને કાંઈપણ કર્તવ્ય કરવા જેવું

* "The influence of higher education is expected to elevate the national life proportionately to its height and depth. The writer in *East and West* to whom I have referred estimates Rs. 4 per head as the annual cost of primary education. That of collegiate education ranges from over Rs. 250 per head in Government institutions to, perhaps, a third of that sum in private colleges—say, an average of Rs. 100 per head. That is to say, 25 pupils can be educated in a primary for what it takes one young man to undergo University education. The State cannot spend so much on one person except in the belief that the influence of the one man will more than compensate for the loss of opportunity of primary education of 25 children. In other words, State support of higher education rests on the condition that higher education has an essential altruistic foundation as its basis and as its outcome On the portals of a University and in the hearts of every University man should be engraved the motto; "Freely you have received, freely give." Original research, altruistic service, and the always selfless work of teaching—these are the ends for which Universities exist, and their claim to the support of the state depends on their due fulfilment."

—*K. Natarajan.*

લાગતું નથી. દેશનું અજ્ઞાન, એનું દારિદ્રય, એનો કુસંપ—આદિ, પ્રતિબન્ધકોનો ઢગ જોઈ તેઓનાં ગાત્ર શિથિલ થઈ જાય છે, અને તેમાં પણ જ્યારે પશ્ચિમના દેશો સાથે પોતાના દેશને સરખાવે છે ત્યારે તો એ બે વચ્ચેનું અંતર જોઈ, એક પગલું ભરવાની તેઓમાં હામ રહેતી નથી. વળી, દેશમાં કોઈ કોઈ સ્થળે અનિષ્ટ પ્રવૃત્તિઓ થતી જોઈ એના ભવિષ્ય માટે ચિન્તા કરનારો વર્ગ પણ છે, પણ ચિન્તા એ રોગનો પ્રતીકાર નથી એ એ ક્યાં વિચારે છે? વળી એક વર્ગ એવો પણ છે કે જે કાર્યાકાર્યના સંશયમાં જ ડૂબ્યો રહે છે—દાખલા તરીકે, સંસારસુધારાના પ્રશ્નમાં–જ્ઞાતિબંધારણનો લાભ લઈ સ્ત્રીકેળવણી વગેરે તે તે સુધારા કરવા, કે ભલે એ સુધારા મોડા થાય પણ પ્રથમ તો જ્ઞાતિનો જ નાશ કરવો? એક રીતે કરતાં જ્ઞાતિબન્ધનો દૃઢ થાય; બીજી રીતે કરતાં, સુધારો થતો નથી. બીજો દાખલો લઈએ-શાળામાં જુદા જુદા ધર્મનું શિક્ષણ આપવા જતાં ધર્માન્ધપણું વધે છે; ન આપવાથી ધર્મશૂન્યતા થાય છે. આ પરસ્પરવિરોધી દલીલો વચ્ચે કર્તવ્યમૂઢ થઈ ઉભો રહેનારો એક વર્ગ છે.

આ સર્વ દોષનો પ્રતીકાર એના વિરોધી ગુણમાં રહેલો છે; આળસ ખંખેરી ઉદ્યમ કરો—કામ કર્યાનો આનન્દ જુદો જ છે, જેના સ્વાદનું આળસુ માણસને ભાન જ નથી. વિષાદ ત્યજી ઉત્સાહી બનો—સ્વદેશનો ઉદ્ધાર કદી પણ અશક્ય નથી. ઉત્સાહથી જાપાને ટુંક સમયમાં કેટલું સાધ્યું છે એ તમે જાણો છો જ. જર્મની આજથી ત્રીસ ચાળીસ વર્ષ ઉપર, દરીયાઈ યુદ્ધમાં કામ લાગે એવી એક પણ નૌકા બાંધી શકતું નહતું: આજ ઈંગ્લાંડને એ કામમાં જર્મનીની હરીફાઈ કરવી પણ મુશ્કેલ થઈ પડી છે. આપણે ભૂતકાળમાં જગતને વ્યવહાર અને પરમાર્થ ઉભયમાં ઉપયોગી થતું પુષ્કળ જ્ઞાન આપ્યું છે તો ભવિષ્યમાં એ જ મહત્ત્વ ફરી કેમ નહિ પ્રાપ્ત કરી શકીએ? કદાચ કોઈને આ આશા મિથ્યા લાગતી હશે. પણ વર્તમાનમાં દૃષ્ટિ રૂંધી રાખીને પોતાની શક્તિના સ્વરૂપનો ખ્યાલ બાંધવો એ બહુ જ ભ્રમજનક વિચારપદ્ધતિ છે; ભૂત અને ભવિષ્ય ઉભય પરત્વે એ ખોટી છે. સર વિલ્યમ જોન્સનને સંસ્કૃતમાં નાટકો છે એમ કહેવામાં આવ્યું ત્યારે એ માની પણ શક્યો ન હતો કે એ નાટકો શેક્સપિયરનાં નાટકો જેવી રચનાનાં હશે; અને માત્ર ભવાઈનો જ પરિચય ધરાવનાર એ ત્રણ પેઢી ઉપરના આપણા પૂર્વજોને કાલિદાસ કે ભવભૂતિનો કશો જ ખ્યાલ ન હતો. તે જ પ્રમાણે ૧૮૫૬ના બળવા પહેલાંના લોકને વર્તમાન વિવિધ પ્રવૃત્તિઓ

વિષે વાત કરી હોત તો તે કોઈક બીજી જ દુનીયાની વાત જેવી સમજત. જગતની વિવિધ પ્રજાનો ઇતિહાસ આપણને કોઈ પણ સત્ય મુખ્યત્વે કરી શીખવતો હોય તો તે એ છે કે મનુષ્યની ઉત્તમતા અને અધમતાની શક્યતાને સીમા નથી. જો હાથ પગ જોડી બેસી રહી દિનપરદિન અધિક અધમતા પ્રાપ્ત કરવાનું આપણામાં સામર્થ્ય છે, તો તે જ રીતે કમ્મર કસી કર્તવ્યપરાયણ થઈ દિનપ્રતિદિન અધિક ને અધિક ઉત્તમતા મેળવવાનું સામર્થ્ય પણ આપણામાં કેમ ન હોય? આમ વિચારી, ઉત્સાહી થવું—એ અર્ધું કામ કર્યા બરોબર છે.

ચિન્તા એ મનુષ્યના આત્માનો એક ત્રીજો રોગ છે—અને તે ગયા અંકમાં બતાવેલી અહંતાનું જ ચોખ્ખું પરિણામ છે કર્તવ્ય કર્યા પછી, હિન્દુસ્થાનનું શું થશે, એ ફિકર આપણને શાની? જે માણસ કર્તવ્યપરાયણ છે તેને તો એવી ફિકર સૂઝતી જ નથી. એ તો વર્ડ્ઝવર્થની 'Solitary Reaper' ના જેવો પોતાના કર્તવ્યમાં એવો મસ્ગૂલ છે કે એને તો બીજો શું કરે છે તે જોવાની પણ ફુરસદ નથી. આપણું કર્તવ્ય ભૂલી પ્રભુની ફિકર આપણે પોતાને માથે વ્હોરવી એ મિથ્યાભિમાન છે. સતત સ્મરણમાં રાખવું કે આપણા દેશની ફિકર પ્રભુને છે: ભારતવર્ષના કલ્યાણ માટે **નરનારાયણ** તપશ્ચર્યા કરે છે.

ચોથો દોષ—**શંકા**—તે પણ કર્તવ્ય ચૂકવનાર એક શક્તિ છે અને એનો પ્રતીકાર શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાએ શ્રદ્ધાપૂર્વક કર્તવ્ય કર્યા જવું એ બતાવ્યો છે. વિચારની ખરી કસોટી આચાર છે, અને તેથી કાર્યાકાર્યના વિચારમાં ગુંચાઈ ન પડતાં* અનુભવી મહાત્માઓ ઉપર શ્રદ્ધા રાખી તેઓને બતાવેલે માર્ગે પ્રયાણ કરવું, અનુભવ લેતા ચાલવું, અને એ અનુભવથી પોતાની ભૂલો સુધારતા જવું: અર્થાત્ વિચારને એકલાને મહત્ત્વ ન આપતાં આચારથી વિચારને શુદ્ધ કરતા રહેવું—આ શ્રીકૃષ્ણે અર્જુનને ઉપદેશેલા કર્મયોગનું મુખ્ય તાત્પર્ય છે.

આમ, આલસ્ય વિષાદ ચિન્તા શંકા આદિ દોષો ત્યજી ઉદ્યમ ઉત્સાહ આનન્દ શ્રદ્ધા આદિ ગુણો ઉપજાવવાનો બોધ વર્તમાન સમયે આપણને કેવો ઉપયોગી છે એ આપણે જોયું, પણ એ ઉપરાંત એક બીજું મહત્ત્વનુ તાત્પર્ય પણ હાલના સમયમાં આપણે ખાસ યાદ રાખવાનું છે. અર્જુનના હૃદયમાં ઊંચા વિચારો આવવા માંડયા હતા. 'રુધિરે ખરડયા ભોગ' ભોગ-

* "Let us not turn our duties into doubts"—*Burke.*

વવા એને ગમતા નહોતા; એનાં સગાં સંબંધીઓ માટે એને દયા ઉપજી હતી. પણ હજી એ વિચારો, વસ્તુતઃ એના આત્માથી—અને તેથી એના અધિકારથી—કેટલા દૂર હતા તેનું એને ભાન ન હતું. કર્તવ્ય કરતાં કરતાં જ આગળ વધાય છે એ ભૂલી જઈ વચલું કર્તવ્ય ઓળંગી જઈ સહસા બ્રાહ્મણની ભાવના સિદ્ધ કરવાનું એને મન થયું હતું. એવે પ્રસંગે, શ્રીકૃષ્ણે એને ઉપદેશ કર્યોઃ તેનો સાર એ નીકળે છે કે એક સારી અને એક ખોટી એવી બે ભાવના વચ્ચે વિરોધ આવી પડયો હોય ત્યારે તો નિર્ણય કરવો સહેલો છે, પણ જ્યારે બંને સારી ભાવના વચ્ચે પસંદગી કરવાની હોય ત્યારે જ વિકટ પ્રસંગ ઉત્પન્ન થાય છે, અને તેવે પ્રસંગે અધિકાર ઉપર દૃષ્ટિ રાખવી—અર્થાત્ ભવિષ્યથી ખેંચાઈ જઈ વર્તમાન કર્તવ્ય ભૂલવું નહિ. હવે, આ જ ઉપદેશ આપણી હાલની દશાને લાગુ પાડીએ તો તે એ છે કે સ્વદેશસેવાના મ્હોટા નામથી અંજાઈ જઈ, આપણી નિકટ પડેલાં હમેશનાં કર્તવ્ય ચૂકવાં નહિ. સ્વદેશસેવાની ભાવના દૃષ્ટિ આગળ રાખવાની ના નથીઃ કહેવાનું તાત્પર્ય એટલું જ છે કે ખરી સ્વદેશસેવા તે આપણાં નિત્યકર્મ કરવાથી જ સધાય છેઃ જે રાત દિવસ 'સ્વદેશ' 'સ્વદેશ' એમ નામ ઉચ્ચાર્યાં કરે છે તે જ ખરો સ્વદેશસેવક નથીઃ પણ જે એક પિતા તરીકે, પુત્ર તરીકે, ભાઈ તરીકે, મિત્ર તરીકે, પાડોશી તરીકે, મુસાફર તરીકે, દુકાનદાર તરીકે, અમલદાર તરીકે, એમ વિધવિધરૂપે કુટુમ્બમાં શેરીમાં બજારમાં કચેરીમાં ચૅારામાં પોતાનું કર્તવ્ય યથાર્થ બજાવે છે એ જ ખરો સ્વદેશભક્ત છે. આપણી અને આપણી ભાવનાની વચ્ચે શૂન્ય મરુદેશ પડેલો નથીઃ વચલો પંથ ન્હાનાં મ્હોટાં અસંખ્ય સુન્દર કર્તવ્યથી છવાએલો છે, તેમાં થઈને જ આપણે આપણા ઉદ્દિષ્ટ સ્થાન તરફ પ્રયાણ કરવાનું છે. આ સત્ય સમજાય તો વિદ્યાર્થીઓ, ગૃહસ્થ અને પ્રજાજન બનતા પહેલાં રાજકીય કર્તવ્ય પોતાને માથે ખેંચી લેવાની લાલસા કરે છે તે ન કરે, તેમ જ સામાન્ય પ્રજાજન કેટલીકવાર, પોતાનું ખરું કર્તવ્ય વિસારે નાંખી સ્વદેશસેવાને નામે મિથ્યા શક્તિનો વ્યય કરે છે તેમ ન કરતાં પોતાના અલ્પ પ્રદેશમાં કર્તવ્ય બજાવી દેશને વધારે ઉપયોગી થાય. આ જાતની સંગીન કર્તવ્યભાવના દેશમાં ઉપજાવવાની અત્યારે ઘણી જરૂર છે—કારણ કે અત્યારનો સમય એવો છે કે રાત્રિ ગઈ છે, અને પ્રભાત થયું છે.

બ્રિટિશરાજ્ય એ આપણા દેશના કલ્યાણનો નવો ઉષઃકાળ છે. આપણા ઝળહળતા તેજોમય દિવસો તો પ્રાચીન કાળમાં ગયા; પણ મધ્ય-

કાળની ઘોર રાત્રિ વ્યતીત થઈને દેશમાં પ્રાતઃકાળનાં કિરણો ફરી ફૂટતાં અત્યારે જ દેખાય છે. મારા આ વિચારમાં કોઈને સ્વદેશભક્તિની ખામી લાગતી હોય તો એને મારો આટલો જ નમ્ર ઉત્તર છે કે—સ્વદેશ સૌને વ્હાલો છે; પણ સ્વદેશભક્તિને નામે અસત્ય વ્હાલું નથી બ્રિટિશ રાજ્યના આગમન પહેલાં 'દેશનું ભવિષ્ય' એ વિચાર પણ કોઈને સૂઝતો હતો? પગ તળેની ભૂમિ ઉપરાંત બે ડગલાં પણ કોઈની દષ્ટિ દૂર જઈ શકતી? અરે! જે ભગવદ્‌ગીતા માટે અત્યારે આપણે આટલું બધું અભિમાન ધરાવીએ છીએ તેનું જ્ઞાન પણ કેટલા થોડાને હતું? અને તેથી કહેવું જોઈએ કે ચોતરફ વ્યાપી રહેલો અન્ધકાર દૂર થઈ કર્તવ્યના માર્ગ ઉઘડતા હવે જ આપણને નજરે પડે છેઃ એક અન્ધારી રાત્રિએ લૂટારૂ અને હિંસક પ્રાણીઓથી ભરેલા જંગલમાં ફસાઈ પડેલા વટેમાર્ગુને પોતાના જાનમાલના રક્ષણ ઉપરાંત ભાગ્યેજ કાંઈપણ કર્તવ્ય હોય છે: એને સૂર્યોદય થતાં, માર્ગ સૂઝીને જે આનન્દ થાય છે તેવો જ આનન્દ અત્યારે ખરા દેશ-સેવકને થવો જોઈએ.

પ્રભાતના ઘંટનાદ દૂર દૂરથી શ્રવણે પડે છે, અને

"मित्रो जनान् यातयति ब्रुवाणः"-ऋ. सं.

અર્થાત્ પ્રભુ પોતે આપણને, આનન્દ અને ઉત્સાહથી સજ્જ થઈ હળ લઈ, પોતપોતાને સોંપેલા કર્તવ્યક્ષેત્રમાં શ્રમ કરવા, બીજ રોપવા, અને દેશની સમૃદ્ધિ વધારવા બોલાવે છે

[વસન્ત, જ્યેષ્ટ, સંવત ૧૯૬૫]



૧૫

માયાવાદ

"If selfishness stands opposed to selfishness, why should my self-seeking not have just as much right as that of otheis? Am I not the nearest one to myself? Have not I therefore the right to make myself, my own wishes and interests, the measure of all things, the criterion of all my actions? Resting upon the divine will human society is a moral organism *in which all stand for one and one for all.* Take that religious ground away, and society dissolves into a chaos in which every one is against all and all against every one"

Prof. P fleiderer.

નવેમ્બર ૧૮૯૮ના અંકમાં "દિવ્ય પ્રભાત"ને અંગે માયાવાદ સંબંધી આપણે અવકાશને અનુસરી કેટલોક વિચાર કર્યો. એમાં એટલું દિગ્-દર્શન થયું કેઃ—

૧ (૧) માયાવાદ ખરું જોતાં એક વાદ માત્ર જ નથી, પણ ધાર્મિક અનુભવનું સર્વસ્વ એ વાદને અવલંબીને રહ્યું છે, અને તેથી સ્ફુટ વા ગર્ભિત રીતે સર્વ ધર્મમાં એ વાદનું અસ્તિત્વ છે. (૨) વળી ન્યાયદૃષ્ટિથી જોતાં એ વાદ સિદ્ધ કરવાનો, એટલે તર્કવૃત્તિનો ધર્મવૃત્તિ સાથે સમન્વય કરી આપવાનો, બોજો પણ માત્ર વેદાન્તીઓને શિર નથી, પણ પ્રત્યેક ધાર્મિક જનને શિર છે.

૨ આ વાદને કેટલીક વાર અનુભવવિરોધી કહી નિંદવામાં આવે છે. પણ વસ્તુતઃ અનુભવવિરોધનો દોષ માયાવાદને બાધ કરી શકતો નથી. પ્રકાશને અંધકારવિરોધી કહેવામાં કાંઈ પણ અનુપપત્તિ હોય તો જ અત્રે અનુપપત્તિ છે; કેમકે અનુભવવિરોધ એ તો માયાનું સ્વરૂપ જ છે, અને અનુભવવિરોધ વિના અધ્યાત્મશાસ્ત્ર તો શું પણ કોઈપણ શાસ્ત્ર પ્રવર્તી શકતું નથી. વળી અધ્યાત્મવિદ્યામાં અન્ય શાસ્ત્ર કરતાં અનુભવવિરોધની વધારે યોગ્યતા એટલા માટે છે કે અત્રે જે સમ્યગ્દર્શન સાધવાનું છે તે માત્ર બુદ્ધિના પ્રદેશનું નથી, પણ સમગ્ર આત્માનું છે, એટલે કે ખગોળ-વિદ્યાની માફક અત્રે અમુક સિદ્ધાંત સિદ્ધ કરીને પરોક્ષ જ્ઞાનથી વિરમવાનું નથી, પણ સમગ્ર આત્મામાં અપરોક્ષ અનુભવ પ્રાપ્ત કરવાનો છે, અને

તેટલા માટે અત્રે બાધિત અનુભવનું બાધિતત્વ અત્યંત તીવ્ર થઈ પરાકાષ્ઠાએ પહોંચે છે. આ અનુભવવિરોધ પણ વસ્તુતઃ વિરોધનો આભાસ જ છે, કેમકે આપણે જોઈ ગયા તેમ માયાવાદનુ સામાન્ય રીતિએ એમ કહેવું નથી કે આ જગત્ દેખાય છે તે નથી દેખાતું; એનું તો વિશેષતઃ કહેવુ છે કે આ જગત્ દેખાય છે તે, **બ્રહ્મદર્શન થતાં**, જગતરૂપે નથી દેખાતું. અને આ સિદ્ધાન્ત અનુભવથી નિર્બાધ છે.

૩ આ વાદને ક્વચિત્ અનીશ્વરવાદ ગણવામાં આવે છે પણ (૧) યથાર્થ રીતે વિચારતાં તો ઈશ્વરનો મહિમા માયાવાદ વિના પ્રકટ જ થઈ શકતો નથી. ઈશ્વર અને તેની સાથે જગત્, કે જગત્ અને જીવ, એમ બે વા ત્રણ પદાર્થ માની તત્ત્વવિચાર અટકી શકે ખરો ? પદાર્થની અનેકતા ટાળી તેની પાછળ એકતાનું સૂત્ર શોધી લેવું એ જ તત્ત્વચિંતનનો ઉદ્દેશ છે, અને તેથી ઉક્ત બે ત્રણ પદાર્થ, જેમાં તમે ઈશ્વરનો અંતર્ભાવ કરો છો તેની પર એવું સત્ત્વ હોવુ જોઈએ કે જેથી એ સર્વનો ખુલાસો થઈ શકે, અને જો આ રીતે ઈશ્વરથી પર જવાય વા પર જવા આકાંક્ષા રહે તો પછી ઈશ્વરનું ઈશ્વરત્વ, એટલે એનું સર્વસંમત 'પરાકાષ્ઠા' 'પરાગતિ' 'પરમઅવધિ' 'પરમનિદાન' ઈત્યાદિ પદોથી નિર્દિષ્ટ ઈશ્વરસ્વરૂપ, ક્યાં રહ્યું ? (૨) ભક્તનો આત્મા, જે અદ્યપર્યન્ત પોતાની અને પ્રભુની વચ્ચે જગત્-રૂપી એક અંતરાય અનુભવતો હતો, તે, જગત્‌ને બ્રહ્મની માયારૂપે ગ્રહણ કરતાં, બ્રહ્મનું અવ્યવહિત સાંમુખ્ય અનુભવીને આનંદે છે. અત્રે એટલું જ સમજી લેવાનું છે કે જગત્‌નો આવિર્ભાવ માત્ર માયા જ નથી, પણ **બ્રહ્મની** માયા છે, અને એ બ્રહ્મનો વિકાર કે બહિર્ભૂત કાર્ય નથી, પણ **માયા** છે. આમ બ્રહ્મ અને માયા એમ ઉભય પદ ઉપર ભાર મૂકી વિચારી જોતાં સ્પષ્ટ થશે કે વેદાન્તીઓ જગતથી પર તત્ત્વ સ્વીકારે છે, અને એ પરતત્ત્વનો જગત્ સાથે, વસ્તુસ્થિતિમાં તેમ જ જ્ઞાનમાં, ખરું જોતાં અવિશ્લેષ્ય અને તાત્ત્વિક સંબન્ધ છે એમ માને છે. અર્થાત, જગત્‌થી પર (Transcendent) હોઈ જગત્‌ના અન્તર્‌માં (Immanent) એ વિરાજમાન છે એમ વેદાન્ત-સિદ્ધાન્ત છે+ પણ આ અંતરમાં હોવું તે જડની માફક બહિઃસંબન્ધ વડે સંભવતું નથી, માટે બ્રહ્મની સત્તાથી જ જગત્‌ની સત્તા બની રહે છે એમ

+ "**यःसर्वेषु भूतेषु तिष्ठन् सर्वेभ्यो भूतेभ्योऽन्तरो यं सर्वाणि भूतानि न विदुः यस्य सर्वाणि भूतानि शरीरं यः सर्वाणि भूतान्यन्तरो यमयत्येष त आत्मान्तर्याम्यमृतः**" **वाज० ब्रा० उ०**

કહેવું યોગ્ય જણાય છે. જગત્ 'બ્રહ્મસત્તાનિરૂપિતસત્તા' વાળું છે, 'મિથ્યા' છે. બ્રહ્મમાં 'અધ્યસ્ત' છે ઇત્યાદિ વેદાન્તશાસ્ત્રની પરિભાષાનું આ જ તાત્પર્ય છે.

આ રીતે માયાવાદને (૧) તર્કજાળ, (૨) અનુભવવિરુદ્ધ કે (૩) અનીશ્વરવાદ માનતાં એ સિદ્ધાન્તને કેવો અન્યાય થાય છે એ આપણે જોયું. આજ એ સંબન્ધી એક બીજો પ્રશ્ન વિચારવાનો છે તે એ કેઃ—

પાપપુણ્યાદિનીતિવ્યવસ્થાનો (૧) વિઘાત કરનાર, અથવા તો (૨) એને નિરાધાર બનાવનાર આ સિદ્ધાન્ત કેમ સ્વીકારી શકાય?—એમ નીતિની તીવ્ર લાગણીવાળા ઘણાક આત્માઓ માયાવાદનું યથાર્થ સ્વરૂપ ન સમજી આક્ષેપ કરે છે. આમાં કેટલું સત્ય છે?

(૧) પાપપુણ્યાદિ–નીતિવ્યવસ્થાનો માયાવાદથી વિઘાત થાય છે એ કહેવું તદ્દન ભૂલ ભરેલુ છે. અને એ ભૂલ "**ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या**" એ શ્લોકાર્ધના પૂર્વખંડની અવગણના કરવાથી થાય છે. પૂર્વે બતાવ્યા પ્રમાણે માયાવાદ જગતનો માત્ર નિષેધ કરીને અટકતો નથી, પણ વિશેષમાં બ્રહ્મનુ અદ્વિતીય અસ્તિત્વ પ્રતિપાદન કરે છે. એ વાત ઉપર લક્ષ રાખતાં તુરત સમજાય એમ છે કે માયાવાદથી નીતિવ્યવસ્થાનો ભંગ થતો નથી, પણ તેને બદલે તો એ અત્યન્ત પાવત્ર સ્વરૂપ ધારણ કરે છે. "**जगन्मिथ्या**" એટલું જ કહેતાં જગત્ સાથે નીતિ પણ ઊડી જાય, સત્–રૂપ તેમ જ કર્તવ્યરૂપ સમસ્ત વસ્તુ 'અપ્રતિષ્ઠ' એટલે આધારરહિત થઈ રહે, અને તત્ત્વ-વિચારમાં અને કર્તવ્યવિચારમાં શૂન્યવાદનો પ્રસંગ આવે, એ ખરૂં. પરંતુ '**ब्रह्म सत्यम्**' એટલું ઉમેરતાં, નીતિનો વિઘાત ન થતાં સ્વરૂપાન્તર થાય છે–અર્થાત્, નીતિ એક લૌકિક વ્યવસ્થા મટી અલૌકિક પદાર્થ બને છે અને પ્રાકૃત વ્યવહારની અધમતાથી મુક્ત થઈ બ્રહ્મની પવિત્રતાથી સીંચાય છે. વળી બીજુંઃ—નીતિની ઐહિકતાને સ્થાને એની સાર્વત્રિકતા પણ ત્યારે જ સિદ્ધ થાય છે કે જ્યારે એનો આધાર ઇહલોક ઉપર ન રહેતાં સર્વલોક ઉપર એટલે ઇહ અને પર ઉભય–સંગ્રાહક સર્વરૂપ બ્રહ્મ ઉપર, રહે છે. ટુંકામાં, નીતિનું વ્યાવહારિકત્વ (Empirical સ્વરૂપ) ટાળી એનું પારમાર્થિકત્વ (Transcendental સ્વરૂપ) સ્થાપી આપવું એ શિવાય માયાવાદનો નીતિ પરત્વે અન્ય ઉદ્દેશ નથી. સામાન્ય નીતિવ્યવસ્થામાં માયાવાદ ફેર કરે છે તે એટલો જ કે નીતિને સ્વરૂપાન્તર પમાડવામાં જે જે વૃત્તિ અનુકૂલ હોય તેને પણ એ નીતિવ્યવસ્થામાં પ્રવેશ કરાવે છે એટલે કે એના સાધ્યને

અનુકૂલ સાધનપ્રાપ્તિ એ આવશ્યક ગણે છે. એ સાધન પ્રાપ્તિમાં અત્યાચાર થઈ સાધ્યનું વિસ્મરણ થઈ જાય એ માયાવાદને અન્ય નીતિવાદો જેટલુ જ અનિષ્ટ છે.* ઉદાહરણ તરીકે, અરણ્યવાસ વૈરાગ્ય§ આદિ સાધનો પરમાત્મચિંતનને અને એ દ્વારા પરમાર્થભૂત નીતિસ્વરૂપને અનુકૂલ અને આવશ્યક છે, અને તેટલે અંશે માયાવાદને ગ્રાહ્ય છે. પરંતુ એમાં અત્યાચાર થઈ સાધ્ય સિદ્ધ કરવાને બદલે સાધનના અનુસરણમાં જ જો સર્વ યત્ન પરિસમાપ્ત થઈ રહે તો હાનિ છે, એ વાત પણ એટલી જ ગ્રાહ્ય છે.

માયાવાદને યથાર્થરૂપે સમજી લેતાં એમાં કોઈપણ પ્રકારના અત્યાચારનો સંભવ નથી એ આપણે હમણાં જ જોઈશું. પણ તે પહેલાં એટલું કહેવું

* અત્રે એટલું ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે અમુક પ્રવૃત્તિ સાધ્યપર્યવસાયિની છે કે માત્ર સાધનમાં જ ગ્રસ્ત છે એનો નિર્ણય વ્યક્તિના અનુભવ ઉપરથી કરવાનો નથી, પણ જનસમષ્ટિમાં અમુક વ્યવસ્થા સાધ્યને અનુકૂલ છે કે પ્રતિકૂલ એ જોવાનું છે. ઉપર બતાવેલો અત્યાચાર બૌદ્ધ ધર્મમાં કેવો સાધારણ થઈ પડયો હતો એ સર્વવિદિત છે. અને એ વિચારતાં **"सततं कार्यं कर्म समाचर"**–એ શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાના ઉપદેશનુ ગૌરવ સમજાશે. તે સાથે સંન્યાસને સર્વથા અનિષ્ટ માની આશ્રમવ્યવસ્થામાંથી કાઢી જ નાંખવો એ પણ ખોટું છે, અને તેમ કરવા ગીતાનું તાત્પર્ય નથી.

§ ન્હાની ન્હાની બાબતોમાં વૈરાગ્ય આચરવાથી પણ કેવો લાભ થાય છે એ પ્રો. જેમ્સ વીમાનું દૃષ્ટાન્ત આપીને બહુ સારી રીતે સમજાવે છે. એ કહે છે કે જ્યારે વિકાર રૂપી પ્રચંડ અગ્નિ પ્રજ્વળે છે ત્યારે વીમામાં ભરણા જેવા ન્હાના ન્હાના ત્યાગ પણ આત્મસમૃદ્ધિ જાળવી રાખવા બહુ ઉપયોગી થઈ પડે છે.

"Asceticism of this sort is like the insurance which a man pays on his house and goods. The tax does him no good at the time, and possibly may never bring him a return. But if the fire does come, having paid it will be his salvation from ruin. So with the man who has daily insured himself to habits of concentrated attention, energetic volition, and self-denial in unnecessary things. He will stand like a tower when everything rocks round him, and when his softer fellow-mortals are winnowed like chaff in the blast." Prof. W. James' "*Principles of Psychology.*" Vol. I. p. 126.

જોઈએ કે આ અત્યાચારનો પ્રસંગ માયાવાદમાં—એને ખોટી રીતે સમજતાં પણ—જેટલો છે તેટલો ધર્મના પાયા ઉપર ચણાએલી દરેક નીતિવ્યવસ્થામાં છે. કારણ કે, જ્યાં જ્યાં ધર્મ ત્યાં ત્યાં પરલોક ઉપર અભિરુચિ અને તદનુકૂલ વર્તનની ઇષ્ટતા સ્વીકારાય છે જ. પરંતુ વાસ્તવિક રીતે જોતાં તો અદ્વૈત-સિદ્ધાન્તમાં એ અત્યાચારનો પ્રસંગ નથી. આશ્ચર્ય જેવું છે કે જે દોષ વસ્તુતઃ દ્વૈતવાદનો છે તે જ અદ્વૈતસિદ્ધાન્તને આરોપવામાં આવે છે! જુવો કે, પરમાત્મા અને જગત્‌ના સંબન્ધ પરત્વે ત્રણ સિદ્ધાન્ત બની શકેઃ (૧) જગત્ અને પરમાત્મા એમ ભિન્ન અને ઉભય સત્ય પદાર્થો છે, (૨) ઇહ—જગત્‌થી પર પરમાત્મા એવો પદાર્થ જ નથી, (૩) પરમાત્માથી અતિરિક્ત કાંઈ છે જ નહિ. હવે આ ત્રણનાં સ્વરૂપ ઉપર લક્ષ આપતાં જણાશે કે બીજા અને ત્રીજાને, એટલે અનીશ્વરવાદ અને સર્વાત્મવાદને વસ્તુતઃ પૂર્વોક્ત દૂષણ સ્પર્શ કરી શકતું નથી, અને પહેલાને એટલે સેશ્વર—દ્વૈતવાદને જ ઉક્ત દોષનો પ્રસંગ છે. આ રીતેઃ—અનીશ્વરવાદ એક પ્રકારનો અદ્વૈતવાદ છે કેમકે જ્યાં પર એવું કાંઈ છે જ નહિ, ત્યાં ઇહ અને પર એવું દ્વૈત નથી, અને તેથી એની નીતિવ્યવસ્થા ઇહલોકમાં જ સમાપ્ત થઈ જાય છે. આથી યદ્યપિ એ વ્યવસ્થા ધર્મથી વિચ્છિન્ન નિર્મૂલ રહે છે, તથાપિ એનો અન્ય પદાર્થથી બાધ તો થતો નથી જ એ સ્પષ્ટ છે. પરંતુ સેશ્વરદ્વૈતવાદીને જગત્ અને ઈશ્વર એવા બે વસ્તુતઃ વિભિન્ન પદાર્થો માન્ય છે, અને તેથી એની ઐહિક (સાંસારિક, વ્યવહારસંબંધી) નીતિવ્યવસ્થા પરલોકના વિચારથી બાધિત થવી જોઈએ. ઈશ્વરની આજ્ઞા છે કે જગત્‌માં રહી સદાચાર પાળવો એમ કદાચ ઉત્તર દેવામાં આવશે. પણ ઈશ્વરની આજ્ઞા છે માટે જગત્‌ની નીતિ પાળવી એ કલ્પના વધારે યોગ્ય છે કે વસ્તુતઃ જગત્ ઈશ્વરથી અતિરિક્ત નથી એમ સમજી લઈ બ્રહ્માનુભવરૂપે જગત્‌ની નીતિ આચરવી, એમ કહેવું વધારે સયુક્તિક છે? જગત્ અને બ્રહ્મનો ભેદ એ 'ઇહ' અને 'પર' નો ભેદ છે, અને તેથી ભેદવાદી ભક્તને જગત્‌નો વ્યવહાર ત્યજી ઈશ્વરને અન્યત્ર મેળવવાની ઇચ્છા રહેવાની, અને ઈશ્વર ઉપર એનો ખરો અને ઉત્કૃષ્ટ પ્રેમ હોય તો રહેવી પણ જોઈએ જ. પરંતુ સર્વાત્મબ્રહ્મવાદી અદ્વૈતીને તો જગત્ બ્રહ્મનો અવચ્છેદ કરી શકતું નથી, જગત્ પણ બ્રહ્મરૂપ જ છે, અને તેથી એણે જગત્ ત્યજી બ્રહ્મને એથી બહાર શોધવા જવાનું નથી, પણ જગત્‌માં જ—જગત્‌ના વ્યવહારમાં જ—બ્રહ્મનો અનુભવ કરવાનો છે. આ રીતે એને તો સાંસારિક નીતિવ્યવસ્થા બ્રહ્મભાવથી પ્રકાશિત થાય છે, પવિત્ર થાય છે, અન્ય પ્રદેશથી એનો લોપ થતો નથી.

(૨) પાપપુણ્યાદિ વ્યવસ્થા માયાવાદ–અદ્વૈતસિદ્ધાન્ત–સ્વીકારતાં નિરાધાર થઈ જાય છે એમ કહેવાય છે; અને એ કહેવામાં સ્થૂલદૃષ્ટિએ જોતાં કાંઈક સત્ય પણ ભાસે છે ખરું. દ્વૈત વિના વ્યવહાર અસંગત છે એ વાત યુક્તિ-સિદ્ધ મનાય છે એટલું જ નહિ, પણ વેદાન્તગ્રન્થોમાંથી આ વિચારને પુષ્ટિ આપનારાં કેટલાંક વાક્યો–વાક્યાભાસો–ટાંકવામાં આવે તો એમાં આશ્ચર્ય નથી. પણ વાસ્તવિક રીતે જોતાં તો આ કલ્પના વેદાન્તસિદ્ધાન્તને અપૂર્ણ વિલોકવાથી જ ઉત્પન્ન થાય છે, અને આ ભૂલ વેદાન્તના પ્રતિપક્ષીઓ તરફથી જ કરવામાં આવે છે એમ નથી, પણ વેદાન્તીઓમાંના પણ ઘણા–મિથ્યાવેદાન્તીઓ–આવી ભ્રાન્તિમાં પડે છે.

હવે સહજ ઊંડા ઉતરી વિચારતાં જણાશે કે મનુષ્યવ્યક્તિઓની બ્રહ્મમાં એકતા ન હોય તો એમનો પરસ્પર વ્યવહાર જ ન ઘટી શકે. મનુષ્યો પરસ્પર વાત કરી તથા સમજી શકે છે, પરસ્પર પોતાના વિચાર બતાવી ગ્રહણ કરી તથા સરખાવી શકે છે, અને પરસ્પર કર્તવ્ય કરી આત્મતૃપ્તિ મેળવે છે—એ સર્વથી એટલું સૂચિત થાય છે કે મનુષ્યમાત્રમાં કોઈ એક એવું એકતાનું તત્ત્વ છે, કે જેને અવલંબીને પૂર્વોક્ત સર્વ વ્યવહાર સંભવી શકે છે. પ્રત્યેક વ્યક્તિ સ્વમાં પરિસમાપ્ત હોય તો તેનાથી ભિન્ન બીજી વ્યક્તિ વિષે કશી વાત જ સંભવે નહિ, અને પ્રતિવ્યક્તિનું જ્ઞાન માત્ર અવસ્થાવિશેષ જ રહે, અને યથાર્થ જ્ઞાન–સત્યદૃષ્ટિ–એવો પદાર્થ જ બની શકે નહિ. અને એ જ રીતે સદ્વૃત્તિ પણ પ્રતિવ્યક્તિ ભિન્ન ઠરવા જાય, અને સદ્વૃત્તિનું સર્વસામાન્ય નીતિધોરણ ઘડી શકાય જ નહિ. વ્યક્તિરૂપ સ્વના કરતાં મનુષ્યની અધિકતા છે અને એ અધિકતામાં સર્વની એકતા છે. આ એકતારૂપ અધિકતાને અથવા ઉલટાવીને કહીએ તો અધિકતા રૂપ એકતાને વ્યવહારના આચારમાં અનુભવવી એનું નામ જ નીતિ છે. આ એકતાનું બીજ સર્વ ધર્મમાં માન્ય છે. કેટલાક ધર્મવેત્તાઓ મનુષ્યોને ઈશ્વરનાં બાલકો કહે છે, કેટલાક એમને ઈશ્વરના અંશરૂપ ગણે છે, અને કેટલાક એમને ઈશ્વરથી અભિન્ન માને છે. પણ સર્વ એટલું તો સ્વીકારે છે જ કે મનુષ્યની કર્તવ્યરૂપ નીતિવ્યવસ્થા એના ઈશ્વર સાથેના સંબંધમાંથી જ ઉદ્ભવે છે. જેમ એક તરફ ક્રિશ્ચૅનિટિ નીતિતત્ત્વભૂત મનુષ્યપ્રેમ (ભ્રાતૃભાવ)ને ઈશ્વરપ્રેમ (પિતૃભક્તિ) માંથી ઉપજાવી લે છે,* તેમ

* "And this commandment have we from Him, That he who loveth God love his brother also" "This is the love of God that we keep his commandments"

૧૫

બીજી તરફ વેદાન્ત એ જ વાત અન્ય રીતે—વધારે સ્પષ્ટ તત્ત્વજ્ઞાનના શબ્દોમાં—પ્રતિપાદન કરે છે. હવે જો એટલું વિચારીશું કે જીવ–ઈશ વચ્ચે જે પિતા-પુત્રભાવ બની શકે તે વિલક્ષણ પ્રકારનો જ હોવો જોઈએ, અને વળી અત્રે જે અંશાંશિભાવ મનાય છે તે પણ જડ પદાર્થના અંશાશિભાવને બિલકુલ મળતો ન હોઈ શકે, તો સ્પષ્ટ સમજાશે કે એ સર્વ સિદ્ધાન્તનું એક જ તાત્પર્ય છે અથવા હોવું જોઈએ—તે એ કે જીવ ઈશ્વરથી અભિન્ન છે, અર્થાત્ જીવમાત્રની ઈશ્વરમાં એકતા છે. અને તેથી વેદાન્ત આ વસ્તુ નીચે પ્રમાણે મૂકે છેઃ—

यदा भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति ।
तत एव च विस्तारं ब्रह्म संपद्यते तदा ॥ भ० गी०

(જ્યારે એ તે તે ભૂતના પૃથગ્ભાવને "એકસ્થ" વિલોકે છે, અર્થાત્ એક બ્રહ્મરૂપ તત્ત્વમાં એમની એકતા છે એમ સમજે છે, અને એ સર્વનો વિસ્તાર પણ એ એક તત્ત્વભૂત બ્રહ્મમાંથી જ થાય છે એમ જાણે છે, ત્યારે એ બ્રહ્મવાદ પ્રાપ્ત કરે છે.)

હજી આ વિષયમાં એક અવાન્તર શંકા સંભવે છે. કેટલાક દ્વૈતવાદીઓ એમ બતાવે છે કે આપણામાં જે કર્તવ્યબુદ્ધિ રહેલી છે એમાં જ પોતાના કરતાં અધિક અને ભિન્ન પરમ પુરુષના અસ્તિત્વનો સ્વીકાર અન્તર્ગત છે. આ પરમ પુરુષ અધિક છે એ નિર્વિવાદ છે. એ માત્ર પુરુષતાહીન (કેવલ સત્) તત્ત્વ નથી એ પણ આપણે સ્વીકારીશું, જો કે અત્રે, પુરુષતા તે મનુષ્યની પુરુષતા એમ સમજવાનું નથી. પ્રશ્ન એટલો જ રહે છે કે એ પુરુષ આપણાથી, એટલે જીવાત્માથી, ભિન્ન છે કે કેમ? જો ભિન્ન ન હોય તો કર્ત્તવ્યબુદ્ધિમાં જે આજ્ઞાનું ભાન થાય છે તે ન થાય, કેમકે આજ્ઞામાં સ્વામિભૃત્યનો-સેવ્યસેવકનો–ભેદ રહેલો જ છે; આમ સેશ્વરદ્વૈતવાદીઓનું કહેવું છે. આપણું (અદ્વૈતબ્રહ્મવાદીઓનું) એમ કહેવું છે કે પરમાત્મા અને જીવાત્માનો સંબન્ધ સ્વામિભૃત્યન્યાયે હોય તો કર્તવ્યસંબન્ધી આજ્ઞા આચરવામાં આનન્દ જ ન આવે. આનન્દ ન આવે એટલું જ નહિ પણ એવી કર્ત્તવ્યતા સિદ્ધ જ ન થાય; *કારણ કે જ્યાં સુધી કર્ત્તવ્યતા આત્માની બહારના

* "A further difficulty is raised by reflection upon the nature of the moral life itself. If, as appears according to the view we are considering, this consists, in obedience to a law which is surely "*given,*" it does not require much insight to see that, however august the authority upon which it

તત્ત્વ ઉપર આધાર રાખે ત્યાં સુધી પ્રશ્ન રહેવાનો કે કર્તવ્ય આચરવું એવી ઈશ્વરની આજ્ઞા ભલે હોય, પણ મારે એ શા માટે અનુસરવી? ઈશ્વરની છે માટે? ઈશ્વરમાં એવું શું તત્ત્વ રહેલું છે કે જેને લીધે એની આજ્ઞા પાળવી એ મારો ધર્મ છે? શક્તિ વિશુદ્ધિ આદિ ગુણ-સંગ્રાહક ઈશ્વરત્વ? એથી તો મને ઈશ્વર પ્રતિ ભય કે માન ઉત્પન્ન થાય, પણ તેટલા માટે મારે એની આજ્ઞા અનુસરવી એ શી રીતે ફલિત થયું? ઈશ્વરની છે માટે અનુસરવી એમાં સ્વતઃસિદ્ધપણું શું છે? અને સ્વતઃસિદ્ધ હોવું એ તો કર્તવ્યતાનું આવશ્યક સ્વરૂપ છે. અદ્વૈતવેદાન્તીને તો કર્તવ્યઆચરણમાં આત્માનો આત્મલાભ થાય છે. ટુંકામાં—કર્તવ્ય એ માત્ર શોખ કે રુચિનો વિષય નથી પણ અમુક પ્રકારની વિલક્ષણ આજ્ઞા છે એ એક તરફ સિદ્ધ છે; બીજી તરફ એ પણ સિદ્ધ છે કે આ આજ્ઞાને અનુસરવામાં જ આત્માનું ખરૂં સ્વાતન્ત્ર્ય છે. આમ એક તરફથી સ્વાતન્ત્ર્ય અને બીજી તરફથી આજ્ઞા (પારતન્ત્ર્ય) એ બેની સંગતિ 'અભેદ' 'માયા' 'અવિદ્યા' આદિ દ્વારા સધાય છે.

સુદર્શન, માર્ચ સને ૧૮૯૯.



---

rests, this authority itself can only be grounded upon a *force majeure.* In other words, the interest which man takes in it can only be an indirect one, having been made artificially to attach to it by means of threatened punishments and promised rewards. But what is this again but the destruction of morality, for whatever else morality may be, it is universally acknowledged by all who reflect upon it to be something more than slavish submission to a superior will on the ground of its superior power." Muirhead's *Elements of Ethics* pp. 73–83–84.

૧૬

"મૈત્ર્યાદિ ભાવના

["श्लोकार्धेन प्रवक्ष्यामि यदुक्तं ग्रन्थकोटिभिः ।
परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनम् ॥"]

યોગવાસિષ્ઠ રામાયણમાં વસિષ્ઠ મુનિ ઉપદેશે છેઃ—

बन्धो हि वासनाबन्धो मोक्षः स्याद्वासनाक्षयः ।
वासनास्त्वं परित्यज्य मोक्षार्थित्वमपि त्यज ॥
मानसीर्वासनाः पूर्वं त्यक्त्वा विषयवासनाः ।
मैत्र्यादिभावनानाम्नीर्गृहाणामलवासनाः ॥
ता अप्यन्तः परित्यज्य ताभिर्व्यवहरन्नपि ।
अन्तःशान्ततमस्नेहो भव चिन्मात्रवासनः ॥
तामप्यन्तः परित्यज्य मनोबुद्धिसमन्विताम् ।
शेषे स्थिरसमाधानो येन त्यजसि तं त्यज ॥

જેનો સ્પષ્ટાર્થ આ પ્રકારે છેઃ—

"વાસનાથી થએલો બન્ધ તે બન્ધ, અને વાસનાનો ક્ષય તે મોક્ષ. તું વાસનાને ત્યજી દે, અને એ ત્યાગમાં સાધનભૂત જે મોક્ષની ઇચ્છા તેને પણ પાછળથી ત્યજી દે. પ્રથમ વિષયવાસના* ત્યજ, અને પછી માનસ-વાસના* ત્યજ. આ મલિન વાસનાઓનો ત્યાગ કરી, **મૈત્ર્યાદિ ભાવના** નામની જે નિર્મળ–પવિત્ર–વાસનાઓ છે એનું ગ્રહણ કર. પણ એટલેથી અટકવાનું નથી. એ કરતાં આગળ જઈ, એ નિર્મળ વાસનાનો પણ અન્તર્માંથી ત્યાગ કરી, (અન્તર્માંથી, બહારથી નહિ, કેમકે બહાર તો મૈત્ર્યાદિભાવનાથી થતો વ્યવહાર કાયમ રાખવો ઉચિત છે.) આસક્તિરહિત થઈ,

---

* લોક–શાસ્ત્ર–અને દેહ–વાસના તે વિષયવાસના; દંભદર્પાદિ શ્રીમદ્-ભગવદ્‌ગીતામાં વર્ણવેલી 'આસુરી સંપત્' તે માનસવાસના. અથવા, બીજી રીતે–શબ્દસ્પર્શરૂપરસગન્ધ રૂપી વિષયોના ભોગકાલમાં ઉત્પન્ન થતા સંસ્કાર તે વિષયવાસના; અને એ વિષયો પ્રતિ કામનાના કાલમાં ઉત્પન્ન થતા સંસ્કાર તે માનસવાસનાઃ સામાન્ય રીતે એકને બાહ્યવાસના એને બીજીને આન્તરવાસના કહી શકાય.

ચિન્માત્રવાસનાનું† ગ્રહણ કરવું. પરંતુ આ દશા પણ પૂર્ણતાની નથી. એને પણ અંતરમાંથી ત્યજી, એ કરતાં પણ એક ભૂમિકા આગળ વધવાની જરૂર છે. એમ વધતાં પરમાત્માની જે **અવશેષ–પરવસ્તુ**–તે આવી ઉભી રહે છે, અને એની સમતામાં સ્થિર વશી જવું એ પરમ દશા છે. એ દશા પ્રાપ્ત થતાં, એ દશાનું જે સાધન તે હવે નિરર્થક હોવાથી ત્યજી દેવાનું છે. ત્યજી દેવાનો યત્ન કરવાની પણ જરૂર રહેશે નહિ; પરમ દશા ખરેખર પ્રાપ્ત થઈ હશે તો એ સ્વયં ક્ષરી પડશે."

ઉપરના ઉપદેશમાં દર્શાવેલો સાધનક્રમ આ રીતનો છેઃ—

(૧) **બાહ્ય** મલિનવાસનાનો ત્યાગ.

(૨) **આન્તર** મલિનવાસનાનો ત્યાગ.

(૩) નિર્મળ વાસનાનું—**મૈત્ર્યાદિ ભાવના**ઓનું—ગ્રહણ.

(૪) વિચાર અને વિવેકરૂપી **જ્ઞાન**દશામાં એનો લય.

(૫) વિવેક–જ્ઞાન–નો પરમાત્મસાક્ષાત્કારમાં એટલે '**સમ**' અને 'શેષ' (પર) પદાર્થના **વિજ્ઞાન**માં લય–**સ્થિર સમાધિ.**

હવે આ પાંચ ભૂમિકાઓમાં મધ્ય ભૂમિકા "**મૈત્ર્યાદિ ભાવના**" છે, જેની એક બાજુએ બાહ્ય અને આન્તર **વૈરાગ્ય**, અને બીજી બાજુએ અપર અને પર **જ્ઞાન** રહેલાં છે. આ પાંચેનું સ્પષ્ટીકરણ કરવા જતાં બહુ વિસ્તાર થઈ જાય, માટે એમાંથી માત્ર એક જ ભૂમિકા આજના વ્યાખ્યાન માટે લઈશું, અને તે ત્રીજી ભૂમિકા; કારણ કે એ સર્વનું નાભિ-સ્થાન છે, અને દેહલીદીપકન્યાયે× બંને તરફ પ્રકાશ પાડી શકે છે; એક તરફ એ વૈરાગ્યને રમણીય, રસમય અને સાર્થક બનાવે છે, અને બીજી તરફ પરમાત્માના અપરોક્ષ જ્ઞાનને સુલભ અને યથાર્થ કરી આપે છે.

આવા વિષય ઉપર સ્વતન્ત્ર ચર્ચાનો બહુ અવકાશ છે, તથાપિ આજ તો એક પ્રતિષ્ઠિત સંસ્કૃત ગ્રન્થને અવલંબી અત્રે થોડુંક પ્રતિપાદન કરીશું

† ચિન્માત્રવાસના એટલે મન–બુદ્ધિરૂપી ચૈતન્યના વિચાર વિવેક ઇત્યાદિ જ્ઞાનાત્મક વ્યાપાર,–જે વડે અમુક કાર્ય ઉચિત છે, અમુક નથી, એવી વિવેકદૃષ્ટિ પ્રાપ્ત થાય છે, તથા મૈત્ર્યાદિ ભાવનાનો આચાર અન્ધ પ્રેરણા, અન્ધ આવેશ (Blind impulses) મટી જ્ઞાનસ્વરૂપ (Rational insight) બને છે.

× ઉમરા ઉપર મૂકેલા દીવાની માફક.

જેથી વાચકને વધારે વિશ્વાસપૂર્વક સમજાશે કે આપણાં શાસ્ત્રો '**મૈત્રી**' '**કરુણા**' આદિ ભાવનાના સદાચારને કેવું મહત્ત્વ અર્પે છે, તથા ભગવાન પતંજલિ જેવા યોગીઓ પણ એને યોગનું કેવું સાધન માને છે!

આ ભાવનાઓનાં સ્વરૂપ અને પ્રયોજન પતંજલિ મુનિએ આ રીતે સૂત્ર રચી સમજાવ્યાં છેઃ—"**मैत्रीकरुणामुदितोपेक्षाणां सुखदुःखपुण्यापुण्यविषयाणां भावनातश्चित्तप्रसादनम्**" અર્થાત્, * "**સુખ દુઃખ પુણ્ય અને પાપ વિષયક' ક્રમે કરી મૈત્રી કરુણા મુદિતા અને ઉપેક્ષાની ભાવના કરવાથી ચિત્તપ્રસાદ પ્રાપ્ત થાય છે.**" અત્રે આરંભમાં જ પ્રશ્ન થશે કે '**ચિત્તપ્રસાદ**' એટલે શું? 'ચિત્તપ્રસાદ' એટલે અંતઃકરણનો નિર્મળ આનન્દ. સંસ્કૃતમાં 'પ્રસાદ' શબ્દના બે અર્થ થાય છેઃ (૧) નિર્મળતા અને (૨) આનન્દ. આ બીજો અર્થ ગુજરાતીમાં રૂઢ છે, પરંતુ સંસ્કૃતમાં ઉભય અર્થ સ્વીકારાએલા છે એ ઉપરથી એક મહત્ત્વનો તત્ત્વ-વિચાર ફલિત થઈ આવે છે કે નિર્મળતા અને આનન્દ વચ્ચે બહુ નિકટ સંબન્ધ છે. એતો ઉઘાડું જ છે કે આનન્દ હોય ત્યાં નિર્મળતા હોય એવો નિયમ નથી, તથાપિ નિર્મળતામાં આનન્દ સમાએલો છેઃ સાક્ષાત્ રીતે સ્વતઃ સમાએલો છે કે વિશ્વયન્ત્રમાં નિર્મળતાને લાંબે પરિણામે આનન્દરૂપી બદલો મળે છે, એ જુદો પ્રશ્ન છે, અને એનો વિચાર અત્રે પ્રસ્તુત નથી. પ્રકૃતમાં એટલું જ કહેવું બસ છે કે આ સૂત્રમાં જે 'ચિત્તપ્રસાદ' સાધ્યરૂપે નિર્દેશ્યો છે, તેમાં આનન્દ તેમ જ એનું કારણ નિર્મળતા ઉભયનો સમાવેશ વિવક્ષિત છે—અર્થાત્ સાધકે આન્તરાવલોકનથી નક્કી કરવાની બાબત એ છે કે જે આનન્દ ઉત્પન્ન થયો છે તે નિર્મળ છે કે એમાં પરમાત્માથી ભિન્ન એવા કોઈ પણ મલિન પદાર્થનો ગન્ધ રહ્યો છે. આ દ્વિતીય પક્ષ સમજાય તો સાધકે વૃથા કૃતકૃત્યતાનો દંભ ન કરતાં આ સૂત્રમાં દર્શાવેલે માર્ગે પુનઃ પુનઃ પ્રવૃત્તિ કરવી, અર્થાત્ મૈત્ર્યાદિ ભાવના આચરવી—જેથી ખરો 'ચિત્તપ્રસાદ' નામ નિર્મળ આનન્દ પ્રાપ્ત થશે એમ પતંજલિ મુનિનો ઉપદેશ છે.

ચિત્તને મલિન કરનારા પદાર્થ ચાર છેઃ રાગ, દ્વેષ, પુણ્ય અને પાપ. હવે 'રાગ' 'દ્વેષ' કોને કહેવા, એ વાત પતંજલિ મુનિએ આ પ્રમાણે સમજાવી છેઃ '**सुखानुशयी रागः**'—'**दुःखानुशयी द्वेषः**' પ્રાણીમાત્રને

* 'સુખી' 'દુઃખી' આદિ ન કહેતાં 'સુખ' 'દુઃખ' કહેવામાં જ અત્રે પદાર્થનું બાહુલ્ય સૂચવવા ઉપરાંત વ્યક્તિની ગૌણતા દર્શાવવાનો હેતુ છે.

સ્વભાવથી જ સુખ ઉપર સ્નેહ હોય છે, અને તેથી સુખનો અનુભવ થતાં, તેમ જ એ થઈ ગયા પછી, 'મને સર્વ પ્રકારનું સુખ હો' એવી સુખવિષયક એક વૃત્તિ ઉદય પામે છે; એનું નામ 'રાગ'. પરંતુ આ વૃત્તિ કદી સંપૂર્ણ સંતોષી શકાય એમ નથી, કેમકે કેટલાંક સુખ અલભ્ય છે અને કેટલાંક દુર્લભ હોઈ દુ:ખમિશ્ર છે; એટલું જ નહિ પણ સુખો અસંખ્ય છે; તેમાં કેટલાંક દૃષ્ટ છે, કેટલાંક અદૃષ્ટ છે; જગત્માં જ દૃષ્ટ–અદૃષ્ટ છે એટલું જ નહિ પણ વળી કેટલાંક અદૃષ્ટ સુખો જેમ આ લોકનાં છે તેમ કેટલાંક સ્વર્ગ-લોકનાં છે, જે સર્વ સંપાદન કરી શકવા માટે મનુષ્ય પાસે જોઈતાં સાધનો જ નથી. આ રીતે સુખસંપાદનને અભાવે રાગ ચિત્તને ડહોળી નાંખે છે, મલિન કરે છે. આ મલિનતારૂપ પરિણામ નિવારવાનું સાધન એક છે. જ્યારે સુખી પ્રાણીઓમાં 'આ સર્વ સુખો છે તે મારાં જ છે', એ પ્રકારની મૈત્રીની ભાવના કરે ત્યારે એમનું સુખ એ પોતાનું જ અનુભવાય છે અને એમ ભાવના થતાં રાગની નિવૃત્તિ થાય છે; જેમ પોતાને રાજ્યાભાવ છતાં પુત્રાદિનું રાજ્ય એ પોતાનું જ માનવાથી થાય છે, તે રીતે. આ રાગની નિવૃત્તિ થઈ એટલે જેમ વર્ષા (ચોમાસું) ગયા પછી શરદૃઋતુની નદી નિર્મળ થાય છે તેમ ચિત્ત નિર્મળ થાય છે. એ જ પ્રમાણે, 'દુ:ખાનુશયી'–એટલે દુ:ખનો અનુભવ થતાં અને થઈ ગયા પછી 'આવું દુ:ખ મને કદી ન થાઓ' એવી દુ:ખ-વિષયક જે અનેક વૃત્તિ ઉત્પન્ન થાય છે તેનું નામ દ્વેષ. હવે જ્યાંસુધી શત્રુવ્યાઘ્રાદિ છે ત્યાંસુધી દુ:ખનું સર્વથા નિવારણ થઈ શકતું નથી. જે જે કારણથી દુ:ખ પેદા થાય છે તે સર્વનો નાશ થવો અશક્ય છે, તેથી એ 'દ્વેષ' હમેશાં હૃદયને બાળે છે. પરંતુ 'મારી માફક અન્ય કોઈને પણ દુ:ખ ન થાઓ' એ પ્રકારે દુ:ખી પ્રાણીઓમાં જો કરુણાની ભાવના કરે તો વૈરાદિ દ્વેષની નિવૃત્તિ થઈ, ચિત્ત 'પ્રસન્ન' થાય છે. માટે સ્મૃતિ કહે છે કે:–

"प्राणा यथात्मनोऽभीष्टा भूतानामपि ते तथा।
आत्मौपम्येन भूतानां दयां कुर्वीत मानवः ॥"

="પ્રાણ જેમ પોતાને વહાલા છે તેમ ભૂત માત્રને પણ છે. માટે મનુષ્યે પોતાનો દાખલો લઈ ભૂતમાત્રમાં દયા કરવી જોઈએ." આ દયાનો પ્રકાર મહાન પુરુષોએ આ રીતે દર્શાવ્યો છે:—

"सर्वेऽत्र सुखिनः सन्तु सर्वे सन्तु निरामयाः।
सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद्दुःखमाप्नुयात्" ॥

="સર્વે અત્રે સુખી હો, સર્વે નિરામય હો. સર્વે કલ્યાણુ અનુભવો, કોઈ દુઃખ ન પામો." આ પ્રમાણે રાગ-દ્વેષથી ચિત્ત મલિન થાય છે. અને એ બંનેને બદલે ક્રમે કરી **મૈત્રી** અને **કરુણા** સ્થાપવાની પ્રસન્નતા —નિર્મળતા અને આનન્દ—આવે છે.

હવે **'મુદિતા'** અને **'ઉપેક્ષા'**ના સ્વરૂપનું નિર્વચન કરીએ. જુવો કે પ્રાણીઓ અવિદ્યારૂપ સ્વભાવ થકી જ પુણ્યથી દૂર રહે છે, અને પાપમાં પ્રવર્તે છે! કહ્યું છે કેઃ—

" पुण्यस्य फलमिच्छन्ति पुण्यं नेच्छन्ति मानवाः ।
न पापफलमिच्छन्ति पापं कुर्वन्ति यत्नतः ॥

="મનુષ્યો પુણ્યનું ફલ—સુખ—તે ઇચ્છે છે પણ પુણ્ય ઇચ્છતા નથી; પાપનું ફલ—દુઃખ—તે ઇચ્છતા નથી, છતાં યત્નપૂર્વક—જાણી જોઈને, ઉઘાડી આંખે-પાપ કરે છે ખરા!" આ પુણ્યપાપ પશ્ચાત્તાપ ઉત્પન્ન કરે છે-જે પશ્ચાત્તાપનું શ્રુતિ વર્ણન કરે છે કેઃ-"**किमहं साधु नाकरवं किमहं पापमकरवम्**"="હું પુણ્ય કરવામાં કેમ ચૂક્યો? મેં પાપ કેમ કર્યું?" એ પ્રમાણે હવે જો મનુષ્ય પુણ્યશાલી પુરુષોમાં '**મુદિતા**'ની ભાવના કરે-અર્થાત્ એમનામાં પ્રીતિ રાખે અને એમનાં કૃત્યોથી પ્રસન્ન થાય, એ કૃત્યોનું અનુમોદન કરે ઇત્યાદિ, તો એ 'મુદિતા'ખ્ય વાસના-ભાવના-ને પરિણામે એ સ્વયં વિનાપ્રમાદે પુણ્યમાં પ્રવર્તે. અને એજ રીતે જો પાપી પુરૂષોમાં એ 'ઉપેક્ષા'ની ભાવના કરે, અર્થાત્ એમના પ્રત્યે ઉદાસીન રહે અને એમનાં કૃત્યો તરફ અરુચિ રાખે તો એ પોતે પણ પાપથી નિવૃત્તિ પામે. અને આ રીતે, પુણ્યમાં ખામી ન આવવાથી, અને પાપથકી નિવૃત્ત રહેવાથી, પશ્ચાત્તાપનું કારણ રહેતું નથી; અને પશ્ચાત્તાપને અભાવે ચિત્ત 'પ્રસન્ન' રહે છે. અત્રે એટલું જોવા જેવું છે કે પાપ કરી પાપને માટે પશ્ચાત્તાપ ન કરવો એવા સ્વરૂપનો ચિત્તપ્રસાદ ગ્રન્થકારને અભીષ્ટ નથી—પણ જે યોગ્ય રીતે પશ્ચાત્તાપરહિત દશા છે એ દશા જ ચિત્તપ્રસાદની અત્રે ગણેલી છે.

ઉપર કહ્યું કે **મૈત્રી**ની ભાવના કરવાથી 'રાગ'ની નિવૃત્તિ થાય છે. પરંતુ 'રાગ'ની જ નિવૃત્તિ થાય છે એમ નથી, અસૂયા ઈર્ષ્યાદિ દોષોની પણ થાય છે. પારકાના ગુણુ સહન ન કરવા તેનું નામ 'ઈર્ષ્યા' અને એમના ગુણુને સ્થાને દોષો દેખાડવા એ 'અસૂયા'. જ્યારે '**મૈત્રી**'ને લીધે પારકાનું સુખ તે પોતાનું જ થઈ રહ્યું ત્યાં અસૂયાદિકનો સંભવ જ શો? અને

આ રીતે બીજા દોષોની નિવૃત્તિ પણ યથોચિત સમજી લેવી. વળી, દુઃખીમાં 'કરુણા'ની ભાવના કરવાથી શત્રુવધાદિ ઉત્પન્ન કરનાર દ્વેષની જેમ નિવૃત્તિ થાય છે, 'તેમ અન્ય દુઃખી છે, અને હું કેવો સુખી છું' એવા ભાવમાંથી ઉત્પન્ન થતો દર્પ પણ નિવૃત્ત થાય છે. એ દર્પ તે એ જ કે જે ભગવદ્‌ગીતામાં નીચે પ્રમાણે વર્ણવ્યો છે:—

"ईश्वरोहमहं भोगी सिद्धोहं बलवान् सुखी ।
आढ्योऽभिजनवानस्मि कोऽन्योस्ति सदृशो मया ॥"

="હું રાજા છું, શેઠ છું મારે અનેક સારા સારા ભોગવવાના પદાર્થો છે, હું પરમ ગતિએ પહોંચી ચૂક્યો છું, હું બલવાન છુ, સુખી છું, ધનાઢ્ય છું, કુલીન છું. મારા જેવું કોણ છે?"

'**મુદિતા**'ના સંબન્ધમાં એક શંકા થશે કે–પુણ્યશાલી પુરુષોમાં **મુદિતા**'ની ભાવના કરવાથી પરિણામે પુણ્યપ્રવૃત્તિ થશે એમ જે કહ્યું તે યોગીને માટે બરોબર નથી; કારણ પુણ્ય મલિન શાસ્ત્રવાસનાનો એક ભાગ છે. આ શંકાનો ઉત્તર કે—પુનર્જન્મ ઉત્પન્ન કરનારૂ એવું જે ઇષ્ટાપૂર્તાદિ કામ્યકર્મરૂપી પુણ્ય તે જ મલિન મનાયું છે. અને અત્રે તો યોગાભ્યાસજન્ય, અશુકલ-કૃષ્ણ*હોવાથી પુનર્જન્મ ન કરે એવું જે પુણ્ય, તે વિવિક્ષિત છે. પતંજલિ કહે છે કે "**कर्माशुक्लकृष्णं योगिनस्त्रिविधमितरेषाम्**" અશુકલકૃષ્ણ કર્મ* તે યોગીનું; શુકલ, કૃષ્ણ અને શુકલકૃષ્ણ એમ ત્રણ પ્રકારનું અન્ય જનોનું–" વિહિત કર્મ તે 'શુકલ' કારણ કે એ વિહિત છેઃ નિષિદ્ધ તે 'કૃષ્ણ'; અને મિશ્ર તે 'શુકલકૃષ્ણ.' આ પાછળ બતાવેલું ત્રિવિધ કર્મ ત્રિવિધ જન્મ ઉત્પન્ન કરે છે. વિશ્વરૂપાચાર્યે કહ્યું છે કેઃ—

"शुभैराप्नोति देवत्वं निषिद्धैर्नारकीं गतिम् ।
उभाभ्यां पुण्यपापाभ्यां मानुष्यं लभतेऽवशः ॥"

="શુભ કર્મોએ કરી દેવત્વ પ્રાપ્ત થાય છે, નિષિદ્ધ કર્મો થકી નરક, અને ઉભય થકી—પુણ્ય અને પાપ થકી—મનુષ્યાવતાર; એમા પ્રાણીનું ચાલે એમ નથી." કદાચ અત્રે શંકા થશે કે યોગ નિષિદ્ધ નથી પણ વિહિત છે, માટે એ 'કૃષ્ણ' નથી પણ 'શુકલ' કર્મ છે. તો ઉત્તર કે એ કામ્ય કર્મ નથી અને તેથી એની 'શુકલ'માં ગણના નથી. માટે શુકલ એટલે કામ્ય, કૃષ્ણ એટલે નિષિદ્ધ અને શુકલકૃષ્ણ એટલે મિશ્ર, એવાં ત્રિવિધ

* 'અશુકલકૃષ્ણ' પુણ્ય તે શું એ નીચે સમજાવ્યું છે.

કર્મોમાં યોગીની પ્રવૃત્તિ થતી નથી. પરંતુ યોગી જો પુણ્યશાલી જનોમાં '**મુદિતા**'ની ભાવના કરશે તો પોતે જ પુણ્યમાં પ્રવર્તશે તેનું કેમ? તો ઉત્તર કે-ભલે પ્રવર્તે. યોગીઓ પુણ્યમાં ન પ્રવર્તે એવું કાંઈ નથી. તેમ જ પુણ્યમાં પ્રવર્તે તે સઘળા યોગીઓ એમ પણ નથી. જે **"મૈત્ર્યાદિ"** ભાવનાઓ વડે 'ચિત્તપ્રસાદ' સાધે એનું નામ 'યોગી' છે.

"મૈત્ર્યાદિ ભાવના' એ ઉપલક્ષણ છે—અર્થાત્ એ ઉપરાંત એની સાથે '**अभयं सत्त्वसंशुद्धिः**' ઇત્યાદિ 'દૈવી સંપત્,' '**अमानित्व-मदम्भित्वम्**' ઇત્યાદિ જ્ઞાનસાધન, તથા જીવન્મુક્ત સ્થિતપ્રજ્ઞ આદિના જે ધર્મો કહ્યા છે તે સર્વે સમજી લેવાનાં છે. કારણકે આ સર્વ મલિન વાસનાઓની નિવૃત્તિ કરે છે.

પણ કહેશો કે 'શુભ વાસનાઓ તો અનન્ત છે. એક જણથી સર્વનો અભ્યાસ શી રીતે થઈ શકે? ન થઈ શકે તો એ અભ્યાસ કરવાનો પ્રયત્ન વૃથા છે.' ઉત્તર કે—અનન્ત શુભ વાસનાઓ જેની નિવૃત્તિ કરે છે એવી અનન્ત મલિન વાસનાઓ કાંઈ એક પુરુષમાં જ આવી વસતી નથી. આયુર્વેદમાં કહેલાં સર્વ ઔષધો એક જ જણ લઈ શકે એમ હોતું નથી, અને એ ઔષધો જેની નિવૃત્તિ કરે છે એવા સર્વે રોગ એક જ વ્યક્તિના દેહમાં એકઠા થએલા હોતા નથી. માટે તાત્પર્ય એ છે કે દરેક જણે પોતાનું ચિત્ત પ્રથમ તપાસી, તેમાં જ્યારે જ્યારે અને જેટલી જેટલી મલિન વાસનાઓનો ઉદય થાય ત્યારે ત્યારે અને તેટલી તેટલી એ મલિન વાસનાની વિરોધી શુભ વાસનાઓનો અભ્યાસ કરવો. જેમકે—પુત્રમિત્રકલત્રાદિક ઉપરના મોહાત્મક સ્નેહથી પીડાતા મનુષ્યે એમનાથી વિરક્ત થઈ સંન્યાસ ધારણ કરવો, તેમ વિદ્યામદ, ધનમદ, કુલાચારમદ વગેરે મલિન વાસનાથી પીડાતા પુરુષે તદ્વિરોધી વિવેકનો અભ્યાસ કરવો. એ વિવેકનું સ્વરૂપ જનકે આ રીતે દર્શાવ્યું છેઃ—

अद्य ये महतां मूर्ध्नि ते दिनैर्निपतन्त्यधः ।
हन्त चित्त महत्तायाः कैषा विश्वस्तता तव ॥
क्व धनानि महीपानां ब्रह्मणः क्व जगन्ति वा ।
प्राक्तनानि प्रयातानि केयं विश्वस्तता तव ॥
कोटयो ब्रह्मणां याता गताः सर्गपरंपराः ।
प्रयाताः पांसुवद्भूपाः का धृतिर्मम जीविते ॥

येषां निमेषणोन्मेषौ जगतां प्रलयोदयौ।
तादृशाः पुरुषा नष्टा मादृशां गणनैव का ॥

(=" આજ જે મહાન પુરુષોના અગ્રસ્થાને બિરાજે છે તે જ વળી કેટલેક દિવસે ભ્રષ્ટ થઈ-બગડી-નીચે પડે છે, તો પછી તારા ચિત્તની મહત્તા ઉપર તને આટલો બધો વિશ્વાસ શો? મ્હોટા મહીપતિઓનાં ધનો ચાલ્યાં ગયાં, અરે! બ્રહ્માનાં આજ સુધી કરેલાં અસંખ્ય જગતો પણ ચાલ્યાં ગયાં, ત્યાં તને તારી સમૃદ્ધિ ઉપર વિશ્વાસ કેમ પડે છે? જગતો તો શું પણ એમને સર્જનાર બ્રહ્માઓ પણ કરોડો થઈ ગયા, સૃષ્ટિઓની પરંપરાઓ ચાલી ગઈ, રાજાઓ રેણુવત્ ઊડી ગયા, નષ્ટ થઈ ગયા—ત્યાં 'હું જીવીશ' એવી ખાતરી શી? જેમણે આંખ મીચવી વા ઉઘાડવી એટલાનો અર્થ જગતોનો પ્રલય અને ઉદય થાય છે—એવા એવા પુરુષો નષ્ટ થઈ ગયા ત્યાં મારા જેવાની તો ગણના જ શી?")

આવી આવી ભાવનાઓ કરી ચિત્તને યોગ્ય દિશામાં-પરમાત્મા તરફ પ્રેરવું. રોગ પ્રમાણે ઔષધોપચાર કરવો, અને એ રીતે કરતાં, ધીમે ધીમે પરમસિદ્ધિ પ્રાપ્ત થશે. ઠીક જ કહ્યું છે કે—

'यथा सुनिपुणः सम्यक् परदोषेक्षणे रतः।
तथा चेन्निपुणः स्वेषु को न मुच्येत बन्धनात् ॥

(=" મનુષ્યને પારકાના દોષ જોવા ગમે છે, અને તેથી તે એમાં જેવો કુશળ છે, તેવો જ જો એ પોતાના દોષ તપાસવામાં આનન્દ લઈ એ શોધી કાઢવામાં નિપુણ થાય તો અજ્ઞાનકૃત બન્ધમાંથી કોણ મુક્ત ન થાય?")

આટલેથી જ આજનો લેખ સમાપ્ત કરીશું. વાચકને સ્મરણ હશે કે ગયા ઑક્ટોબર માસની '**વિચારમાલા**'માં કહ્યું હતું કે 'દુઃખની નિવૃત્તિ પણ 'દુઃખ માત્ર મિથ્યા છે' એમ કહીને કરવાની નથી, પણ હૃદય ગુહામાં 'અલખ' જગાવીને કરવાની છે—અને આ 'અલખ' જગાવવા માટે નીતિ (સત્કર્મ), જ્ઞાન, ધ્યાન, પ્રેમ આદિ અનેક સાધનો છે; જેમાંનું એક પણ નિરવધિ આનન્દ ઉપજાવી શકે છે, તો પછી સર્વ એકત્ર થાય ત્યાં શું કહેવું! આ સર્વ સંબન્ધે મ્હારે બહુ કહેવાનું છે, પરંતુ એ તો વળી

કોઈ બીજે પ્રસંગે લેખ દ્વારા કહીશ.'—આ વચનને અનુસરી "નીતિ (સત્કર્મ)" એ આપણાં શાસ્ત્રોમાં યોગસાધનનું કેવું મહત્ત્વનું અંગ મનાયું છે, એ આજ પ્રધાનપણે બતાવ્યું. હવે (વાચક પાસે, પુનરુક્તિ માટે ક્ષમા યાચી) **નીચેના સિદ્ધાન્તો આપણે સર્વેએ વિચાર તેમ જ આચારમાં હમેશ માટે સ્મરણમાં રાખવાના છે,** એટલો નિશ્ચય કરીશું:—

(૧) 'ચિત્તપ્રસાદ' એટલે કેવળ આનન્દ નહિ, પણ નિર્મળતાજન્ય આનન્દ.

(૨) મલિન વાસનાઓનો ત્યાગ કર્મરહિત થવાથી થતો નથી, પણ તદ્વિરોધી પવિત્ર વાસનાનો ઉદય થવાથી થાય છે.

(૩) આ પવિત્ર વાસના તે 'મૈત્રી' 'કરૂણા', 'મુદિતા', 'ઉપેક્ષા' એ ચાર ભાવના તેમજ 'દૈવીસંપદ્', અન્ય જ્ઞાનસાધન, જીવન્મુકિત સ્થિતપ્રજ્ઞ આદિના જે ધર્મ કહ્યા છે તે સર્વે, ઇત્યાદિ.

(૪) 'મૈત્રી' અને 'કરુણા' એ વિચારની દશામાંથી આચારમાં પરિણમવીજ જોઇએ—અને તેમ થવા માટે 'મુદિતા' અને 'ઉપેક્ષા' ઉપયોગી છે.

(૫) યોગી પુરૂપ પુણ્ય—સત્કર્મ—થી નિવૃત્ત થતો નથી, અને પાપમાં પ્રવર્તતો નથી. સત્કર્મ—નિષ્કામ સત્કર્મમાં—પ્રવૃત્તિ અને પાપથી નિવૃત્તિ એ યોગીનાં ખાસ લક્ષણ છે.

(૬) પોતે પોતાના દોષરૂપ આત્મરોગ—અન્યના દોષવત—શોધી કાઢી, એ દૂર કરવા માટે સંન્યાસ વિવેક આદિ યોગ્ય ઔષધ-સેવન કરવું.

[ધ્યાનમાં લેવાનું છે કે—જનકની ઉકિત તેમજ એવાં એવાં બીજાં પણ નાનાપ્રકારનાં સાધનવચનો હૃદયમાં દઢાવવા માટે, અનેક દેશોના ઇતિહાસ, અનેક મહાન પુરુષોનાં ચરિત્રો, અનેક ભવ્ય અને સુન્દર પ્રતિભાથી ઉભરાતાં કાવ્યો, નાટકો, નવલકથાઓ—એનું અધ્યયન પણ બહુ ઉપયોગી છે.]

[સુદર્શન વર્ષ ૧૫, અંક ૫]

૧૭
વિવેક અને અભેદ

આપણા અનુભવમાં જે પદાર્થો—વસ્તુતઃ જુદા છતાં—એકઠા થઈ ગએલા ભાસે છે, એને જુદા પાડીને જોવા એનું નામ “ વિવેક ”. વેદાન્ત-શાસ્ત્ર—જેમાં ન્યાય સાંખ્ય આદિ સર્વ શાસ્ત્રો પરિસમાપ્તિ પામે છે—એમા વિવેક બે પ્રકારનો વર્ણવ્યો છેઃ—

(૧) નિત્યાનિત્યવસ્તુવિવેક
(૨) આત્મ-અનાત્મવિવેક

હવે આ ઉભયનું સ્વરૂપ વિચારીએ. એ વિચારવા માટે વિવેક પરત્વે જગત્‌ના તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં કેવા કેવા સિદ્ધાન્તો ઉદ્‌ભવ્યા છે એ જોઇએ. અને છેવટે વિવેકની પાર જઈ અભેદ સિદ્ધાન્ત સ્થાપવા કેવા યત્નો થયા છે એ પણ અવલોકીએ.

(૧) નિત્યાનિત્યવસ્તુ-વિવેક

તત્ત્વજ્ઞાનનું બીજ

મનુષ્ય અને અન્ય પ્રાણીઓમાં એક મુખ્ય ભેદ એ છે કે અન્ય પ્રાણીઓ માત્ર વર્તમાન ઉપર જ દૃષ્ટિ રાખી શકે છે, અને મનુષ્ય ભૂત ભવિષ્ય અને વર્તમાન ત્રણેને પોતાની નજર આગળ સ્થાપી પોતાના હિતાહિતનો વિચાર કરી શકે છે. ઉદાહરણ તરીકે, ગાય આગળ ઘાસ નાંખશો તો જેટલું ઘાસ એની વર્તમાન ભૂખ શાન્ત કરવા માટે જોઇશે તેટલું બધુ એ ખાઈ જશે. પરંતુ, એથી એને બીજે દિવસે તદ્દન ભૂખ્યા રહેવું પડે એમ હશે તો પણ, એ દિવસ માટે કાંઇક ભૂખ્યા રહીને પણ થોડું રાખવું ઠીક છે એવો વિચાર એને આવી શકશે નહિ. પરન્તુ મનુષ્ય પોતાની વર્તમાન ભૂખને અર્ધ શાન્ત કરીને પણ બીજે દિવસે તદ્દન ભૂખે મરવું ન પડે એ માટે ગોઠવણ રાખશે. અર્થાત્ ક્ષુધાશાન્તિરૂપી અનિત્ય સુખ સાથે જીવવા રૂપી (પ્રમાણમાં) નિત્ય સુખની સરખામણી કરવી એ મનુષ્યથી થઈ શકે છે, અન્ય પ્રાણી-ઓથી થઈ શકતું નથી.* મનુષ્યમાં જેઓને અધિક વિચારશક્તિ પ્રાપ્ત થઈ છે, એ આ જન્મના વિચારથી ન અટકતાં જન્માન્તરનો—પરજીવનનો

---

* કેટલાંક પ્રાણીઓમાં કાંઇક આવો વિચાર જોવામાં આવે છે ખરોઃ કીડીઓ કણ સંઘરે છે, અને કૂતરૂ રોટલો જમીનમાં દાટી મૂકે છે. પણ

વિચાર કરી શકે છે, અને એની સુખની અભિલાષા ઐહિક સુખમાં સમાપ્ત ન થતાં, આમુષ્મિક—પરજીવનના, સ્વર્ગાદિકના—સુખને પણ લક્ષી શકે છે.

પણ આ કરતાં અધિક વિચારશીલ મનુષ્યને વિચાર થયા વિના રહેતો નથી કે 'સુખની લીટી ગમે તેટલી લંબાવીએ, આ જન્માન્તરનાં અને સ્વર્ગનાં સુખો એક એકમાં ઉમેરતાં—અનુભવતા જઈએ તો પણ શું ?—એ સુખો તો બધાં અનિત્ય છેઃ શ્રમ અને સુખ, સુખ અને શ્રમ એ ક્રમ હમેશાં ચાલ્યો જ જવાનો ?—કોઈ એવું સુખ નથી કે જે નિત્ય હોય ?—જે એક એક વખત પ્રાપ્ત કર્યા પછી સતત ચાલ્યા જ કરે ? જેમાં શ્રમનું—દુઃખનું લેશભાર પણ સંમિશ્રણ ન હોય ?

આમ એક તરફથી જેમ સુખાભિલાષા મનુષ્યને નિત્ય પદાર્થ તરફ દોરે છે, તેમ બીજી તરફથી સત્ય-જિજ્ઞાસા પણ એને આ અનિત્ય દેખાવોની પાછળ નિત્ય સત્ય શું છે એમ પ્રશ્ન પૂછાવી, એ નિત્ય પદાર્થની શોધમાં પ્રેરે છે. આ રીતે સુખાભિલાષા અને સત્યજિજ્ઞાસા ઉભય એને એક જ પ્રશ્ન ઉપર—' આ ક્ષણે ક્ષણે ફરતી ચિત્રાવળીના પટસ્થાને, આ અહર્નિશ ચાલતા વિશ્વચક્રના નાભિસ્થાને, વિરાજતો નિત્ય પદાર્થ શો છે ?' એ પ્રશ્ન ઉપર—લાવી મૂકે છે.

થેલ્સથી પ્લેટો

આ પ્રશ્નના ઉત્તર આપણા દેશના તેમ જ ગ્રીસ વગેરે પાશ્ચમ દેશના તત્ત્વચિન્તકોએ અનેક રીતે આપ્યા છેઃ કેટલાકે વિચાર્યું કે જલ સર્વત્ર છે, વનસ્પતિ વગેરેની ઉત્પત્તિ અને વૃદ્ધિ જલ ઉપર આધાર રાખે છે, માટે જલ એ આ વિશ્વનું આદિકારણ—નિત્ય પદાર્થ—છે. આ જ પ્રમાણે, કેટલાકનો તર્ક તેજ ઉપર ગયો, કેટલાકનો વાયુ ઉપર, કેટલાકનો આકાશ ઉપર, અને કેટલાકનો પરમાણુ ઉપર અને પંચમહાભૂત ઉપર ગયો. (આ વિચારની **પ્રથમ** ભૂમિકા.)

પણ પૃથ્વી-જળ-તેજ-વાયુ-આકાશ-પરમાણુ એ સર્વ દૃશ્ય જગત્‌ના જ પેટામાં નથી પડતાં ? એ દૃશ્ય જગત્‌ના વિશેષ માત્ર જ નથી ? માટે, અનિત્ય—દૃશ્ય જગત્‌ની પાછળનો—પારનો નિત્ય અધિષ્ઠાનરૂપ પદાર્થ તે

આ સહજ પ્રેરણા છે—જેમાંથી આગળ વધતાં મનુષ્યનો વિવેક પ્રકટ થાય છે. આ પ્રેરણાને અને વિવેકને તદ્દન અસંબદ્ધ માનવાનો ક્રિશ્ચયન સંપ્રદાય ભૂલભરેલો છે. છતાં, મનુષ્યમાં અને અન્ય પ્રાણીઓમાં ઉપર જણાવ્યો છે તેવો વિવેકના વિકાસમાં ભેદ છે એ બાબત કોઈ ના પાડી શકશે નહિ.

'સામાન્ય સત્' એમ કહેવું વધારે ઉચિત છે, આ રીતે, 'સત્'—'સામાન્ય સત્'—એ જગતનું અધિષ્ઠાન-કારણ ઠર્યું. (આ વિચારની **દ્વિતીય** ભૂમિકા.)

આ અધિષ્ઠાન-કારણ અને એના દશ્ય વિવર્તો—એમાંથી કેટલાકે એકનો નિષેધ કર્યો, કેટલાકે બીજાનો કર્યો અને કેટલાકે ઉભયને સ્વીકાર્યાં: હર્બર્ટ સ્પેન્સર વગેરે કેટલાક તત્ત્વચિન્તકો પરમ તત્ત્વને અજ્ઞેય માને છે એમ આ પ્રાચીનોએ માન્યું નથી. એમણે એ 'સત્'ને જ્ઞેય માન્યું: મનુષ્યમાં ઇન્દ્રિય અને બુદ્ધિ એવા બે જ્ઞાનનાં દ્વાર માન્યાં; અને જગત્ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય, અને 'સત્' અતીન્દ્રિય—પણ બુદ્ધિગ્રાહ્ય, એમ વ્યવસ્થા કરી. તથા—ગ્રાહ્ય અને ગ્રાહક મળતાં હોવાં જોઈએ એ નિયમાનુસાર, જગત્ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય માટે જડ, અને સત્ બુદ્ધિગ્રાહ્ય માટે વિજ્ઞાનરૂપ; એ બેમાં વિજ્ઞાન એ બિમ્બ, અને જડ એ પ્રતિબિમ્બ—એમ માન્યું. અને એ રીતે એક પ્રકારના અદ્વૈતવાદનો સ્વીકાર કર્યો. આ થેલ્સથી પ્લેટો પર્યન્તનો પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ થયો.

(૨) આત્મ-અનાત્મ વિવેક

પ્રાચીન તત્ત્વચિન્તકોને આ કરતાં—દશ્ય અને તદધિષ્ઠાનભૂત સત્‌ના વિવેક કરતાં—અધિક તત્ત્વજ્ઞાન પ્રાપ્ત થયું ન હતું એમ તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસકારો કહે છે.*

ડેકાર્ટ

વિચારમાં આથી આગળ વધતાં, શંકા થાય છે કે દશ્ય અને સત્ સર્વ ભ્રાન્તિમાત્ર જ હોય એમ ન બને? બને ત્યારે તો સર્વ શૂન્ય જ થઈ રહ્યું, કાંઈ ન જ રહ્યું? એમ થાય તો પણ શું? વસ્તુતઃ એમ થતુ નથી: સર્વના નિષેધમાં નિષેધકર્તાનો નિષેધ આવતો નથી—વિષયમાત્રનો નિષેધ કર્યા છતાં એક એવો પદાર્થ રહે છે કે જેનો નિષેધ બની શકતો નથી, એ પદાર્થ તે નિષેધકર્તા પોતે જ—**આત્મા**. શંકર ભગવાન એક સ્થળે કહે છે તેમ—

"**य एव हि निराकर्ता तदेव हि तस्य स्वरूपम्**"

---

* આ કહેવું આપણા તત્ત્વજ્ઞાનને લાગુ પડતું નથી. પ્લેટો માટે પણ એ સંપૂર્ણ સત્ય નથી એમ આ લેખકનું માનવું છે. હાલમાં પ્રો. સિજ્‌વિકનો ડૉ. માર્ટિનોના નીતિશાસ્ત્ર સંબંધે એક લેખ બહાર પડ્યો છે, એમાં આ (લેખકના) વિચારને પુષ્ટિ મળી છે.

=" જે નિરાકર્તા એ જ એનું સ્વરૂપ."

આ ડેકાર્ટનું તત્ત્વજ્ઞાન. આ સમયથી પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનના અર્વાચીન યુગનો આરંભ. આ **આત્મ–અનાત્મવિવેક**નો પશ્ચિમ દેશોમાં પ્રથમ પ્રકાશ. (આ વિચારની **તૃતીય** ભૂમિકા.)

ડેકાર્ટે આત્મા અને અનાત્મા યાને ચિત્ અને જડ એવા બે સ્વતન્ત્ર અત્યન્તભિન્ન પદાર્થો માન્યા. પરન્તુ એ બેનો સંબન્ધ શો છે, શી રીતે થાય છે, એનો એ ખુલાસો આપી શકયો નહિ. દ્વૈતીઓ એ ખુલાસો આપી શકતા જ નથી—આપણે ત્યાં નૈયાયિકો અને સાંખ્યો પણ એટલા જ કારણથી એ ખુલાસો આપી શકયા નથી. ડેકાર્ટનો આત્મ–અનાત્મવિવેક છેવટ સુધી વિવેક જ રહ્યો: અભેદજ્ઞાનમાં એ પર્યવસાન પામી શકયો નહિ.

(૩) અભેદ

સ્પિનોઝા

પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં આગળ વધતાં,—ડેકાર્ટ પછી મહાન તત્ત્વજ્ઞાની સ્પિનોઝા આવે છે. સ્પિનોઝાએ ડેકાર્ટની માફક આત્મા–અનાત્માને ચિત્ અને જડને–બે સ્વતન્ત્ર, અત્યન્ત-ભિન્ન પદાર્થો ન માનતાં, બંનેને એક જ "સામાન્ય સત્' પદાર્થના વિશેષો–વિકારો–વિવર્તો માન્યા. પણ જેમ ડેકાર્ટના તત્ત્વજ્ઞાનમાં જડ ચિત્થી બહાર રહ્યું હતું—અનાત્મા આત્માથી અત્યન્તભિન્ન રહ્યો હતો તેમ સ્પિનોઝાના તત્ત્વજ્ઞાનમાં 'સામાન્ય સત્'–પદાર્થ જડ અને ચિત્—આત્મા–અનાત્મા–ઉભયથી બહાર રહ્યો: 'સામાન્ય સત્'માંથી જડ અને ચિત્ શી રીતે ફલિત થાય છે એનો ખુલાસો અપાયો નહિ §

ડેકાર્ટનું દ્વૈત ટાળવાનો સ્પિનોઝાનો પ્રયત્ન વ્યર્થ ગયો. જેમ ડેકાર્ટમાં છેવટ સુધી આત્મ–અનાત્મવિવેક કાયમ રહ્યો, તેમ સ્પિનોઝામાં આત્મ-અનાત્મવિવેકને અભેદજ્ઞાનમાં વિલય પમાડવા જતાં, એક પાસ સામાન્ય નિર્વિશેષ સત્ અને બીજી પાસ આત્મા અને અનાત્માનું યુગલ—એ બે વચ્ચે અણધાર્યો ભેદ ઉત્પન્ન થયો; ડેકાર્ટનું એક પ્રકારનું દ્વૈત, સ્પિનોઝાનું અન્ય પ્રકારનું દ્વૈત; પણ ઉભય દ્વૈત જ. (આ વિચારની **ચતુર્થ** ભૂમિકાનો દક્ષિણ ખંડ.)

---

§ સાધારણ રીતે સ્પિનોઝાનું તત્ત્વજ્ઞાન આ પ્રમાણે જ સમજવામાં આવે છે. આ લેખકને આ સમજણની યથાર્થતા માટે કાંઇક શંકા છે.

જેમ યૂરોપનો અર્વાચીન આદ્ય તત્ત્વચિન્તક ડેકાર્ટ, તેમ ઇંગ્લંડનો અર્વાચીન આદ્ય તત્ત્વચિન્તક બેકન. પરન્તુ બંનેના તત્ત્વચિન્તનના

બેકન

માર્ગ જુદા. જેમ ડેકાર્ટે શંકા—નિષેધ—થી આરંભ કર્યો, તેમ બેકને પણ કર્યો. પણ એકની શંકા આખા જગત્ પરત્વે હતી, બીજાની જગત્ના તે તે પદાર્થો પરત્વે હતી; આથી એકને વધારે ચોક્કસ ફિલસુફીની જરૂર જણાઈ, બીજાને સ્વતન્ત્ર 'સાયન્સ્' ની જરૂર જણાઈ. જેમ એકનો સિદ્ધાન્ત આત્મ–અનાત્મવિવેકમાં આવી ઠર્યો, તેમ બીજાએ શ્રદ્ધા અને તર્કના પ્રદેશ વચ્ચે વિવેક કરવા આગ્રહ કર્યો. પરન્તુ એ વિવેક એથી આગળ વધીને જગત્ આખાના અસ્તિત્વ અને સ્વરૂપના વિચાર પર્યન્ત પહોંચ્યો નહિ. આથી આપણે જેને સંકુચિત અર્થમાં 'તત્ત્વજ્ઞાની' યા 'ફિલસુફ' કહીએ છીએ એમાં બેકનની ગણના થતી નથી. તર્ક શ્રદ્ધાની શૃંખલાથી વિમુક્ત થયો કે તુરત પ્રશ્ન ઊઠયો—આ જગત્ વસ્તુસત્ છે કે કેવલ ભ્રાન્તિ છે? ડેકાર્ટને આ પ્રશ્ન થયો હતો અને એના ઉત્તરમાં એણે એમ ઠરાવ્યું હતું કે જગત્ કહેતાં 'અનાત્મા'—એ વસ્તુસત્ છે. ઇંગ્લંડમાં આ પ્રશ્નનો ઉત્તર લૉકે સૂક્ષ્મવિચારપૂર્વક આપવા યત્ન

લાૅક

કર્યો: એને જણાયું કે જગત્ના પદાર્થોમાં બે પ્રકારના ધર્મ છે—કેટલાક વસ્તુગત છે, હું હોઉં વા ન હોઉં પણ એ તો પદાર્થમાં છે જ છે: જેમકે પરિમાણ, આકૃતિ વગેરે; બીજા મ્હારા ઉપર આધાર રાખી રહ્યા છે: જેમકે રૂપ, ગન્ધ વગેરે. એકને પ્રધાન યા વસ્તુગત ધર્મ કહીએ. આપણે જેને જગત્ યા વિષય કહીએ છીએ એ આ ધર્મોનું જ બનેલું છે. આ ધર્મોની પાછળ ધર્મી હોવો જોઈએ. પણ આપણું જ્ઞાન તો માત્ર ધર્મોને જ વિષય કરે છે, ધર્મી સદા–સર્વદા અજ્ઞેય જ છે.

જે અજ્ઞેય જ છે એને 'છે' એટલું પણ શું કરવા કહેવું? ધર્મ-ધર્મિરૂપ જગત્ પદાર્થમાંથી અધિષ્ઠાનભૂત ધર્મી કાઢી નાંખ્યો,

બાર્કલિ

એટલે ધર્મો માત્ર માનસિક આભાસ થઈ રહ્યા. અને ધર્મોમાંથી વસ્તુગત અને ઔપાધિક એ ભેદ ટળી ગયો. આ લૉક પછીનું બાર્કલિનું તત્ત્વજ્ઞાન.

બાર્કલિએ વિષયમાંથી અધિષ્ઠાન ઊડાવી દીધું, પણ જ્ઞાતાને—જ્ઞાનાધિષ્ઠાનને—કાયમ રાખ્યું. ડેકાર્ટનો અનાત્મા એક સ્વતન્ત્ર ધર્મી હતો, બાર્કલિનો અનાત્મા આત્મધર્મ થઈ રહ્યો. યદ્યપિ ડેકાર્ટનુ આત્મા–અનાત્માનુ દ્વૈત બાર્કલિના સિદ્ધાન્તમાં ન હતું, તથાપિ બાર્કલિના સિદ્ધાન્તમાં અનેક

આત્મા, આત્માઓના ધર્મો, અને એ ધર્મો ઉપજાવનાર એક પરમાત્મા એવાં અનેક તત્ત્વો કાયમ રહેલાં હતાં.

બાર્કલિ પછીનો અંગ્રેજ તત્ત્વચિન્તક હ્યૂમ. બાર્કલિએ જ્ઞેયમાંથી અધિષ્ઠાન ઊડાવી દીધું હતું, પણ જ્ઞાતામાં રાખ્યું હતું.

હ્યૂમ

આવો પક્ષપાત શા માટે જોઇએ? બાહ્ય અને આન્તર સર્વ પદાર્થ ધર્મરૂપ જ, આભાસરૂપ જ છે—અધિષ્ઠાનનું અસ્તિત્વ માનવાની જરૂર જ શી? આ દલીલને પરિણામે હ્યૂમના સિદ્ધાન્તમાં સકલ વિશ્વ, આત્મા અનાત્મા સર્વ, આભાસ માત્ર થઈ રહ્યું. સ્વયંપ્રકાશ આત્મદીપને નિષેધી, આભાસ માત્રને સ્વીકારનાર સિદ્ધાન્ત તે બૌદ્ધ વિજ્ઞાનવાદ, અર્ધશૂન્યવાદ, એ વેદાન્તનો અદ્વૈતવાદ નહિ. બેકન અને લૉકથી શરૂ થએલો ઈંગ્લંડના તત્ત્વચિન્તનનો પ્રવાહ હ્યૂમમાં એની પરકાષ્ટાએ પહોંચ્યો. (આ વિચારની **ચતુર્થ** ભૂમિકાનો **વામ** ખંડ.)

તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં આગળ ચાલતાં મહાન નામ કાન્ટનું આવે છે. ડેકાર્ટ અને એના અનુયાયીઓએ—છેક વોલ્ફ નામના

કાન્ટ

તત્ત્વજ્ઞ પર્યન્ત—માની લીધું હતું કે મનુષ્યબુદ્ધિ આ મહાન પ્રશ્નોનો ખુલાસો કરવા સમર્થ છેઃ બલ્કે સમર્થ છે કે નહિ એ પ્રશ્ન જ એમના મનમાં ઊઠ્યો ન હતો એમ કહેવું વધારે ઉચિત છે. લૉક અને એના અનુયાયીઓએ—હ્યૂમ પર્યન્ત—એમ માની લીધું હતું કે મનુષ્યબુદ્ધિથી જે કાંઈ ઊપજે છે એ કલ્પનામાત્ર જ છે. ઉભય પક્ષમાં મનુષ્યબુદ્ધિની શકિત પરત્વે વિચારશૂન્યતા જ હતી. હવે પૂર્વે કોઇએ નહિ ઊઠાવેલો એવો પ્રશ્ન કાન્ટે ઊઠાવ્યોઃ આ સર્વ આત્મા–અનાત્માની વાત તો ઠીક, જે કાંઈ છે અને દેખાય છે એમ કહેવાય છે એ આભાસ માત્ર છે એ વાત પણ ઠીક—પરન્તુ આ બાબત કોઇએ એ નિર્ણય કર્યો કે મનુષ્યબુદ્ધિની અમુક પદાર્થ છે યા નથી એમ કહેવા માટે જોઇતી શકિત છે કે નહિ? અને છે તો તે કેટલી છે? એકે શકિત માની લીધી અને બીજાએ શકિતનો અભાવ માની લીધો!—પણ કોઇએ વિચારપૂર્વક શકિતનું અસ્તિત્વ ઠરાવવા અને એનું માપ નક્કી કરવા યત્ન કર્યો? આપણે જેને અનાત્મા યાને દૃશ્ય જગત્ કહીએ છીએ એને જાણવાની આપણામાં શકિત છે કે નહિ? છે તો કેટલી છે? કેટલે દરજજે એ જગત્ આ શક્તિનું પરિણામ છે? અને એ જગત્ સ્વતઃ છે એમ કહી શકાય કે નહિ?—આવા આવા પ્રશ્નોએ

કાન્ટના મગજને મથ્યું, અને એ ઉપર બુદ્ધિવડે રીતસર વિચાર કરતાં કાન્ટને જણાયું કે દૃશ્ય જગત્‌નું સ્વરૂપ—એનો આકાર—મ્હારા અન્તઃકરણથી જ નિર્માએલો છે, એનું તત્ત્વ—એનું સ્વતઃસિદ્ધ પોતાપણું—કાંઈક, અજ્ઞેય અનિર્વચનીય છે; જેમ સંચામાં એક છેડે રૂ નાંખીએ એ બીજે છેડે કાપડ રૂપે વણાઇને નીકળે, તેમ બહારથી કાંઇક આવી આપણા અન્તઃકરણમાં પડે છે, અને ત્યાં તે રૂપ-આકાર પામે છે. આ રીતે કાન્ટે આત્મા-અનાત્માના વિવેકથી ન અટકતાં, તેમ એ બંનેને નિરધિષ્ઠાન આભાસ માત્રમાં નિષેધી ન દેતાં, એ વિવેક અને એ નિષેધ બંનેની પાર જઈ, અનાત્મા આત્માથી અત્યન્તભિન્ન નથી, તેમ અનાત્મા આત્માનો ધર્મસમૂહ જ નથી, પણ અનાત્માનું સ્વરૂપ—અનાત્માનો આકાર—આત્માનો બનેલો છે એવું લગભગ અદ્વૈત પ્રાપ્ત કર્યું. 'લગભગ' કહેવાનું કારણ એટલુ જ કે અનાત્મા સર્વથા આત્માનો બનેલો છે એમ ન માનતાં, અનાત્માનો આકાર માત્ર આત્માથકી ઘડાએલો—આત્માનો બનેલો છે, અર્થાત્ આપણે જેને અનાત્મા વા આ દૃશ્ય જગત્ કહીએ છીએ તે જો કે આત્માનું બનેલુ છે પણ એ દૃશ્ય જગત્‌ની પાર કાંઈક અનિર્વચનીય સ્વતઃસિદ્ધ પદાર્થ રહેલો છે કે જે આત્માના પ્રદેશની બહાર છેઃ આવો કાન્ટનો સિદ્ધાન્ત હતો. અર્થાત્ હજી પણ દ્વૈત રહ્યું. અનાત્મપદાર્થ સર્વથા વિલય ન પામ્યો, તેમ એના અસ્તિત્વનો વિચાર કે ખુલાસો પણ ન થયો. એકરસ અદ્વૈત ન થતાં, એ અદ્વૈતમાં કાંઈક વગરઓગળેલી કણી રહી ગઈ. પણ ડેકાર્ટ અને સ્પિનોઝા કરતાં, તેમ જ લૉક બાર્કલિ અને હ્યૂમ કરતાં, કાન્ટે વિચારક્રમમાં એક પગલુ આગળ ભર્યું એમાં તો સંદેહ નહિ.જ. (કાન્ટનું તત્ત્વજ્ઞાન એ વિચારની **પાંચમી** ભૂમિકા.)

ફીશ્તે

કાન્ટની મુશીબતમાંથી મુક્ત થવા કેટલાકે, જેમકે ફીશ્તએ અનાત્માને સર્વથા આત્માનો ઉપસ્થાપેલો માન્યો. આ વિચાર ખરેખર બહુ ભવ્ય લાગે છે. આખું જગત્ મનોવિલાસમાત્ર થઈ રહે છે! આવો જ વિચાર કાંઈક બાર્કલિએ પ્રતિપાદન કર્યો હતો. પણ બાર્કલિના સિદ્ધાન્તમાં આ મનોવિલાસ પરમાત્મા ઉપર આધાર રાખે છે, અને ફીશ્તના સિદ્ધાન્તમાં એ મનોવિલાસ આત્મામાંથી જ ઉદ્‌ભવે છે એટલે બાર્કિલ કરતાં ફીશ્તમાં અદ્વૈતવાદ વિશેષ છે. આ પ્રમાણે આત્મા-અનાત્માના વિવેકને બદલે અનાત્મા-આત્માનો કલ્પેલો છે એવો એક પ્રકારનો અદ્વૈતસિદ્ધાન્ત પ્રાપ્ત થયો. ફીશ્તનુ અદ્વૈત એ આપણો

"દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદ" યા "એકજીવવાદ"* બની રહે છે. (આ વિચારની છઠ્ઠી ભૂમિકા.)

હેગલ

ફીશ્તનું તત્ત્વજ્ઞાન 'વાદ' 'સિદ્ધાન્ત,' 'જ્ઞાન' એ નામને પણ પાત્ર નથી; 'વાદ,' 'સિદ્ધાન્ત,' 'જ્ઞાન' એ જ્ઞાતા ઉપરાંત જ્ઞાતા સાથે મૂળથી જ સાપેક્ષ સંબદ્ધ જ્ઞેય પદાર્થની અપેક્ષા કરે છે. 'તમે' ન હો, 'આ' ન હોય, તો 'હું' પણ ન બને. 'હું' છે એવો 'હું' નો વાદ–સિદ્ધાન્ત સ્થાપવા જતાં જ 'તું' 'આ' આવીને ઊભું રહે છે. 'હું' અને 'આ' ઉભયના દ્વૈતમાં જ ખરૂં અદ્વૈત રહેલું છે. આ હેગલનો સિદ્ધાન્ત. (આ વિચારની **સાતમી** ભૂમિકાનો દક્ષિણ ખંડ.)

મિલ

હવે હ્યૂમના મુખ્ય વંશજો તરફ વળીએ. ઇંગ્લંડમાં હ્યૂમ પછી આગળ વધતાં જૉન સ્ટૂઅર્ટ મિલનું નામ આવે છે. મિલની ખ્યાતિ ન્યાયશાસ્ત્ર, નીતિશાસ્ત્ર, અને રાજ્ય–શાસ્ત્રમાં છે. તત્ત્વચિન્તક તરીકે તે એ હ્યૂમના સિદ્ધાન્તનો જ અવલંબ કરે છે. પરન્તુ એના તરફથી સ્હામા પક્ષને અપાતી કબૂલાત જાણવા જેવી છે. મિલ જ્ઞેય (ભાસ) સન્તાન અને જ્ઞાન (ભાન) સન્તાન એવા બે સન્તાન (પ્રવાહ) સ્વીકારે છે, અને હ્યૂમને અનુસરી, એ સન્તાનોની પાછળ અધિષ્ઠાન—આલય (આશ્રય) માનવાનું કાંઈ જ કારણ નથી એમ કહે છે. પરન્તુ તે જ સાથે, 'ભાસ ઉપજાવવાની સ્થિર યોગ્યતા'નું અસ્તિત્વ સ્વીકારી એ યોગ્યતાના આશ્રયભૂત પદાર્થનું અસ્તિત્વ અજાણ્યે સ્વીકારી દે છે.

કૉંત

સિદ્ધાન્તહાનિ ઉત્પન્ન કરનારી આવી ભૂલ ફ્રેંચ વિદ્વાન **કૉંત** કરતો નથી. આ ભાસમાન—દૃશ્ય—જગત્‌ની પાછળ અધિષ્ઠાન છે એ વાત એને કબુલ નથી. જે છે તે આ દેખાય છે તે જ છે: એની પાછળ (અધિષ્ઠાન) કાંઈ નથી, છે તો તે અજ્ઞેય હોઈ, નથી જ; તેમ એની સ્હામે (દ્રષ્ટા) પણ કાંઈ નથી.

* આ લેખકના મતમાં 'એકજીવવાદ'નો એકજીવ તે કેટલાક વેદાન્તીઓ સમજે તેમ આ ન્હાનો સરખો 'હું' નહિ, પણ હિરણ્યગર્ભ (Cosmic Soul)—એમ થવો ઘટે છે. અને આ માનવું મધુસુદનસરસ્વતીકૃત 'અદ્વૈતસિદ્ધિ' જેવા આકરગ્રન્થના મનનપૂર્વક થયું છે. ફીશ્તે પણ આ વિશાલ આત્માને જ અનાત્માનો ઉપસ્થાપક માને છે.

'એકજીવવાદ' અને 'દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદ સંબદ્ધ છે.

આત્મા પોતે પોતાને પોતાના ધર્મસહિત વા ધર્મરહિત જોઈ શકે એ અશક્ય છે, કારણ કે એક જ પદાર્થ કર્તા અને કર્મ ઉભય કેમ હોઈ શકે? માટે આત્માને અને આત્માની આન્તર સ્થિતિને વિષય કરતું માનસશાસ્ત્ર સંભવતું નથી: શાસ્ત્ર માત્ર બાહ્યને જ વિષય કરે છે. આ એક પ્રકારનું અદ્વૈત છે. પણ એ વેદાન્તનું અદ્વૈત નથી. આ અદ્વૈત અધિષ્ઠાનકારણનો નિષેધ કરી, માત્ર પ્રત્યક્ષને જ સર્વસ્વ માનવામાં રહેલું છે, અને તેથી વેદાન્તના અદ્વૈતથી તદ્દન ઉલટું છે. વેદાન્ત અધિષ્ઠાનનું પ્રતિપાદન કરી દશ્યનો એક રીતે નિષેધ કરે છે; **કૉંત** દશ્ય માત્રને જ સ્વીકારી અધિષ્ઠાનને નિષેધે છે.

સ્પેન્સર

હયાત અંગ્રેજ તત્ત્વચિન્તક હર્બર્ટ **સ્પેન્સરને** અધિષ્ઠાનનો નિષેધ અયુક્ત લાગે છે. કાન્ટની માફક ભાસ અને ભાસમાન પદાર્થ એ બેનું દ્વૈત એ સ્વીકારે છે. ભાસ જ્ઞેય છે, ભાસમાન પદાર્થ અજ્ઞેય છે. એક જ્ઞેય હોઈ પરિચ્છેદવાળુ છે, બીજું અજ્ઞેય હોઈ અપરિચ્છિન્ન છે. એક સોપાધિક છે, બીજું નિરુપાધિક છે. (આ વિચારની **સાતમી** ભૂમિકાનો **વામ** ખંડ.)

શાંકરવેદાન્ત

પશ્ચિમનું તત્ત્વજ્ઞાન આ કરતાં આગળ વધ્યુ નથી. આજકાલ પશ્ચિમમાં એ સિદ્ધાન્ત રાજ્ય ભોગવે છે: **સ્પેન્સરનો** અજ્ઞેયતાવાદ, અને હેગલનો વિશિષ્ટાદ્વૈતવાદ.

શાંકર વેદાન્ત જોડે સરખાવતાં, **સ્પેન્સરનો** સિદ્ધાન્ત ખામી ભરેલો લાગે છે. **સ્પેન્સરના** સિદ્ધાન્તમાં શાંકરવેદાન્તનું "**नेति नेति**" નુ સત્ય આવ્યું છે, પણ "**तत्त्वमसि**" અને "**सत्यं ज्ञानमनन्तम्**" નું રહસ્ય દૂર રહી ગયું છે. **સ્પેન્સર** પરમતત્ત્વને અજ્ઞેય માનવામાં 'સત્' અને 'ચિત્' ને છૂટાં પાડે છે—એમનું દ્વૈત કરે છે. એમ કરવામાં દોષ એ રહેલો છે કે એ રીતે સત્ અને 'ચિત્' બેમાંથી એકકે સિદ્ધ થતું નથી. બંનેની સ્વરૂપહાનિ—નાશ થાય છે. જે સત્ ચિત્માં પ્રકાશતું નથી એ અન્ધકાર અને શૂન્યતાથી ગ્રસ્ત હોઈ સત્ ગણાવા યોગ્ય નથી. અને જે 'ચિત્' 'સત્' ને પ્રકટાવતું નથી એ પ્રકાશરૂપ ચૈતન્ય ધર્મથી રહિત છે, અને નિઃસત્ત્વ હોઈ ખાલી—શૂન્ય છે. 'સત્' અને 'ચિત્' ને એકવાર એક એકથી જુદાં રાખ્યાં તો તે પછી હંમેશાં જુદા જ રહેવાનાં: એમનો સંબન્ધ અશક્ય જ થવાનો. જુદા પદાર્થોનો સંબન્ધ તે સંયોગ; અને સંયોગ તો જડનો જ બને, ચિત્નો ન બને, માટે 'સત્' અને 'ચિત્' ને જુદાં

માન્યાં કે મુશ્કેલી ઊપજી. વસ્તુતઃ 'સત્' અને 'ચિત્' એક બીજામાં સમાયેલાં છે એમ માનવાથી વસ્તુસ્થિતિને અનુસરાય છે, અને તે જ સાથે વૃથા મુશ્કેલી ઊપજતી અટકે છે.

આ ખામીથી—સત્ અને ચિત્ના દ્વૈતની ખામીથી—હેગલનું તત્ત્વજ્ઞાન મુક્ત છે. બલ્કે એ બેનું અદ્વૈત પ્રતિપાદન કરવું એ જ એના સિદ્ધાન્તનું પરમ તાત્પર્ય છે.

આત્મા–અનાત્મા, યા ચિત્–અચિત્, અને ઉભયથી પર હોઈ ઉભયમાં અનુસ્યૂત પરમાત્મા, એ અદ્વૈત–તત્ત્વત્રયનો સ્વીકાર એ હેગલનો સિદ્ધાન્ત આજકાલ માન પામતો સિદ્ધાન્ત છે. પરંતુ શાંકર સિદ્ધાન્તને તત્ત્વજ્ઞાનનું શિખર માનનાર આ લેખકને હેગલના સિદ્ધાન્તમાં એક મોટી અસંગતિ લાગે છે: હેગલ પરમ તત્ત્વને વિશેષાતીત—વિશેષ થકી પર (Absolute) માને છે, તે જ સાથે એને વિશેષમાં અનુસ્યૂત—સવિશેષ પણ માને છે, અને વળી એ વિશેષોને સત્ય માને છે. વિશેષોની અને વિશેષાતીત પદાર્થની સત્તા સમાન નથી એ હેગલ–સિદ્ધાન્તવાળા કબુલ કરે છે: એકની સત્તા ઊતરતી છે, અને બીજાની ચઢીઆતી છે એમ કહે છે. પરંતુ સત્તાના ચઢતા–ઊતરતાપણાનો શો અર્થ થાય છે એ સંબન્ધે તેઓ વિચાર કરતા નથી. ઊતરતી સત્તાનો અર્થ જ એ થાય છે કે ચઢીઆતી સત્તા આગળ તેનું મિથ્યાત્વ સિદ્ધ છે–ચઢીઆતું દૃષ્ટિબિન્દુ પ્રાપ્ત થતાં ઊતરતા દૃષ્ટિબિન્દુને અવકાશ જ રહેતો નથી. હેગલ જેને Absolute યા પર દૃષ્ટિબિન્દુ કહે છે, એ જ્ઞાતા (Subject) અને જ્ઞેય (Object)નાં દૃષ્ટિબિન્દુનો સરવાળો નથી, પણ બંનેના સમન્વયમાંથી પ્રત્યક્ષ થઈ આવતા પર પદાર્થનું દૃષ્ટિબિન્દુ છે. અર્થાત્, ત્રણે દૃષ્ટિબિન્દુ સરખી રીતે 'છે' કહી શકાય એમ નથી—નીચેનાં દૃષ્ટિબિન્દુઓ ઉચ્ચ દૃષ્ટિબિન્દુમાં સમાઈ જાય છે. જેમકે મત્સ્યમાંથી ક્રમે ક્રમે મનુષ્યની ઉત્પત્તિ થઈ છે, ત્યાં મત્સ્યનું દૃષ્ટિબિન્દુ અને મનુષ્યનું દૃષ્ટિબિન્દુ પ્રાપ્ત થતાં મત્સ્યનું દૃષ્ટિબિન્દુ મિથ્યા બને છે. માટે શંકરાચાર્ય બ્રહ્મને વિશેષાતીત માને છે, વિશેષોમાં અનુસ્યૂત પણ માને છે, પણ વિશેષ્યોને મિથ્યા માની બ્રહ્મની નિર્વિશેષતાને અબાધિત સ્થાપે છે. બે તત્ત્વ થકી પર તૃતીય તત્ત્વ શોધી કાઢવાનું પ્રયોજન જ એ છે કે બંને તત્ત્વના દૃષ્ટિબિન્દુને ખોટાં સમજી ઉચ્ચતર—તૃતીય—દૃષ્ટિબિન્દુને પ્રાપ્ત કરવું. જગત્ને સત્ય માનીને ચાલનાર

જેટલી ભૂલ કરે છે, તેટલી જીવને એકલાને સત્ય માનીને ચાલનાર પણ ભૂલ કરે છે. એકનું જીવન ઐહિકતાથી દૂષિત છે, બીજાનું મનોરાજ્ય માત્ર છે. બંને દૃષ્ટિબિન્દુનો સમન્વય ઉચ્ચતર ભૂમિકાએ ચઢ્યા વિના અશક્ય છે, અને એ ભૂમિકાએ ચઢ્યા, એટલે નીચેનાં બંને દૃષ્ટિબિન્દુઓ અપૂર્ણ અને અર્થાત્–ભ્રમાત્મક સિદ્ધ થયાં. આ શંકરાચાર્યનો માયાવાદ. (આ વિચારનું **પરમ** શિખર–પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનની **ભવિષ્યની** અન્તિમ ભૂમિકા.)

[વસન્ત, જ્યેષ્ઠ ૧૯૫૯]



૧૮

ષડ્દર્શન

'મન્ત્ર' અને 'બ્રાહ્મણ'—એટલે કે સંહિતા, બ્રાહ્મણ, આરણ્યક અને ઉપનિષદ્, એ 'શ્રુતિ' કહેવાય છે. એમાં પ્રતિપાદન થતાં સત્ય આદ્ય ઋષિઓએ પરમાત્મા પાસેથી સાક્ષાત્ શ્રવણ કરેલાં છે, પરમ ગુરુના અસાધારણ પ્રભાવને લીધે શ્રવણની સાથે જ એ સત્યોનું એમને દર્શન પણ થઈ ગયું છે. ત્યારપછીના ઋષિજનોને એ શ્રુતિ ગુરુપરંપરાએ પ્રાપ્ત થઈ છે. અને એનાં સત્યો શ્રવણની ભૂમિકામાંથી દર્શનની ભૂમિકામાં ઊતારવા માટે એમને જુદા જુદા માર્ગો શોધવા પડ્યા છે. આ રીતે આપણા દેશમાં 'ષડ્દર્શન' નો ઉદ્ભવ થયો છે.

જ્ઞાન માત્રનો ભંડાર 'મન્ત્ર' યા 'સંહિતા' એ સર્વમાં સૂત્રસ્થાને છેઃ ઐહિક ભાવનાથી ભરેલા—છતાં મુગ્ધ અને સરળ—એવા સામાન્ય ખેડૂતથી માંડી, પરમાત્મામાં એકતાન થએલા અને જ્ઞાનની પરાકાષ્ઠાએ પહોંચેલા મુનિજન પર્યન્ત—સર્વ પોતપોતાની રીતે એને સમજી લે છે, અને એ રીતે એક જ અદ્વિતીય વાણી આખા જનસમાજની જુદી જુદી આધ્યાત્મિક ભાવનાઓ તૃપ્ત કરે છે. બ્રાહ્મણ, આરણ્યક અને ઉપનિષદ્ એ આ સૂત્રના ભાષ્યરૂપ છે. એમાંનો કેટલોક ભાગ ક્રિયાપરાયણ કનિષ્ઠ અધિકારીને માટે છે, અને કેટલોક મધ્યમ અને ઉત્તમ અધિકારી—જિજ્ઞાસુ અને જ્ઞાની—એઓને માટે છે.

આ મહાન જ્ઞાનભંડાર—વેદ—નો સાર ઉપનિષદ્નાં કેટલાંક મહાવાક્યોમાં સમાવવામાં આવ્યો છેઃ

જીવ પરમાત્મા છે, જગત્ પણ પરમાત્મા છે, છતાં પરમાત્મા ઉભય થકી અધિક છે—છતાં કેવલ અદ્વિતીય છે. એની સાથે એનાથી ઊંચે, એનાથી નીચે બીજું કાંઈ જ નથીઃ આ પરમ સત્ય સત્ય છતાં સત્ય રૂપે ભાસતાં નથી, એ અજ્ઞાન, એ જ દુઃખ. અજ્ઞાન એ જ પાપ, અજ્ઞાન એ જ અશુદ્ધિઃ એની પાર જવું એ જ આનન્દ, એ જ પરમ કર્તવ્ય, એ જ વિશુદ્ધિ.

આ સત્યનું શ્રવણ તો થયુંઃ પણ એનું દર્શન શી રીતે કરવું?—એને અનુભવમાં શી રીતે ઊતારવું? એનો અનુભવ થવામાં જે અન્તરાય નડતો હોય તે દૂર કરીને. એ અન્તરાય શો છે? આ પ્રશ્ન ઉપર મનન કરતાં,

આદિવિદ્વાન કપિલમુનિને જણાયું કે દેહ અને આત્મા—'પ્રકૃતિ' અને 'પુરુષ'—એ બે પદાર્થો, જે વસ્તુતઃ ભિન્ન છે, તેમને શેળભેળ કરી નાંખવાથી, અર્થાત્ એમની વાસ્તવિક જુદાઈ ન સમજવાથી, સર્વ દોષ ઉત્પન્ન થાય છે. મનુષ્ય પોતાને સંસારનાં દુઃખોથી દુઃખી માને છે, રાગદ્વેષાદિથી આમ તેમ ખેંચાઈ પાપ કર્મ કરે છે, અને જે વિશુદ્ધિથી પરમાત્માનો સાક્ષાત્કાર થઈ શકે છે એ વિશુદ્ધિ ખોઈ બેસે છે—આ સર્વ પ્રકૃતિ અને પુરુષના અવિવેકને લીધે થાય છે. પ્રકૃતિ અને પુરુષનાં સ્વરૂપ સમજવાં, એકનું વિકારિત્વ અને બીજાનું સર્વવિકારરહિતત્વ ગ્રહી લેવું—એ કપિલમુનિને દર્શનનો માર્ગ જડ્યો. અને એ માર્ગના સ્પષ્ટીકરણઅર્થે એમણે પ્રકૃતિના સ્વરૂપ ઉપર ઊંડું મનન કરી—મૂલ અવ્યક્ત પ્રકૃતિમાંથી મહત્તત્ત્વ, અહંકાર, પંચતન્માત્રા આદિ સકલ બાહ્ય અને આન્તર જગત્ કેવું આવિર્ભાવ પામે છે એ બતાવ્યું, અને એ સર્વ પ્રકૃતિની શૃંખલાથી પુરુષ વસ્તુતઃ કેવો બહાર છે એ વાત ભાર મૂકી મૂકીને દર્શાવી. હિન્દુસ્તાનનાં તત્ત્વદર્શનમાં આ પહેલું દર્શન. વિશ્વનાં જુદાં જુદાં તત્ત્વોની સંખ્યા ગણાવી તેથી, અથવા તો કેટલાક કહે છે તેમ સારી 'ખ્યા' કહેતાં બુદ્ધિ—વિવેકબુદ્ધિ સૂઝાડી તેથી, આ દર્શન '**સાંખ્યદર્શન**'ને નામે પ્રસિદ્ધ છે. આ દર્શનના, કાળ જતાં, અનેક અવતારો થયા, પણ આપણે તો આ સ્થળે માત્ર પ્રથમાવતારનું જ પ્રયોજન છે.

શ્રુતિનું સત્ય પ્રત્યક્ષ કરવામાં પ્રકૃતિપુરુષનો અવિવેક નડે છે—એમ કપિલમુનિએ પ્રધાનપણે બતાવ્યું. તત્ત્વચિન્તનના ઇતિહાસમાં આ શોધ કાંઈ ન્હાનીસૂની નથી. પણ અજ્ઞાનનું પડ આત્મા ઉપર એટલું તો જાડું બન્ધાઈ રહ્યું છે કે માત્ર વિવેકના કિરણથી એ સહજ ભેદાઈ જાય એવું નથી. પુરુષ પ્રકૃતિથી જુદો છે એ વાત સમજાઈઃ માત્ર કાને પડી એટલું જ નહિ, પરન્તુ ગળે પણ ઊતરી. પણ શું એટલાથી મનુષ્ય રાગદ્વેષાદિથી ખેંચાતો અટક્યો ? એના ત્રિવિધ તાપ શમી ગયા ? વિષય તરફ એનું મન દોડતું બન્ધ રહ્યું ? માયાનાં કાર્ય તરફ નજર કરતાં તો, માયાનું આવરણ હતું તેવું ને તેવું રહ્યું એમ કહેવામાં પણ બાધ નથી. આત્મા દેહથી જુદો છે એમ જાણ્યુંઃ પણ એમ જાણ્યા છતાં કેટલા મનુષ્યો દેહવાસનાથી મુક્ત થયા ? અરે! એક રીતે તો પૂર્વના કરતાં પણ વધારે ખરાબ સ્થિતિ પ્રાપ્ત થઈ એમ કહીએ તો ચાલેઃ પહેલાં દેહથી આત્મા જુદો છે એ વાત જાણી નહોતી; હવે તો એ વાત જાણી, અને જાણ્યા છતાં તદનુસાર વર્તન

થઈ શકતું નથી ! મનુષ્યની અધમતાની પરાકાષ્ઠા ! આ સંકટમાંથી ઉદ્ધરવાનો અને જગત્‌ને ઉદ્ધારવાનો—પ્રકૃતિપુરુષ વચ્ચે, માત્ર શબ્દમાં કે સમજમાં જ નહિ, પણ વસ્તુતઃ અનુભવમાં વિવેક કરી શકવાનો માર્ગ **યોગદર્શન**માં શોધાયો. ચિત્તવૃત્તિની ઉચ્છૃંખલ ગતિ એ આ અવિવેકનું મૂલ છે, અને તેથી ચિત્તવૃત્તિનો નિરોધ કરવો, એટલે આત્માનું પ્રકૃતિથી વિવિક્ત સ્વરૂપ એની મેળે પ્રકાશશે, અને આત્મા એના પરમ તાત્ત્વિક સ્વરૂપ સાથે, અર્થાત્ પરમાત્મા સાથે, એની મેળે યોજાશે, જોડાશે—આ યોગશાસ્ત્રનો મુખ્ય સિદ્ધાન્ત. ચિત્તવૃત્તિનો નિરોધ કરવો એટલું કહીને યોગશાસ્ત્ર બેશી રહ્યું નહિ. પણ એ નિરોધ શી રીતે કરવો એની રીતો પણ બતાવી. સાંખ્યશાસ્ત્રે બાહ્ય અને આન્તર ઉભયવિધ પ્રકૃતિના પરિણામક્રમનો એકઠો વિચાર કર્યો હતો. યોગશાસ્ત્રે આન્તર પ્રકૃતિનું સવિશેષ અવલોકન કર્યું. માત્ર પરિણામક્રમનો જ નિર્ણય કર્યો એમ નહિ, પણ તે સાથે રાગદ્વેષાદિ અનેક પ્રલોભનો અને એના પ્રતીકારો—સાત્ત્વિક, રાજસ અને તામસ ભાવો—નું સૂક્ષ્મ નિરૂપણ કર્યું અને એના જયની યુક્તિપ્રયુક્તિઓ બતાવી. સાંખ્યે સઘળો આધાર આત્માના પોતાના બળ ઉપર રાખ્યો હતો, તેને બદલે યોગે ઈશ્વરના અનુગ્રહની મદદ પણ લીધી, અને ઈશ્વરપ્રણિધાનને પણ એક સાધન માન્યું.

આ સાંખ્ય અને યોગના માર્ગ અત્યન્ત સૂક્ષ્મ છે. એનો લાભ સર્વ કોઈ લઈ શકે એ બનવાજોગ નથી. એ માર્ગ આચરવા માટે સૂક્ષ્મ વિચારશક્તિ તેમ જ અસાધારણ ઇચ્છાબળ અને દૃઢ સદાગ્રહની જરૂર છે. એ દરેક જણમાં શી રીતે હોઈ શકે ? આ કારણથી, સાંખ્યદર્શન કરતાં પણ પૂર્વકાલીન બ્રાહ્મણગ્રન્થના સમયથી એક બીજો માર્ગ ચાલ્યો આવતો હતો, જેનો પ્રચાર સામાન્ય જનોમાં સાંખ્ય અને યોગથી અટકાવી શકાયો નહિ. બ્રાહ્મણગ્રન્થમાં દેવયજનના અસંખ્ય વિધિઓ બતાવ્યા હતા—એમાં પણ શ્રદ્ધા ભક્તિ વગેરે પ્રબળ હૃદયભાવોની અપેક્ષા હતી, પણ એ ભાવો કાંઈ આંખે જોઈ શકાતા નથી, એટલે એ કદાચ ન હોય તો પણ એની ખોટ નજરે ચઢતી નથી—માત્ર બહારનો આચાર જોઈએ. અને એ આચાર કરવો બહુ મુશ્કેલ નહોતોઃ મુશ્કેલ હોય તો પણ હોતા અધ્વર્યુ વગેરે યજ્ઞ કરાવનાર બ્રાહ્મણો પુષ્કળ હતા, અને એમને દ્રવ્ય આપીને એમની મદદ લેવામાં અડચણ નહોતી. બ્રાહ્મણગ્રન્થોમાં વીખરાએલા વિધિઓ ‘કલ્પસૂત્રો’ માં ગોઠવાયા, અને ઉક્ત અનુક્ત અને પરસ્પરવિરુદ્ધ—ઉક્ત વિધિઓ સમજવા માટે વાક્યોના અર્થ કરવાના નિયમો ઘડાયાઃ આ સર્વ

મીમાંસાશાસ્ત્રને નામે પ્રસિદ્ધ છે. આ શાસ્ત્ર સાંખ્ય અને યોગથી અસ્પૃષ્ટ રીતે અસ્તિત્વમાં આવ્યું એટલું જ નહિ, પણ સાંખ્ય અને યોગે જે મુશીબતના ખુલાસા નહિ કરેલા તેના ખુલાસા પણ આ શાસ્ત્ર આપી શકે છે એમ પ્રાકૃત લોકને લાગે તો નવાઈ નહિ. સાંખ્યે પુરુષાર્થ સિદ્ધ કરવા માટે આત્મબળ ઉપર વિશ્વાસ રાખ્યો, યોગે ઈશ્વરની મદદ લીધી, પણ ઈશ્વરને પણ પ્રસન્ન કરવાની તો જરૂર રહી, જેનો વિધિ યોગશાસ્ત્રે વર્ણવ્યો ન હતો. મગજ અને હૃદય જગતના અનુભવથી પરિપક્વ થાય ત્યાર પછી ભલે સાંખ્ય અને યોગને માર્ગે ચઢો, પણ ગૃહસ્થાશ્રમમાં તો એ યજ્ઞાદિ વિધિઓ દેવતાના અનુગ્રહ મેળવવા માટે જરૂરના છે, અને ચતુર્થાશ્રમમાં સાંખ્ય અને યોગનું ચિન્તન કરી શકવા માટે જે હૃદયની શુદ્ધિ જોઈએ એ પણ એ વડે જ આવી શકશે—એમ મનાવા લાગ્યુ.

મીમાંસાનો ઉપદેશ દર્શનશાસ્ત્રના મૂળ તત્ત્વથી વિરુદ્ધ હતો. મનુષ્ય આત્મા પોતાનું અને જગત્‌નુ સ્વરૂપ ઓળખવા અને સર્વનું આદિકારણ જાણવા તલપી રહ્યા છે તે વખતે એની આગળ કર્મકાંડના વિધિ ધરવા તદ્દન નિરર્થક છેઃ અંગ્રેજીમાં કહેવત છે તેમ 'રોટલો માગે એને પત્થર આપવા' સમાન આ ઉપદેશ થાય છે. દર્શનશાસ્ત્રના જ ખરા પ્રદેશમાં રહીને—અર્થાત્ તત્ત્વવિચારને જ પ્રધાનપદે સ્થાપીને એવો માર્ગ ન શોધી કઢાય કે જે સાંખ્ય અને યોગ જેવો ગૂઢ ન હોય અને સામાન્ય લોકના મગજમાં ઊતરી શકે? આવો માર્ગ **વૈશેષિકદર્શન**મા શોધાયો. આ દૃશ્ય જગત્ સત્વ રજસ્ અને તમસ્—રાગ દ્વેષ અને મોહરૂપી પ્રકૃતિનો જ વિકાર છે એ બોધ સામાન્ય મગજથી ગ્રહણ થઈ શકે એવો નહોતો. 'મહત્તત્ત્વ' નામનું સામાન્ય કલ્પનામા દૂર દૂરથી પણ ન આવે એવુ તત્ત્વ સામાન્ય જન સ્વીકારવા ના પાડે એમાં આશ્ચર્ય નહિ. 'જ્યોતિષ્મતી' 'ઋતંભરા' આદિ યોગશાસ્ત્રના ઉપદેસ્ય પદાર્થો, પ્રાકૃત જનની દૃષ્ટિમાં અર્થહીન શબ્દો વિના અન્ય શું હોઈ શકે? આ મુશીબતોમાંથી મુક્ત વૈશેષિક દર્શન હતુ. આ ઘટ છે, એને રંગ છે, એને આમ તેમ ચલાવી શકાય છે, એનો અમુક ખાસ ધર્મ છે જેને લઈને એ ઘટ કહેવાય છે, એ ગુણ કર્મ અને લક્ષણભૂત સામાન્ય, સર્વે ઘટરૂપી દ્રવ્યમા અમુક નિત્ય સંબન્ધ(સમવાય) થી રહેલાં છેઃ ઘટ કપાલનો બનેલો છે, કપાલ કપાલિકાના બનેલા છે, એમ ઊતરતાં ઊતરતાં છેવટે આપણે કોઈક ઠેકાણે અટકવું જ જોઈએ, નહિ તો અનવસ્થા થાય—એ અન્તિમ દ્રવ્યને આપણે પરમાણુ કહીએ, અને એક પરમાણુ એ જ જાતના બીજા પરમાણુથી ભિન્ન છે એ વાતનો ખુલાસો

કરવા માટે પ્રત્યેક પરમાણુમાં 'વિશેષ' નામનો કોઇક પદાર્થ માનવો જોઇએ. આ જડ જગત્ દેખાય છે તેના કરતાં આત્માના ધર્મ જુદી જ તરેહના છે—આત્માને જ્ઞાન થાય છે, સુખદુઃખાદિ અનુભવાય છે, ઇત્યાદિ જોતાં સ્પષ્ટ છે કે આત્મા દેહથી જુદો છે. ક્ષિત્યંકુરાદિક કાર્યો છે એનો કર્તા હોવો જોઇએ, અને એ કર્તા તે હું નથી—અને હું તે તમે નથી, એટલે આત્માઓ પણ અનેક, અને પરમાત્મા—ઇશ્વિર સર્વથી જુદો. આ ઉપદેશ એવો સાદો અને સરળ છે કે તત્ત્વવિચાર કરવાની હોંશ રાખનાર, છતાં એના ગૂઢ ભાવોમાં પ્રવેશ કરવાને અસમર્થ એવા સામાન્ય જનોને એ ઠીક ગળે ઊતરી ગયો. વળી લોકોને દરેક વાતના પ્રમાણમાં વેદનું વાક્ય બતાવવું એ પણ શા કામનું? માટે ચોખ્ખી પ્રમાણપદ્ધતિ અને તેમાં ખાસ કરીને અનુમાન પદ્ધતિ સ્થાપવી કે જેથી દરેક માણસને દલીલોવડે અમુક સત્યોની ખાતરી કરી અપાય; ઇશ્વિરને પણ અનુમાનથી સિદ્ધ કરવો—આ કામ **ન્યાયદર્શને** હાથ ધર્યું, અને તે સારી રીતે બજાવ્યું. આ અરસામાં બૌદ્ધ અને જૈન પન્થીઓએ વૈદિક માર્ગ ઉપર પ્રહાર શરૂ કર્યો હતા, સામાન્ય લોક કે જેઓમાં એ પન્થોએ ખાસ પ્રવેશ કરવા માંડયો હતો એમની આગળ પગલે પગલે વેદનાં વાકયો ટાંકવાં હવે નિરર્થક થયાં હતાં; અને તેથી, ખાસ વેદનાં જ વચનો ઉપર આધાર રાખીને બેસી ન રહેનારા અને સાંખ્ય અને યોગની આકાશચુમ્બી ભૂમિકાએથી ઊતરી લૌકિક વાણીમાં વાત કરનારા તત્ત્વદર્શનની જરૂર હતી. અને એ જરૂર ન્યાય અને વૈશેષિક દર્શને આ સમયે પૂરી પાડી.

પણ સત્ય મનુષ્યની ક્ષણિક સગવડની અપેક્ષા કરતું નથી. ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનની પ્રમાણપદ્ધતિ ભલે સહેલી હોય, એની અનુમાનપદ્ધતિ ભલે ગ્રહણ કરવા યોગ્ય હોય, અને એ ગ્રહણ કરવામાં બાધ પણ નથી—તથાપિ એટલું તો ખરૂં જ કે જીવ જગત્ અને ઇશ્વિરના સ્વરૂપ સંબંધે એણે જે નિર્ણયો બાંધ્યા એ સ્થૂળ અને ઊંડી ધાર્મિકતાની આન્તર દૃષ્ટિથી રહિત હતા. વળી આ હેતુવાદી નવીન દર્શનો, ખામી-ભરેલી રીતે પણ માત્ર બુદ્ધિને જ સંતોષી શકતાં હતાં—મનુષ્યના સમગ્ર આત્માને સંતોષ કરવાનું એઓમાં સામર્થ્ય ન હતું.

આ સમયે એવા તત્ત્વદર્શનની જરૂર હતી કે જે સામાન્યમાં સામાન્ય જનને પણ ઉપયોગી થાય, તેમ વિદ્વાનમાં વિદ્વાનને પણ સંપૂર્ણ સન્તોષ

ઊપજાવી શકે; પૂર્વોક્ત દર્શનની ખામીથી મુક્ત હોય, અને છતાં એ દર્શનોના સારા ભાગની અવગણના ન કરે. આવું તત્ત્વદર્શન આ ભૂમિમાં શ્રુતિના સમયથી હયાત હતું; બીજાં દર્શનો અને ધર્મની ચડતી–પડતી વખતે પણ એનું તેજ સર્વથા લુપ્ત થયું ન હતું. ખરા ધાર્મિક આત્માઓ કોઈ કોઈ પણ હમેશાં ખૂણેખોચરે પડ્યા રહેતા. એમના આત્મામાં અને જીવનમાં અને ઉપદેશમાં વેદાન્તદર્શન ઝળક્યા કરતું હતું. વેદાન્તદર્શન–જે મહાતેજનાં અન્ય દર્શનો ભાગેલાં કિરણો છે—એણે પુનઃ જન્મ ધારણ કર્યો, પુનઃ સામ્રાજ્ય સ્થાપ્યું. એની શ્રેષ્ઠતા ક્યાં રહી છે, અને કેવી રીતે રહી છે એ વિષે આપણે આગળ વિચાર કરીશું.

[વસન્ત, ફાલ્ગુન ૧૯૬૦.]



૧૯

ષડ્દર્શનમાં વેદાન્તનું સ્થાન

ફાલ્ગુનના અંકમાં સાંખ્ય–યોગ–પૂર્વમીમાંસા–વૈશેષિક–અને ન્યાય એ પાંચ દર્શનોની ઉત્પત્તિ અને તેઓના આન્તર સંબંધ વિષે કેટલુંક નિરૂપણ કરી, નીચેના શબ્દોથી એ લેખ સમાપ્ત કરવામા આવ્યો હતોઃ—

"આ સમયે એવા તત્ત્વદર્શનની જરૂર હતી કે જે સામાન્યમાં સામાન્ય જનને પણ ઉપયોગી થાય, તેમ વિદ્વાનમાં વિદ્વાનને પણ સંપૂર્ણ સન્તોષ ઉપજાવી શકે; પૂર્વોક્ત દર્શનોની ખામીથી મુક્ત હોય અને છતાં એના સારા ભાગની અવગણના ન કરે. આવું દર્શન આ ભૂમિમાં શ્રુતિના સમયથી હયાત હતું; બીજાં દર્શનો અને ધર્મોની ચઢતી–પડતી વખતે પણ એનું તેજ સર્વથા લુપ્ત થયુ ન હતું. ખરા ધાર્મિક આત્માઓ કોઈ કોઈ પણ હમેશાં ખૂણેખોચરે પડ્યા રહેતા. એમના આત્મામાં અને જીવનમાં અને ઉપદેશમાં **વેદાન્તદર્શન** ઝળકયા કરતું હતું. વેદાન્તદર્શન—જે મહાતેજનાં અન્ય દર્શનો ભાગેલાં કિરણો છે—એણે પુનઃ જન્મ ધારણ કર્યો, પુનઃ સામ્રાજ્ય સ્થાપ્યું. એની શ્રેષ્ઠતા ક્યાં રહી છે, અને કેવી રીતે રહી છે એ વિષે આપણે આગળ વિચાર કરીશું."

આ પ્રતિજ્ઞા સંપૂર્ણ રીતે સિદ્ધ કરવા માટે તો એક મ્હોટો ગ્રન્થ લખવો પડેઃ પ્રત્યેક દર્શન જે અત્રે માત્ર એની બીજાવસ્થામાં જ લેવામાં આવ્યું છે તેને બદલે એનો સમગ્ર ઇતિહાસ અવલોકવો પડે; વળી હજી સુધી આ સર્વે વિષયના ગ્રન્થોના પૂરા અર્થ પણ નિર્ણીત થયા નથી એ નિર્ણીત કરવા પડે;—વેદાન્તદર્શનના પોતાના ઇતિહાસમાં પણ કેવાં કેવાં પગલાં ભરાયાં છે, એ અનેક ગ્રન્થોનાં વચનો ટાંકી, તેનો અર્થ નક્કી કરી, બતાવવું પડે; એટલું જ નહિ પણ એ સર્વની પરસ્પર ગુંથણીના તાર પણ ઉકેલી આપવા પડે. આજના દિગ્દર્શન માટે આ ભગીરથકાર્ય માથે ન લેતાં, વેદાન્તદર્શનના થોડાએક ખાસ સિદ્ધાન્તોનું સૂચન કરીએ અને એ પૂર્વોક્ત દર્શનમાંથી કેવી રીતે ઉદ્ભવ્યા છે એ બતાવીએ તો બસ છે.

મૂળ **સાંખ્ય**દર્શન પ્રમાણે પરમાત્મસાક્ષાત્કારને અટકાવનાર વસ્તુ પ્રકૃતિ–પુરુષનો **અવિવેક** છે. આ કારણથી, પ્રકૃતિનું વિકારિત્વ અને પુરુષનું અવિકારિત્વ બતાવી બંને વચ્ચેનો ભેદ એવો તરતો કરી આપવો કે એ

બેની એકતાની કદી પણ ભ્રાન્તિ થવા ન પામે—આ મૂળ સાંખ્યદર્શનનો ઉદ્દેશ હતો. સાંખ્યદર્શને બતાવેલી આ વિવેકની આવશ્યકતા વેદાન્તને માન્ય છે. શારીરકભાષ્યના આરંભમાં જ શંકરાચાર્ય આશ્ચર્ય સાથે ઉદ્‌ગાર કાઢે છે કે—

"વિષય (જ્ઞેય) અને વિષયી (જ્ઞાતા) જેવા, અન્ધાર અને તેજની માફક પરસ્પર સ્પષ્ટ વિરુદ્ધસ્વભાવવાળા, પદાર્થોને લોક એક કરી માને છે એ કેટલું આશ્ચર્ય!"

પરન્તુ સાંખ્યદર્શન એના ઐતિહાસિક ક્રમમાં આટલેથી જ અટક્યું નથી. અને એણે જે આગળ પગલાં ભર્યાં છે તેમાં વેદાન્તને અને એને મતભેદ પડે છે. સાંખ્યે પ્રકૃતિમાં **વિકારિત્વ** એ એનો ખાસ ધર્મ જોયો, એટલે એમાંથી આગળ જતાં નીચેનાં પગલાં ફલિત થયાં: વિકારિત્વ પ્રકૃતિનો ખાસ ધર્મ છે તો તે બહારથી શા માટે આવવો જોઇએ? પ્રકૃતિના સ્વભાવરૂપે જ એને શા માટે ન માની લેવો? અર્થાત્, ઈશ્વર એને વિકાર પમાડે છે એમ માનવાની જરૂર ન રહી. પ્રથમ તો સાંખ્યદર્શન પ્રકૃતિ ઉપરથી ઈશ્વર 'સિદ્ધ થઈ શકતો નથી' એટલું જ કહીને અટક્યું. પણ જો સિદ્ધ થઈ શકતો નથી, તો પછી એના અસ્તિત્વમાં શું પ્રમાણ?—એમ સહજ પ્રશ્ન થાય છે; અને એ પ્રશ્ન સાથે જ ઉત્તર પણ અપાઈ જાય છે કે—**ઈશ્વર નથી** જ. આમ અસિદ્ધિમાંથી નિષેધ ઊપજાવી કાઢવામાં આવ્યો.

યોગદર્શને સાંખ્યમાં બે સુધારાવધારા કર્યા. સાંખ્ય પ્રકૃતિ–પુરુષના વિવેક આગળ આવીને અટક્યું હતું, એથી આગળ જઈ એ વિવેક સિદ્ધ કરવાના માર્ગો યોજ્યા. એ માર્ગો જેટલે સુધી અન્તઃકરણ શુદ્ધ કરી જ્ઞાન ઊપજાવવામાં, વેદાન્તના પરમ ઉદ્દેશને સિદ્ધ કરવામાં, ઉપયોગી લાગ્યા તેને તેટલે સુધી વેદાન્તે સ્વીકાર્યા. પણ વેદાન્તના જ્ઞાનમાર્ગની ગૌણતા થતી જોઈ એક શાંકરવેદાન્તી ટીકાકારે પોતાના ગ્રન્થમાં વચ્ચે ત્યાં સુધી લખ્યું કે—

"श्रीमच्छङ्करभगवत्पूज्यपादमतोपजीविनस्त्वौपनिषदाः प्रपञ्चानृतत्ववादिनो द्वितीयमेवोपाय[ज्ञान-]मुपेयुः। तेषां ह्यधिष्ठानदार्ढ्ये सति तत्र कल्पितस्य बाधितस्य चित्तस्य तद्दृश्यस्य चादर्शनमनायासेनैवोपपद्यते। अत एव भगवत्पूज्यपादाः कुत्रापि ब्रह्मविदां योगापेक्षां न व्युत्पादयांबभूवुः। अत एव चौपनिषदाः परमहंसाः

श्रौते वेदान्तवाक्यविचार एव गुरुमुपसृत्य प्रवर्तन्ते ब्रह्मसाक्षात्काराय न तु योगे। विचारेणैव चित्तदोषनिराकरणेन तस्यान्यथासिद्धत्वादिति कृतमधिकेन ॥"

मधुसूदनसरस्वती

ભાવાર્થ—શ્રીમત્શંકરભગવત્પૂજ્યપાદના મતને અવલંબનારા વેદાન્તીઓ પ્રપંચ (જગત્) ને મિથ્યા માને છે, અને તેથી બીજો ઉપાય જે જ્ઞાન એનું તેઓએ ગ્રહણ કર્યું છે. તેઓના મત પ્રમાણે—અધિષ્ઠાન જે બ્રહ્મ એનું જ્ઞાન દઢ થયું, એટલે એમાં કલ્પિત જે ચિત્ત અને એથી દેખાતું જે જગત્ એ સર્વનો બાધ થઈ એ દેખાતાં મટી જાય એ બન્ધબેસતું છે. તેથી જ ભગવત્પૂજ્યપાદે કોઈ પણ ઠેકાણે બ્રહ્મજ્ઞાનીઓને માટે યોગની જરૂર બતાવી નથી. અને તેથી જ વેદાન્તી પરમહંસો બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર માટે યોગની દરકાર ન કરતાં શ્રુતિએ કહેલો વેદાન્તવાક્યનો વિચાર કરવા ગુરુ પાસે જાય છે. વિચાર (જ્ઞાન) વડે જ ચિત્તનો દોષ કાઢી શકાય છે, અને તેથી યોગ એ દોષ કાઢવાનું સાધન નથી."

મધુસૂદનસરસ્વતી

બીજું—યોગદર્શનને ઈશ્વર નથી એ પરિણામ પણ અનિષ્ટ લાગ્યું. 'પુરુષવિશેષ'—પુરુષોત્તમ, પરમાત્મા—ની ભાવના શિવાય સમસ્ત યોગપ્રક્રિયા એને નિરર્થક લાગી, અશક્ય લાગી. મનુષ્ય રાગદ્વેષાદિ ક્લેશથી ભરેલો છે, અને એ ક્લેશમુક્ત થવા એણે યત્ન કરવાનો છે. એ યત્ન સફલ ત્યારે જ થાય છે કે જ્યારે એ ક્લેશથકી પર કોઈક આત્મા આદર્શરૂપે અને ચિત્તપ્રણિધાનના આલંબન રૂપે તેમ જ ફલદાતા રૂપે વિરાજમાન હોય. ક્લેશથકી પર કોઈ આત્મા એ મનુષ્યની ભવિષ્યની સ્થિતિનું જ નામાન્તર હોય તો એનામાં શ્રદ્ધા કેમ રહે? એ છે, મનુષ્ય ક્લેશથી ભરેલો છે તે વખતે પણ એ ક્લેશથી વિમુક્ત છે, એમ મનુષ્યને વિશ્વાસ છે માટે જ મનુષ્ય પોતાને એની સાથે જોડવા, એના જેવા શુદ્ધ થવા, યત્ન કરે છે, અને એ યત્ન એ સફળ કરે છે. આ પ્રમાણે, યોગ અર્થે—મનુષ્યના ઉદ્ધાર અર્થે—યોગદર્શનને પરમાત્માની આવશ્યક્તા સમજાઈ.

વૈશેષિક અને ન્યાય બીજે રસ્તે એ સિદ્ધાન્ત ઉપર ઊતર્યાં. સાધારણ

જીવોને બાહ્ય જગત્ ઉપર દૃષ્ટિ નાંખતાં જે રચના દેખાય છે એનો કોઇક કર્તા હોવો જોઈએ, અને એ જ આપણાં શુભાશુભ કર્મોનો ફલદાતા હોવો જોઇએ, એટલું અનુમાન સહજ સૂઝે છે અને એ અનુમાન વડે વૈશેષિક અને ન્યાયદર્શનોએ ઈશ્વર સિદ્ધ કર્યો.

હવે આ સંબન્ધી વેદાન્ત શું કહે છે એ સાંભળીએ.

પ્રો. ગ્રીન એક સ્થળે લખે છે કે પ્લેટોએ પ્રાચીન ગ્રીકતત્ત્વજ્ઞોને સોક્રેટિસની દૃષ્ટિથી તપાસ્યા, અને સોક્રેટિસને એ તત્ત્વજ્ઞોની દૃષ્ટિથી તપાસ્યો. વેદાન્ત એક તરફ સાંખ્ય અને બીજી તરફ યોગ વૈશેષિક અને ન્યાયને આ રીતે જ તપાસે છે. વેદાન્તસૂત્ર એક પાદમાં ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કરે છે, અને બીજા પાદમાં એનું જ ખંડન કરે છે. આ પરસ્પર વિરુદ્ધ લાગતાં પ્રતિપાદનો એ બંનેની પાર રહેલા ઉચ્ચતર સત્યના સૂચન અર્થે છે. વિકારિત્વ બેશક પ્રકૃતિમાં અંકાઈ રહેલું છે, પણ તે જ સાથે એ વિકારમાં પણ કાંઇક રચના—ચૈતન્યની છાપ—પ્રતીત થાય છે. ત્યારે એમાંથી એક જ વાત સમજાય છે કે વિકારિત્વ બહારના ચેતનમાંથી આવીને પ્રકૃતિમાં પડયું નથી; અને તે જ સાથે એ પ્રકૃતિનું પોતાનું પણ નથી, કારણ કે પ્રકૃતિ તો અન્ધ છે, અને આ વિકાર તો અદ્‌ભુતરચનાવાળો છે. માટે ઉભય પક્ષને યોગ્ય ન્યાય આપવા માટે પ્રકૃતિ અને પરમાત્માને એક બીજાથી જુદાં ન રાખતાં, એમની માંહોમાંહે ગૂંથણી માનવી—ગૂંથણી તે દોરાના જેવી નહિ, કારણ કે દોરાઓ તો એક એકથી જુદા હોઈ એકઠા ગૂંથાય છે. જડ વસ્તુ પ્રમાણે પ્રકૃતિ અને પરમાત્માને જુદાં માની એકઠાં ગૂંથીએ તો તો જે દોષનો સાંખ્યને ડર લાગ્યો હતો એ દોષ કાયમ રહે—પ્રકૃતિમાં વિકારિત્વ બહારથી આવી પડે, પ્રકૃતિ પોતે સ્વભાવે અવિકારી ઠરે! માટે મૂળથી જ પ્રકૃતિ અને પરમાત્માને એકઠાં માનવાં, એમ વેદાન્તનો સિદ્ધાન્ત છે.

એ સિદ્ધાન્તમાં કેટલાક પેટા-મતભેદ છે. વિશિષ્ટાદ્વૈતવાદી પરમાત્મા અને પ્રકૃતિનો સંબન્ધ આત્મા અને શરીરના જેવો માને છે; શુદ્ધાદ્વૈતવાદી પરમાત્માને પ્રકૃતિરૂપે પરિણમી રહેલો ગણે છે; કેવલાદ્વૈતવાદી પ્રકૃતિ પરમાત્મામાં અજ્ઞાને કરી કલ્પેલી ઠરાવે છે. અને એ પેટાભેદના પણ પેટાભેદ અનેક છે. પણ એ સર્વ મતમાં આટલું સમાન રીતે સ્વીકારાએલું છે કે (૧) પરમાત્મા છે, સાંખ્ય કહે છે કે એ નથી એ ખોટું છે; (૨) પરમાત્મા

અને પ્રકૃતિ એક બીજાથી તદ્દન **વિખૂટાં નથી.** નૈયાયિક કહે છે તેમ અણુરૂપ પ્રકૃતિ એક પદાર્થ, અને પરમાત્મા બીજો પદાર્થ, એકે બહારથી બીજા ઉપર પોતાની ઇચ્છા ચલાવી કાર્ય ઉત્પન્ન કર્યાં, એમ નથી.

* * * * *

આપણે ઉપર જોયું કે સાંખ્યદર્શનમાં અનીશ્વરવાદ કેવી રીતે આવ્યો, અને એ અનીશ્વરવાદ યોગ અને ન્યાય—વૈશેષિક દર્શનોએ કેવાં કેવાં કારણસર અગ્રાહ્ય ગણ્યો. વળી એ પણ આપણે જોયું કે વેદાન્ત આ બંને સ્હામસ્હામા પક્ષને એકત્ર કરી પોતાનો પ્રકૃતિ—પરમાત્માના અદ્વૈતનો સિદ્ધાન્ત કેવી રીતે ઉપજાવે છે. હવે એ તપાસી જોઇએ કે ઈશ્વરના અસ્તિત્વ તથા સ્વરૂપ સંબન્ધી આ મતભેદ એમના પરમપુરુષાર્થના માર્ગ સંબન્ધે કેવી અસર કરે છે.

સાંખ્યદર્શન પરમાત્માનું અસ્તિત્વ સ્વીકારતું નથી, એટલે જીવાત્માનો પ્રકૃતિ થકી વિવેક કરવો એ જ એ દર્શનમાં પરમ પુરુષાર્થ રહે છે; જીવ ત્રિગુણાત્મક પ્રકૃતિથી પર છે અને પ્રકૃતિના વિલાસનો દ્રષ્ટા માત્ર છે એટલું જાણવું એ જ પરમ પુરુષાર્થ ગણાય છે. આ જાણવું તે માત્ર નામનું જ નહિ, પણ ખરેખરૂં—માટે પ્રકૃતિ અને પુરુષના સ્વરૂપનું ચિન્તન પ્રાપ્ત થયું, અને આ ચિન્તન વિવેકરૂપ—**વિચારાત્મક,** અને શાન્તિ વગેરે ગુણો તે આ વિચારથી ઉત્પન્ન થતી સાંખ્ય વિદ્વાનની સ્થિતિ. યોગને આ વિદ્વત્તા—એટલે કે પૂર્વોક્ત વિવેકજન્ય સ્થિતિ—એકદમ વિચાર માત્રથી પ્રાપ્ત કરવી અશક્ય લાગી; અને તેથી એણે એ સિદ્ધ કરવા માટે સાધનનો ખાસ માર્ગ યોજ્યો; અને જીવાત્માની પાર, અનીશ્વર સાંખ્યને ન જણાએલો, ઈશ્વર જોઈ, એ ઈશ્વરમાં ચિત્તનું પ્રણિધાન કરી, એના અનુગ્રહ વડે આત્માનું કેવલપણું—પ્રકૃતિથી પરપણું—અનુભવવાનું બતાવ્યું. એટલે એકમાં વિવેકનું, અને બીજામાં એ વિવેક અર્થે ધ્યાન ધારણા સમાધિ વગેરે સાધનનું પ્રાધાન્ય રહ્યું.

વેદાન્તે આ બંને માર્ગનો સન્મવય કર્યો—સાંખ્ય પાસેથી **વિવેક** લીધો, અને યોગ પાસેથી **ધ્યાનાદિ** સાધન લીધાં. પણ એનો બ્રહ્મવાદ સાંખ્યના અનીશ્વરવાદથી અને યોગના ઈશ્વરવાદથી જેટલો જુદો હતો, તેટલો એનો **જ્ઞાન**માર્ગ પણ વિવેક અને ધ્યાન ઉભયથી જુદો પડ્યો. સાંખ્યને પ્રકૃતિ અને અનેક પુરુષની પાર કાંઈ નજરે પડતું ન હતું, અને

તેથી એને પ્રકૃતિ અને પુરુષ એ બે કોટિનો વિવેક કરવો એટલું જ સૂઝયું હતું. વેદાન્તની દૃષ્ટિ ઉભયની પાર ગઈ, અને ક્ષર અને અક્ષર યાને પ્રકૃતિ અને પુરુષ ઉભયને સ્વસ્વરૂપમાં અન્ય રૂપે સંગ્રહતો એવો 'ઉત્તમ પુરુષ' —પરમાત્મા—નજરે પડ્યો, અને તેથી વિવેકની પાર **અભેદજ્ઞાન**ની આવશ્યકતા પ્રતીત થઈ.

યોગશાસ્ત્રે સાંખ્યનો અનીશ્વરવાદ તજી ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ સ્વીકાર્યું હતું અને તેથી એ દર્શનમા વિવેક ઉપરાંત ઈશ્વરના અનુગ્રહની ઇષ્ટતા કબૂલ થઈ હતી. પણ મૂળના સાંખ્યદર્શનની અસર નીચે રહી જ્યાં સુધી એણે વિવેકને જ પરમ પુરુષાર્થ માન્યો ત્યા સુધી ઈશ્વર–અનુગ્રહ તે માત્ર સાધનરૂપ જ ગણાયો, અને છેવટનુ સાધ્ય તો આત્માનુ નિઃસંગપણુ એ જ રહ્યું. વેદાન્તની અસર તળે આવતાં, યોગદર્શને જીવ અને ઈશનો યોગ એને પરમ પુરુષાર્થ ગણ્યો ખરો. પણ એ યોગનો અર્થ ઘણીવાર એવો થતો કે પરમાત્માના જેવું આત્માનુ નિઃસંગપણુ મેળવવુ. વળી ઉભય શાખામાં ઈશ્વરને જીવથી તદ્દન જુદો માન્યો હતો, અને તેથી ઈશ્વરમા ચિત્તનું પ્રણિધાન તે, વિષય ઉપર ઇન્દ્રિય ઠેરવવામાં આવે છે એ જ તરેહનું તેઓએ કલ્પ્યું હતુ, અને એ તરેહ બે વચ્ચે કેવળ જુદાઈની જ તેઓના સમજવામા હતી.

વેદાન્તને આ વાત ગ્રાહ્ય ન થઈ. વેદાન્તસિદ્ધાન્ત પ્રમાણે, ઈશ્વરનુ અસ્તિત્વ અને ઈશ્વરમાં ચિત્તનુ પ્રણિધાન બંને વાતો કબૂલ—પણ ઈશ્વરનું સ્વરૂપ યોગશાસ્ત્રે કલ્પ્યુ છે તેવુ નહિ, અને તેથી ચિત્તનુ પ્રણિધાન પણ પોતાથી તદ્દન જુદા **પુરુષવિશેષ**માં નહિ, પણ પુરુષ માત્રના પોતાના **સમષ્ટિસ્વરૂપમાં**. વેદાન્તની વિશિષ્ટાદ્વૈત (રામાનુજાચાર્યનુ), શુદ્ધાદ્વૈત (વલ્લભાચાર્યનુ), અને કેવલાદ્વૈત (શંકરાચાર્યનુ) ત્રણે શાખાઓમાં

* મધ્વાચાર્યના દ્વૈતને વેદાન્ત એટલે કે ઔપનિષદ દર્શનનુ નામજ છાજતું નથી. કારણ કે, જો કે એ ઉપનિષદ્—વેદાન્ત—ના વાકયોનો આધાર ટાંકે છે, તથાપિ એ વાકયો એમના સિદ્ધાન્તને ખરૂ જોતાં એટલાં બધાં પ્રતિકૂલ છે કે એ આધાર લેવાનો પ્રયાસ મૂળથી જ ખોટો છે. અન્ય ત્રણ શાખાઓને દરેકના પોતપોતાના મતને સમર્થક કાંઈક કાંઈક ઉપનિષદ્‌મા મળી આવે છે જ, અને એમાં કેટલાંક વાકયને મુખ્ય ગણી બાકીના વિરુદ્ધ લાગતાં હોય તેને મુખ્ય સાથે ઘટાવી લેવા એ પ્રકારનો પ્રયત્ન થાય છે, જે સર્વથા નિરાધાર નથી.

આ સમષ્ટિસ્વરૂપનો એક વા બીજી રીતે પણ સ્વીકાર છે. (૧) વિશિષ્ટાદ્વૈતવાદી 'ચિત્'—આત્માઓ—ને અનેક તથા પરસ્પરભિન્ન માને છે, તથાપિ સર્વે મળી પરમાત્માના શરીરનો એક ભાગ છે (બીજો ભાગ 'અચિત્'=પ્રકૃતિ) એટલું તો સ્વીકારે છે; અને એ શાખામાં આત્માએ પરમાત્માનું ધ્યાન કરવાનું તે પ્રકૃતિથી લેપાએલો એક પુરુષ પ્રકૃતિથી સદા નિર્લેપ એવા પુરુષાન્તર (યોગનો 'પુરુષવિશેષ,' ઈશ્વર)નું ધ્યાન કરે એ રીતે નથી, પણ શરીરનું એક **અંગ** પોતાના શરીરી **અંગી**નું ધ્યાન કરે એ પ્રમાણે છે. (૨) શુદ્ધાદ્વૈતવાદી પણ આત્માઓને અનેક તથા પરસ્પર ભિન્ન માને છે, પણ સર્વે પરમાત્માના અંશ છે એમ કહે છે અને તેથી **અંશે** પોતાના **અંશી**નું ધ્યાન કરવાનું ઠરે છે. (૩) કેવલાદ્વૈતવાદમાં મિથ્યા ઉપાધિ માત્રે કરીને જ સર્વ ભેદ પ્રતીત થાય છે—વ્યષ્ટિઉપાધિને લઈ જે જીવ કહેવાય છે તે જ—સમષ્ટિઉપાધિને લઈ 'ઈશ્વર' યા સગુણ બ્રહ્મ અને ઉપાધિરહિત સ્વરૂપે 'પરબ્રહ્મ' યા નિર્ગુણ બ્રહ્મ કહેવાય છે. એટલે આ ત્રીજી શાખામાં સ્વરૂપભૂત **પરમાત્માનું જ્ઞાન** એ જ પરમ પુરુષાર્થ વા પરમ પુરુષાર્થનો માર્ગ ઠરે છે—**પરમાત્માનું જ્ઞાન** એટલે કે, નહિ આત્માનો પ્રકૃતિથી વિવેક માત્ર, અને નહિ પુરુષાન્તરનો અનુગ્રહ કે પુરુષાન્તર સાથે—નિઃસંગપણારૂપી—સામ્યપ્રાપ્તિ.

ન્યાય અને વૈશેષિક દર્શનો સાંખ્યના અનીશ્વરવાદથી જુદાં પડે છે—પણ તેઓ વેદાન્તની માફક પરમાત્મજ્ઞાનને પરમ પુરુષાર્થ ઠરાવતાં નથી; કિન્તુ આત્મામા આત્યન્તિક દુઃખધ્વંસ સંપાદન કરવો એને જ પરમ પુરુષાર્થ કહે છે. એટલે જો કે પરમાત્માનો અનુગ્રહ તેઓ ઇચ્છે છે તથાપિ છેવટની પ્રાપ્તિમાં તો પરમાત્માને બાજુ ઉપર જ રાખે છે. આ જીવ-ઈશના દ્વૈતવાદનું સ્વાભાવિક પરિણામ છે. યોગમાં એ પરિણામ આવ્યુ હતું, અને ન્યાય-વૈશેષિકમાં પણ આવે છે. કારણ એવું છે કે જે પુરુષાર્થ અન્તરૂમાં પ્રકટાવવાનો છે તેમાં પહેલેથી જ પરમાત્માનો પ્રવેશ નથી રાખતા તો છેવટ સુધી પરમાત્મા બહારનો બહાર રહે છે, અને છેવટે જે સાધવાનું તે આત્માનું પોતાનું જ—પરમાત્માના સંપર્ક વિનાનું—ઠરે છે. અર્થાત્ કે દ્વૈતવાદીઓનો પરમ પુરુષાર્થ સ્વાભાવિક રીતે 'individualistic' હોય છે. બલ્કે 'egoism,'='self-love' રૂપ હોઈ કુલડી જેવડી પોતાની જાતમાં જ પૂરો થઈ રહે છે, અને એમાં સંગત રીતે (consistently) પરમાત્માને કશું જ સ્થાન રહેતુ નથી, અને તે ધાર્મિકતાથી વિમુખ

છે. પણ પુરુષાર્થમાં પરમાત્માનો પ્રવેશ આવશ્યક હોય તો તેને મૂળથી આત્મામાં જ રાખવો જોઇએ, એટલે એનો સાક્ષાત્કાર આત્મામાં જ બની શકે—અને સાક્ષાત્કાર આત્મામાં જ બનવો જોઇએ એ તત્ત્વજ્ઞાન માત્રનું 'postulate' સ્વતઃસિદ્ધ જેવું સૂત્ર છે—સાક્ષાત્કારનુ પોતાનું સ્વરૂપ જ એવું છે—સાક્ષાત્કાર એને જ કહેવાય કે જે આત્મામાં પોતામાં જ—બની શકે. અને તેથી જ પરમાત્માને બહાર પડતો મૂકીને પણ ઉપરનાં દ્વૈત શાસ્ત્રોએ આત્મામાં જ પરમ પુરુષાર્થ શોધ્યો છે. મ્હારૂં કહેવું વધારે સરળ ભાષામાં મૂકું: આત્મા જે કાંઈ પ્રાપ્ત કરી શકે તે આત્મામાં જ; આત્મા પોતામાંથી કૂદકો મારીને બહાર જઈ શકે જ નહિ—અને તેથી જો પરમાત્મસાક્ષાત્કાર એ પરમ પુરુષાર્થ હોય તો પરમાત્માને આત્મામાં જ રાખવો જોઇએ, આત્માની બહાર નહિ. આત્મા એવો કાંઈ જડ પદાર્થ નથી કે બીજા પદાર્થ જોડે બહારથી ભળી શકે—જેમ એક લાકડુ બીજા લાકડા સાથે જોડાય તેવી રીતે. એનો તો આન્તર સંબન્ધ જ સંભવે, અને તેથી આ આન્તર સંબન્ધ પૂરતો દ્વૈતનો નિષેધ સર્વથા આવશ્યક છે. અને તેથી જ જગત્મા મહાન ધાિમક આત્માઓએ પરમાત્માને અન્તરૂમાં શોધ્યો છે, અને થોડું ઘણું પણ અદ્વૈત સ્વીકાર્યું છે જ. એ અદ્વૈત કેટલું અને કેવી રીતે હોવું જોઇએ એ સંબન્ધી આ સ્થળે હુ કહેવા માગતો નથી. મ્હારે આ ચર્ચામાં વિશિષ્ટાદ્વૈત, શુદ્ધાદ્વૈત અને કેવલાદ્વૈત ત્રણને સામાન્ય વેદાન્તમાં એકઠા રાખી—સામાન્ય વેદાન્તની અન્ય દર્શનો કરતાં અધિકતા દર્શાવવાની છે, અને તે અત્રે દર્શાવું છું.

ન્યાય—વૈશેષિક દર્શનની જીવ–ઈશના સંબન્ધ પરત્વે જે ખામી ઉપર બતાવી એમાં જ લોકપ્રિય થવાની એક અનુકૂલતા પણ રહેલી હતી. આ દર્શનમાં ઈશ્વરસિદ્ધિની જે સાદા અને સરળ યુક્તિ—અનુમાનયોજના—બતાવી હતી તેથી, સાંખ્ય અને યોગ પર્યન્ત ન ચઢી શકનાર સામાન્ય આત્માઓને જેમ સન્તોષ થઈ જતો હતો, તેમ સંસારના દુઃખથી કંટાળેલા જનોને એ દર્શનનો આત્યન્તિક દુઃખધ્વંસ પસન્દ પડે એ સ્વાભાવિક હતુ, અને તેમાં સામાન્ય બૌદ્ધ ધર્મ કરતાં વિશેષ ગુણ એ હતો કે બૌદ્ધધર્મમાં આત્માને સ્થાન નહિ, અને આમાં તે ખરૂં. આથી બૌદ્ધધર્મ સ્હામે આ બ્રાહ્મણ દર્શન ટક્કર લઈ શકયુ, અને એ ધર્મ સાથે દુઃખધ્વસની પરમ-પુરુષાર્થની બાબતમાં મળતાપણુ પણ બતાવી શકયુ. સામાન્ય બ્રાહ્મણધર્મના ગૃહસ્થાશ્રમીઓને આ દર્શન અનુકૂળ પડે—કારણકે વ્યાવહારિક વિષયમાં

એની ઉપયેાગિતા સ્પષ્ટ, અને ધર્મના વિષયમાં ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ બતાવીને અટકે, અને પછી ધાર્મિક કાર્યો અને જે જે સાધનેા સંપાદન કરવાં હેાય તેને માટે દ્વાર ખુલ્લું મૂકે. પણ આવું દર્શન સામાન્ય ચાલતા ધર્મમાં આત્માને ટકાવી રાખેઃ તે કરતાં અધિક જુસ્સેા—ઉત્સાહ—પરાક્રમ પ્રેરી શકે નહિ. આ દર્શનનું પરિણામ એ આવે કે બ્રાઉનિંગ કરતાં જુદા જ અને નિન્દ્ય અર્થમાં—

"God's in his heaven, all's right with the world."

અને તેથી જ્યાં સુધી અન્ય દર્શન હાથ ન ઝાલે ત્યાં સુધી મુક્તિ અશક્ય— જે ચાલે છે તે ચાલ્યાં જ કરવાનું.

મેં આ ચર્ચામાં 'પૂર્વમીમાંસા'—જે 'મીમાંસા' ને નામે સાધારણ રીતે પ્રસિદ્ધ છે—તે વિષે કાંઈ જ ન કહ્યું. તેનું કારણ હું આગળ એકવાર બતાવી ગયેા છુંઃ 'મીમાંસા' એના મુખ્ય ભાગમાં તત્ત્વદર્શનના નામને પાત્ર નથી એમ કહીએ તેા ચાલે. જેમાં કાંઈ પણ મનુષ્યના કર્તવ્યનું પ્રતિપાદન હેાય એમાં ગર્ભિત રીતે તત્ત્વદર્શન તેા આવે જ; પણ સ્ફુટ તત્ત્વ-દર્શન એ જુદી જ વાત છે, અને તેનેા અભાવ હેાવાથી 'પૂર્વમીમાંસા'ને એ પદ મેં નિષેધ્યું છે. અન્ય દર્શનેા સ્હામે ટકવાના પ્રયત્નમાંથી એમાં પણ પાછળથી થેાડુંક તત્ત્વજ્ઞાન ઉભું થયું છે, પણ તે ગૌણ, અને તે 'પૂર્વ-મીમાસા'ના મુખ્ય સ્વરૂપથી સ્વતન્ત્ર રીતે. શ્રુતિ—સ્મૃતિમા પ્રતિપાદન કરેલાં જે વિહિત—નિષિદ્ધ કર્મો કરવાથી સ્વર્ગનરકાદિ પ્રાપ્ત થાય છે—એ કર્મોના વિધિનિષેધ તથા પદ્ધતિ (ક્રિયા) શાસ્ત્રોમાંથી શી રીતે સમજવાં એ સંબન્ધી નિયમેા રચવાનેા પ્રયત્ન એ પૂર્વમીમાંસાનેા પ્રધાન પ્રયત્ન છે. એક વખત એવેા હશે કે જ્યારે એ કામ એણે જનસમાજની અને વ્યક્તિની ખરી ધાર્મિકતા ખાતર માથે લીધેલું—આ બ્રાહ્મણમિશ્ર પ્રાચીન આરણ્યક અને ઉપનિષદ્‌ના સમયમાં. ત્યાર પછી એવેા વખત આવ્યેા કે જ્યારે એ જ્ઞાન ધૂમથી અગ્નિ ઢંકાઈ જાય એમ કર્મથી ઢંકાઈ ગયુ—જ્યારે લેાકેા (શ્રીમદ્‌ભાગવતનેા શબ્દ વાપરતાં) '**धूम्रधियः**' એટલે ધૂમાઈ ગએલી બુદ્ધિવાળા થયા—અર્થાત્ યજ્ઞના ધૂમાડાથી જ્યારે એમની બુદ્ધિ અન્ધ થઈ ગઈ હતી. આ સમય તે "**प्लवा ह्येते अदृढा यज्ञरूपाः**" ઈત્યાદિ વાક્યેાનેા, તેમ જ બૌદ્ધધર્મના અરુણેાદયનેા. આ ધર્માન્ધ બુદ્ધિએ પશુહિંસામાં રસ લીધેા એટલુ જ નહિ, પણ ઈશ્વરને પણ ન માન્યેા! બૌદ્ધધર્મની માફક, કર્મો પેાતાની મેળે જ ફળ આપે છે સ્વર્ગ-નરકાદિક ઉપજાવે છે—એમ માન્યું, અને દેવતાએા પણ કર્મને વશ થઈ રહેલા

લાગ્યા. આગળ જતાં જ્યારે બૌદ્ધ ધર્મે વેદ ઉપર પ્રહાર કરવા માંડ્યા ત્યારે એને વેદપ્રામાણ્ય સિદ્ધ કરવાની જરૂર પડી, વિના ઈશ્વરે એણે વેદનું પ્રામાણ્ય સ્થાપવાની હિંમત કરી, અને આ રીતે કેટલોક તત્ત્વજ્ઞાનનો ઉમેરો થયો. પરન્તુ પૂર્વમીમાંસાનું મુખ્ય સ્વરૂપ તત્ત્વજ્ઞાનનું નહિઃ કરવાનાં તે કર્મો, જ્ઞાન નહિ; અને તે વડે મેળવવાનું તે પણ કોઈ તત્ત્વ નહિ, પણ સ્વર્ગાદિક. આ સિદ્ધાન્તમાં ગર્ભિત રીતે કેટલુંક તત્ત્વજ્ઞાન રહ્યું છે, પણ પૂર્વમીમાંસાએ એને સ્ફુટ ઉપજાવ્યું નથી, અને તેથી એને અત્રે (આ અવલોકનમાં) તત્ત્વજ્ઞાનનું પદ આપવામાં આવ્યું નથી. આ દર્શનને આત્માના સ્વરૂપનો કે ઇશ્વર વિષેનો વિચાર નહતો, અને તેથી એના પરમ પુરુષાર્થનો માર્ગ પણ જડ કર્મોનાં જંગલોમાં જ પડેલો હતો.

આ પ્રમાણે ટૂંકામાં ઈશ્વરના અસ્તિત્વ તથા સ્વરૂપ સંબન્ધી વિચારોની સાથે તે તે દર્શનનો પરમ પુરુષાર્થનો માર્ગ જોડાએલો છે.

[વસન્ત, માર્ગશીર્ષ સંવત ૧૯૬૧]



૨૦

જડવાદ અને ચૈતન્યવાદ

"Our little systems have their day;
They have their day and cease to be:
They are but broken lights of thee,
And thou, O Lord, art more than they."

Tennyson.

આજથી ત્રીસ-ચાળીસ વર્ષ પહેલાં કેટલોક વખત ઇંગ્લંડમાં જડવાદનું પ્રબળ સામ્રાજ્ય હતું—અને સામ્રાજ્યની પ્રબળતાનાં મુખ્ય બે ત્રણ કારણો હતાંઃ (૧) તે સમયમાં સાયન્સથી કરવામાં આવેલું જડવાદનું અપૂર્વ સમર્થન; (૨) તે વખતના જડવાદીઓની ઉત્તમ નીતિ; અને (૩) મનુષ્યના ઐહિક કલ્યાણ ઉપર સમગ્ર લક્ષ આપી, પરોપકાર કરવાનો અને લોકહિત સિદ્ધ કરવાનો જડવાદીઓનો અત્યન્ત આગ્રહ. પછી, જેમ જેમ જડવાદની નવીન ચમત્કારી ઝલક ઘટતી ગઈ અને આરંભનો ઉત્સાહ મન્દ થતો ગયો, તેમ તેમ સમજાતું આવ્યું કે—ઉત્તમ નીતિ માત્ર જડવાદીઓમાં જ હોય છે એમ કાંઈ નથીઃ ગ્લૅડ્સ્ટન જેવા ધર્માગ્રહી પુરુષોની નીતિ બ્રૅડલૉ કરતાં બિલકુલ ઊતરતી જણાતી નથી, તેમ જ પ્રાચીન સમયમાં પણ 'જીસસ ઑફ નૅઝૅરેથ' અને 'ફ્રાન્સિસ ઑફ એસિસિ' જેવા ધાર્મિક આત્માઓએ જે નીતિ અને પરોપકારનું બળ દાખવ્યું હતું એની સાથે સરખાવતાં હાલના જડવાદીઓની નીતિ કશા જ હિસાબમાં નથી અને લોકહિત માટે ઉત્સાહ એ પણ શું વસ્તુતઃ "ધાર્મિક" ઉત્સાહ જ નથી? જડવાદ લોકના ઐહિક સુખ ઉપર સમગ્ર લક્ષ આપી, લોકોપકાર અને લોકહિત સાધવા તરફ આગ્રહ રાખે છે એ ખરૂં—પણ વ્યક્તિના પોતાના જ સુખથી ન અટકતાં આખી જનતાના અને તે પણ ભવિષ્ય સુદ્ધાંના (વ્યક્તિ કરતાં વધારે વિશાલ વસ્તુના, અને વ્યક્તિના પોતાના મરણ પછીના) સુખને લક્ષ્ય કરવામાં જડવાદનો ત્યાગ નથી થતો? હવે જોવાનું એટલું જ રહે છે કે સાયન્સ જે એ સમયમાં જડવાદનું સમર્થન કરતું હતું તે અદ્યાપિ એનું જ સમર્થન કરે છે કે ચૈતન્યવાદ તરફ વિશેષ વળે છે?

ઉપર જણાવ્યું તેમ, ત્રીસ ચાળીસ યા પચાસ વર્ષ અગાઉ કેટલોક વખત તો, 'ઇવોલ્યુશન' વગેરે શોધોએ જડવાદને હંમેશ માટે સ્થાપિત

કરી દીધો હોય એમ લાગતું. પરન્તુ તે જ સમયમાં—એ જડવાદના સામ્રાજ્યના જ સમયમાં—એ સામ્રાજ્ય સ્હામે શસ્ત્ર ઊપાડવામાં આવતાં હતાં. જર્મન તત્ત્વજ્ઞાનના પરિચયને પરિણામે ઇંગ્લંડના ચૈતન્યવાદીઓએ એમ સિદ્ધ કરવા માંડ્યું કે સાયન્સનો પ્રદેશ મર્યાદિત—સાંકડો છે, સાયન્સમાં ચૈતન્યના અસ્તિત્વ અને સ્વરૂપ વિષે નિર્ણય કરવાની શક્તિ નથી, અને તેથી ચૈતન્ય વિષે એ જે જે પ્રલાપ કરે છે એ એના અધિકારની બ્હારના હોઈ નિરર્થક છે. ચૈતન્યના અસ્તિત્વ અને સ્વરૂપનો નિર્ણાયક આત્મા—સ્વસંવિત્—એ જ એમાં પ્રમાણ છે; અને સંવિત્ એવી સાક્ષી પૂરે છે કે મ્હારૂં સ્વરૂપ જડના નિયમમાં આવી ન શકે એવું અલૌકિક છે. આ પ્રમાણે સાયન્સના પ્રદેશની ઇયત્તા બાંધીને, ચૈતન્યને એની પાર રાખવું—એ તત્ત્વચિન્તનનો જડવાદ-ખંડનનો માર્ગ છે. (જેને ખાસ કરીને અર્વાચીન સમયમાં જર્મન તત્ત્વ-ચિન્તક કાન્ટે પ્રચલિત કર્યો છે.) અને એ દલીલ ટેનિસન જેવા ઊંડા અનુભવીઓને અને તત્ત્વચિન્તક તરફ પ્રીતિની દૃષ્ટિથી જોનારાઓને સન્તોષ-કારક થઈ હતી. પરંતુ, સાયન્સને જ મનુષ્યજ્ઞાનનો પરિપૂર્ણ કોપ માન-નારાઓને જુદી જ તરેહના પ્રમાણની અપેક્ષા છે. અને એ પ્રમાણને અભાવે એઓને ચૈતન્યવાદ કરતાં જડવાદ વધારે સયુક્તિક લાગે એ સ્વાભાવિક છે.

બીજી તરફથી, ચૈતન્યને સાયન્સના અધિકારની બ્હાર ન રાખતાં અન્દર રાખી, આ પ્રશ્નને 'ફરી તપાસણી' ઉપર લેવા સાયન્સની કોર્ટને અરજી થઈ. હવે વિચારનું એવું વલણ શરૂ થવા માંડ્યું કે—જડવાદ દુરાગ્રહી, પૂર્ણ સત્ય તરફ આંખો મીચનારો, અને સાયન્સની પોતાની જ સત્યાન્વેષણબુદ્ધિથી ઉલટો ચાલનારો છે. મૅડમ બ્લૅવૅટ્સ્કીએ જગત્ આખાના ધર્મગ્રન્થમાં અર્વાચીન સાયન્સના કેટલાક સિદ્ધાન્તો બતાવી આપ્યા, અને પ્રાચીન ધર્મગ્રન્થોનું ગૌરવ વધારી અર્વાચીન સાયન્સને હલકું પાડ્યું; અને એમ જણાવવા માંડ્યું કે સાયન્સના અમુક વિદ્વાનોના અનુભવમાં જે આવ્યું નથી એ ખોટું જ છે, અને પ્રાચીન તેમ જ અર્વાચીન અનેક સ્ત્રી-પુરુષો જેઓ પોતાને મહાત્મા–પ્રેત–યોગ–સમાધિ વગેરેના અનુભવ થયાનું કહે છે એ ભોળાં યા ઠગારાં છે—એવો આગ્રહ સાયન્સની ઉદાર સત્યા-ન્વેષણબુદ્ધિને છાજતો નથી. પરન્તુ જેમ પૂર્વોક્ત તત્ત્વચિન્તનના માર્ગથી ચૈતન્યના અસ્તિત્વની સર્વને ખાતરી થતી ન હતી, તેમ મૅડમ બ્લૅવૅટ્સ્કીનો આ શબ્દપ્રમાણ તથા એકદેશી અને સંદિગ્ધ અનુભવ ઉપર રચાએલો ચૈતન્યવાદ પણ સર્વને સન્તોષ ઊપજાવી શકતો નહતો.

આ અરસામાં, સાયન્સ પોતે પોતાની જ પ્રમાણપદ્ધતિએ આ પ્રશ્નનો ચુકાદો કરવા યત્ન કરી રહ્યું હતું. જડવાદી સાયન્સવિદ્વાનોએ ક્રિશ્ચયન સંપ્રદાયના ચેતનવાદનું ખંડન કરવા કેટલાક પ્રયોગો કર્યાં અને દલીલો કરી, પણ એથી જડ અને ચેતન વચ્ચે ભેદ ભાગવાને બદલે વધારે મજબૂત થયો. ક્રિશ્ચયન સંપ્રદાયીઓનું એવું કહેવું હતું કે કાર્યકારણના જડ યાન્ત્રિક નિયમની બહાર ચૈતન્યપદાર્થ છે—જેની ઉત્પત્તિ કોઈ પણ લૌકિક કારણમાં નથી, પણ ઈશ્વર થકી છે. આ સિદ્ધાન્તના જુદી જુદી રીતે જવાબ દેવામાં આવ્યાઃ-

(૧) એટલે સુધી પણ તર્ક ઊઠ્યો હતો કે પૃથ્વી જ્યારે અતિ પ્રચંડ ઉષ્ણ પદાર્થમય હતી તે વખતે જો કે એના ઉપર ચેતનનું અસ્તિત્વ અશક્ય હતું, તથાપિ એ જ્યારે શીતળ થઈ અને ચેતનને રહેવા લાયક થઈ તે વખતે એના ઉપર કોઈક ખરતા તારા સાથે બહારથી ચેતન પદાર્થ આવ્યો હશે અને એ રીતે ચેતનની વસ્તી બની હશે. (૨) પ્રસિદ્ધ જન્તુવિદ્યાચાર્ય પૅશ્ચ્યૂરની શોધથી હવે એમ સમજાવા માંડ્યું હતું કે જ્યાં ચેતનના અસ્તિત્વનો લેશ પણ સંભવ નથી ત્યાં પણ અસંખ્ય ચેતનવૃન્દો ભર્યાં હોય છે—તો પ્રચંડ ઉષ્ણતાની વચ્ચે પણ વિલક્ષણ સૂક્ષ્મ ચેતન-જન્તુઓ વસતાં હોય તો આશ્ચર્ય નહિ. (૩) જડમાંથી જ ક્રમે ક્રમે સ્વાભાવિક રીતે જ ચેતન વિકસી આવે છે—જડ કારણના નિયમોથી જેનો ખુલાસો ન થઈ શકે એવું ચેતન કાંઈ વિલક્ષણ કાર્ય નથી.

આમાંના પહેલા બે ઉપન્યાસ ઉપર વિચાર કરતાં જણાશે કે યદ્યપિ એનાથી ક્રિશ્ચયન સંપ્રદાયમાં માનેલી ઈશ્વરકર્તૃક ચેતનોત્પત્તિનો નિષેધ થાય છે, તો પણ એનાથી ચેતનવાદનું ખંડન થતું નથીઃ ઉલટું, જડ સાથે ચેતન વળગેલું હોય તો જ બીજું ચેતન નીકળે એમ કહેવાની સાથે જ જડ અને ચેતન વચ્ચે ભેદ સ્વીકારાઈ જાય છે. ત્રીજો ઉપન્યાસ—જડના નિયમથી જ ચેતનનો સઘળો ખુલાસો થઈ જાય છે એ—હજી સુધી અસિદ્ધ છે.

વળી આ ઉપરાન્ત સર વિલ્યમ ક્રૂકસે સિદ્ધ કરી આપ્યું કે સાયન્સના ત્રેસઠ પ્રકારના પરમાણુઓ એ જગતનું અન્તિમ ઉપાદાન કારણ નથીઃ સાયન્સ જેને જડ પરમાણુ કહે છે એ એનાથી પારના કોઈક એક પદાર્થનો આવિર્ભાવ છે. વળી લૉર્ડ કેલ્વિન અને પ્રોફેસર ટિન્ડૉલે જણાવ્યું કે સૂક્ષ્મ પદાર્થની ગતિમાંથી પરમાણુ નીપજેલો છે અને ગતિથી એ ભરેલો છે. આ રીતે ચિત્ અને જડની વચ્ચે ભેદક ધર્મ રૂપ મનાતી ગતિ એ ઉભયસાધારણ છે એમ સિદ્ધ થયુંઃ જડ અને ચિત્ વચ્ચે મનાતું એક

મ્હોટું અન્તર ભાંગ્યું, અને વિશ્વનું અન્તિમ ઉપાદાનકારણ પરમાણુ કરતાં ઘણું દૂર છે એમ ભાન થવા લાગ્યું.

વળી, કેટલાંક વર્ષો પહેલાં મેસ્મરે વિચારસંક્રમણની શક્યતા સિદ્ધ કરવા યત્ન કર્યો હતો, પણ એ યત્ન પ્રતિપક્ષીઓના દ્વેષ અને વિરોધને લીધે અનાદર પામ્યો હતો. મેસ્મરનો સિદ્ધાન્ત હવે પાછો ગ્રહણ થવા લાગ્યો. અને હવે યોગસમાધિની વાર્તાઓને બદલે—એના શબ્દપ્રમાણ માત્રને બદલે—એના પ્રત્યક્ષ પ્રયોગો સાયન્સના પ્રતિષ્ઠિત વિદ્વાનોને હાથે સેંકડો થવા લાગ્યા. આ રીતે, ચૈતન્યની પ્રતિષ્ઠા વધી, અને જડને જડવડે જ સ્પર્શી શકાય છે તથા નિયમી શકાય છે એ ભ્રાન્તિ દૂર થઈ. વિદ્યુત અને લોહચુમ્બકની શક્તિઓનાં રહસ્યો દિનપરદિન વધારે જડતાં ગયાં, અને એમાંથી પણ એ જ વાત સિદ્ધ થતી ચાલી કે વિશ્વમાં ગૂઢ ઘણુ છે, અને ચૈતન્યમાં વિદ્યુત્ અને લોહચુમ્બક જેવી શક્તિ ભરેલી હોય, આપણે જેને આજ પર્યન્ત જડની શક્તિ માનતા આવ્યા છીએ એ છેવટ ચૈતન્યની જ શક્તિ છે એમ ઠરે તો એમાં આશ્ચર્ય નહિ.

પરન્તુ આટલાથી જડવાદ વિદ્વાનોમાં સર્વત્ર અગ્રાહ્ય થઈ ગયો એમ સમજવાનું નથી. ઓગણીસમી સદીની સમાપ્તિના વર્ષમાં પ્રસિદ્ધ સૃષ્ટિશાસ્ત્રી હેકલે સાયન્સની એ મહાન સદીની જયન્તીનો એક લેખ બહાર પાડયો છે, અને એમાં જણાવ્યું છે કે ચૈતન્યવાદીઓ જડ અને ચેતનને એક બીજાથી જુદા બે સ્વતન્ત્ર પદાર્થો માને છે એ તદ્દન ભૂલ છે, વિશ્વમાં એક અખંડ પદાર્થ ભર્યો છે, જેમાંથી ક્રમે ક્રમે જડ અને ચેતન ઉદ્ભવે છે, ચેતન એ જડના જ વિકાસક્રમમાં એક આગળનું પગથીયુ છેઃ વિશ્વમાં બે સૂત્ર નથી, એક જ સૂત્ર છે, અને એ સૂત્રમાં કોઈ પણ પ્રકારની ગાંઠ કે તૂટ નથી.

છેવટે, આજકાલનાં વર્ષો ઉપર આવતાં,—આપણા સ્વદેશબન્ધુ પ્રોફેસર બોસે સિદ્ધ કર્યું છે કે જેમ ચેતન ઉપર વિષની અસર થાય છે તેમ જડ ઉપર પણ થાય છે; વિષ દાખલ થતાં જીવત્-શરીરમાં જેવી ચેષ્ટા થાય છે એવી જ ચેષ્ટા ધાતુઓ (metals) ના શરીરમાં પણ થાય છે—અર્થાત્ વિષની અસર થવી એ ચેતનનો અસાધારણ ધર્મ નથી.

ઉપર જણાવેલી કેટલીક શોધો ઉપર વિચાર કરતાં સમજાશે કે એ જેમ ચૈતન્યવાદને અનુકૂલ જણાય છે તેમ જડવાદને પણ અનુકૂલ જણાય છે. ચેતનમાં વિદ્યુત્ જેવી શકિત જોવામાં આવે, અને ભૂતપ્રેત પણ અસ્તિત્વમાં હોય, અને પરમાણુઓમાં કોઈક અનિર્વર્ણનીય સદાગતિમાન પદાર્થ ભરપૂર ભર્યો હોય, તો એ વાત જડનો પ્રદેશ કેટલો બધો વિસ્તીર્ણ છે અને અદ-

શ્યની ભૂમિકામાં પણ વ્યાપેલો છે, એની શકિત કેટલી બધી ચમત્કારક છે, એ જ બતાવી આપે: એમાંથી ખાસ કરીને જડથી અતિરિકત ચૈતન્યનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થતું નથી.

હવે ખરૂં જોતાં પ્રોફેસર બોસના પ્રયોગોમાંથી શું સિદ્ધ થાય છે એ વિચારીએ: આખું વિશ્વ એકાકાર ચેતન છે એમ, કે જડ છે એમ? જડમાં પણ ચેતનના ખાસ મનાતા ધર્મો નજરે પડે, તો જેમ એક પાસથી સર્વ ચેતન છે એમ અનુમાન નીકળે તેમ બીજી પાસથી ચેતનમાં જડ કરતાં કાંઈ સવિશેષતા નથી એમ પણ ફલિત થાય—અર્થાત્ જડ-ચેતનનો વિભાગ લોપ પામી જડ કરતાં અતિરિકત ચૈતન્ય માનવાને કારણ રહેતું નથી. હવે વસ્તુતઃ જોતાં, પ્રોફેસર બોસના પ્રયોગોથી સિદ્ધ થાય છે તે એટલું જ કે ચેતનનો ખાસ મનાતો એક ધર્મ—વિષની અસર થવી—એ જડમાં પણ છે. પણ એટલા ઉપરથી જડ અને ચેતન વચ્ચે કાંઈ ભેદ જ નથી, ચેતન એ જડનું માત્ર પછીનું પગથીયું જ છે એમ અનુમાન થઈ શકતું નથી. પ્રોફેસર બોસે બતાવી આપેલા ધર્મ ઉપરાંત બીજા ઘણા ધર્મો છે કે જે જડ અને ચેતન ઉભયમાં રહેલા સુપ્રસિદ્ધ છે, છતાં માત્ર એટલા ઉપરથી બંને વચ્ચે બિલકુલ ભેદ જ નથી એમ સિદ્ધાન્ત કાઢવો હજી સુધી કોઇએ વાજબી ગણ્યો નથી. પરન્તુ પ્રો. બોસના પ્રયોગોથી એટલું સૂચવાય છે ખરૂં કે જડ અને ચેતન ગમે તેટલાં ભિન્ન દેખાય, છતાં બંનેની પાછળ કોઈક સમાન તત્ત્વ રહેલું છે એટલે કે બંને **એક જ પ્રકૃતિના** જુદા જુદા (એક જ નહિ, પણ જુદા જુદા) આવિર્ભાવો છે.

આ જ સિદ્ધાન્ત શ્રીમદ્‌ભગવદ્‌ગીતામાં શ્રી કૃષ્ણ ભગવાને મૂક્યો છે:—

"भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च।
अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा॥

अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम्।
जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत्।
एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय॥"

તાત્પર્ય—પૃથ્વી, જલ, તેજ, વાયું, આકાશ, મન બુદ્ધિ અને અહંકાર એમ આઠ પ્રકારની પરમાત્માની **અપરા** પ્રકૃતિ છે; અને એ સર્વથી અતિરિકત જે 'જીવ' એ એની **પરા** પ્રકૃતિ છે—જે પરા પ્રકૃતિ વડે આ જગત્ અસ્તિત્વમાં ધરાઈ રહ્યું છે. સર્વ ભૂતમાત્ર આ દ્વિવિધ પ્રકૃતિમાંથી ઉત્પન્ન થયાં છે.

અર્થાત્—પૃથ્વી આદિ પંચ મહાભૂતો જે પ્રકૃતિના આવિર્ભાવો છે, એ જ પ્રકૃતિના આવિર્ભાવો મન બુદ્ધિ અને અહંકાર પણ છે, પણ એથી આપણે જેને "જડવાદ" કહીએ છીએ એવો જડવાદ પ્રાપ્ત થતો નથીઃ કારણ કે, મન બુદ્ધિ અને અહંકારને અત્રે પંચમહાભૂતના વિકારો માનવામાં આવતા નથી—પંચમહાભૂત અને મન બુદ્ધિ અહંકાર ઉભય વર્ગને ઉભયની પાછળ રહેલી પ્રકૃતિમાંથી ઉપજાવવામાં આવે છે. જે પ્રકૃતિ પંચમહાભૂતરૂપે પ્રકટે છે, એ જ પ્રકૃતિ મન બુદ્ધિ અને અહંકાર રૂપે પ્રકટતી હોવાથી એક વર્ગમાં ઉપલબ્ધ થતો ધર્મ—જેમકે, ચેતન ઉપર થતી વિષની અસર—બીજા વર્ગમાં પણ ઉપલબ્ધ થાય,—ધાતુઓ ઉપર પણ વિષની અસર થતી જોવામાં આવે—એ સુશ્લિષ્ટ છે.

"One touch of Nature makes the whole world kin."

"પ્રકૃતિનો સંસ્પર્શ સર્વત્ર એક જ હોઈ, સર્વ જગત્‌ને બન્ધુભાવમાં જોડે છે—એકાકાર બનાવે છે"—એ પંક્તિમાં જેટલું હૃદયનું સત્ય રહ્યું છે, એટલું જ બુદ્ધિનું સત્ય પણ રહેલું છેઃ જગત્ જે કવિની દૃષ્ટિએ એકાકાર છે, એ સાયન્ટિસ્ટ અને ફિલસુફની દૃષ્ટિએ પણ તેવું જ છે.

આ રીતે, દૃશ્ય પદાર્થમાત્રને—પૃથ્વીથી માંડી અહંકાર સુધી સર્વને દૃશ્ય પદાર્થની એકતાસંપાદક પ્રકૃતિ પર્યન્ત આપણે લઈ જઈ શકીએ છીએ. પણ આ પ્રકૃતિ તે માત્ર "**અપરા**" પ્રકૃતિઃ "અપરા" એટલા માટે કે—જો કે એ એકતાસંપાદક ખરી, તથાપિ પરપ્રકાશ્ય. પરા પ્રકૃતિ જે "જીવ"=આત્મા, એના પ્રકાશથી એ પ્રકાશે છે, એના થકી એ બની રહેલી છે. ભૂતમાત્રની અનેકતામાં જે એકતાનુ દર્શન કરી પ્રકૃતિ પર્યન્ત આપણે પહોંચીએ છીએ—એ એકતાસંપાદક વ્યાપાર આત્માના અનુસન્ધાન–અનુસ્મૃતિ વિના અશક્ય છે.

"........પરમ તત્ત્વ મહાન આગે
દેવી ખરે શિશુ સમાન જ ન્હાની લાગે." §

હવે આ 'આત્માનું સ્વરૂપ કેવું છે ?'—એનો ઉત્તર અસંખ્ય અનુભવી મહાત્માઓ આજ પર્યન્ત આપતા આવ્યા છે. એ અનુભવચિત્રની કાંઈક રેખા નીચેનાં પદ્યોમાં* છેઃ—

---

§ રા. નરસિંહરાવ. * રા. મણિલાલ.

" દગ રસભર મોરે દિલ છાઈ રહી—
છાઈ રહી છલકાઈ રહી—દગ૦

ઝાંખ ઝપટ નિદ્રા નવ કાંઈ,
પલક પલક અણુખાઈ રહી—દગ૦ "

" ગગને આજ પ્રેમની ઝલક છાઈ રે!—
પૃથ્વી રહી છવાઈ,
પર્વતો રહ્યા નાહી,
સચરાચરે ભરાઈ રે—ગગને૦"

જ્ઞેય અને જ્ઞાતા—જેને શ્રીમદ્‌ભગવદ્ગીતામાં અન્ય સ્થળે "ક્ષેત્ર" અને "ક્ષેત્રજ્ઞ" કહ્યા છે—એ બંનેનો "પ્રકૃતિ"માં સમાવેશ થાય છે. 'પ્રકૃતિ' શબ્દ અત્રે જડના અર્થમાં નહિ, પણ પરમાત્માની શક્તિ યા સ્વભાવના અર્થમાં વપરાયો છે. જડ અને ચિત્ ઉભયનો પ્રકૃતિમાં સમાવેશ કરવાનું કારણ એટલું બતાવવા માટે કે ઉભયમાં એક જ તત્ત્વ પરોવાએલું છે—એ તત્ત્વ તે ઉભયથી વિશાલ, ઉભયનું વ્યાપક–સંગ્રાહક, તત્ત્વ : પરમાત્માનો સ્વભાવ પ્રકૃતિઃ **પરમાત્મા પોતે જ.**

" ....I have felt
A Presence that disturbs me with the joy
Of elevated thoughts: a sense sublime
Of something far more deeply interfused,
Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man:
A motion and a spirit, that impels,
All thinking things, all objects of all thought,
And rolls through all things."

—*Wordsworth*

[વસન્ત, શ્રાવણ ૧૯૫૯]

૨૧

નવાં દર્શન

[પશ્ચિમમાં આજકાલ અનેક ભૌતિક શાસ્ત્રોમાં સિદ્ધાન્તપરિવર્ત થઈ રહ્યા છે, અને એની અસર તત્ત્વજ્ઞાન ઉપર પણ પહોંચી છે. 'ઈન્ડિયન ફિલોસોફિકલ કોન્ગ્રેસ' ની મદ્રાસની બેઠક (૧૯૨૮) માં મ્હારા પ્રમુખ તરીકેના ભાષણમાં વર્તમાન યૂરોપિયન તત્ત્વજ્ઞાનનું મ્હેં જે અવલોકન કર્યું હતું એનો સાર વસન્તના વાચક આગળ મૂકવા મ્હારી ઇચ્છા થતી હતી. પરન્તુ એટલામાં જ ઉપર નિર્દેશેલા ભૌતિક શાસ્ત્રના સિદ્ધાન્તપરિવર્ત સંબન્ધી એક બાલોપયોગી લેખમાળા અંગ્રેજીમાં મ્હારા વાંચવામાં આવી. તેથી પ્રથમ એ લેખમાલાનો સાર વસન્તના વાચકોને આપવો ઉચિત ધાર્યો છે. તન્ત્રી.]

૧

જિજ્ઞાસુ—છેલ્લાં ત્રીસ વર્ષમાં બુદ્ધિ અને ધર્મના વિષયમાં મહાન પરિવર્તો જે મુખ્ય અસરોને લીધે થયા છે એ વિષે આપનું શું કહેવું છે? અમે યુવક હતા તે સમય પછીથી આ વિશ્વ સંબન્ધી સિદ્ધાન્ત તદ્દન બદલાઈ ગયા સાંભળીએ છીએ, આ વર્તમાન વિચારના સ્રષ્ટા તરીકે પાંચ છ નામ ન ગણાવો?

વિદ્વાન—હું ગણાવું. પણ તે કરતાં પહેલાં, અસરો શી શી થઈ છે એ આપણે સમઝી લેવું જોઇએ.

જિજ્ઞાસુ—એમાં પહેલું '**સાયન્સ**'. ડાર્વિનના ઉત્ક્રાન્તિ યાને વિકાસવાદે એક નવો જ વિચારયુગ દાખલ કર્યો, પણ તે તો ગઈ સદી (ઇસ્વી ઓગણીસમા શતકનો મધ્યોત્તર કાળ) ની વાત.

વિદ્વાન—બરાબર, અને હવે દરેક જણ વત્તુંઓછું જાણે છે જ કે સાયન્સમાં અત્યારે એક અપૂર્વ અને ઉચ્છેદક પરિવર્ત થયો છે. આજકાલ વર્તમાન પત્રોમાં "Revolution in Science"—"**સાયન્સમાં મહાન પરિવર્ત**" એ મથાળા નીચે ઘણું લખાતું આપણે જોઇએ છીએ, અને આ જોઈ થોડાક કઠણ ભેજાના જડવાદીઓ સિવાય સહુ કોઇને આનન્દ થયો છે.

જિજ્ઞાસુ—ખરૂં. હવે સામાન્ય મનુષ્યને લાગે છે કે ધર્મને સાયન્સ તરફથી ભય રાખવાનુ કારણ નથી. બલ્કે, સાયન્સ જે એક વખત ધર્મના શત્રુસ્થાને હતુ તે હવે મિત્ર થયું છે.

વિદ્વાન—ખરું; એમ હવે સાધારણ માન્યતા થઈ છે, અને અત્યારે તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રત્યક્ષવિરોધી સિદ્ધાન્તો પણ બહુ જ સહાનુભૂતિ અને ધ્યાન પૂર્વક વિચારાય છે. કલાકારોને કેવળ સ્વપ્નાં જોતા કે ઘડીભર આનન્દ આપતા જનો તરીકે અવગણી કાઢવામાં આવતા નથી, બલ્કે સાયન્સ કરતાં પણ ઊંચી એવી, વસ્તુનું તત્ત્વ જોવાની, દૃષ્ટિ કલામાં રહેલી છે એમ મનાવા લાગ્યું છે. સાયન્સથી ગભરાવાનું હવે કારણ રહ્યું નથી. ઉલટું સાયન્સ અત્યારે સહુ સાથે આનન્દથી હળી મળી ગયું છે.

જિજ્ઞાસુ—આ અત્યારનો લોકમત કેટલે દરજ્જે સાચો છે?

વિદ્વાન—કહેવું જોઇએ કે તત્ત્વતઃ આની તરફેણમાં ઘણું કહેવાનું છે. જે સાયન્સનું વિશ્વ હમણાં જ આપણા આગળથી ખસ્યું છે તેમાં ગૂઢતા એવું કશું હતું જ નહિ! નહિ કે સાયન્સના પંડિતો પોતાને સર્વજ્ઞ માની બેઠા હતા. તેઓ જાણતા હતા કે એમના વિશ્વમાં હજી ઘણું જાણવાનું બાકી છે; પણ તે સાથે એઓ નિર્ણય કરી બેઠા હતા કે અત્યાર સુધી સાયન્સે જે માર્ગ લીધો છે તે જ આગળ અનુસર્યે જવાનો છે. એક વિદ્વાને કહ્યું હતું તેમ, સાયન્સે એની ગણતરી એક દશાંશસ્થાન આગળ કાઢવાની છે એટલું જ.

જિજ્ઞાસુ—આપ વ્હિક્ટોરિયન સાયન્સના યન્ત્રવાદ (Mechanistic doctrine) નો ઉલ્લેખ કરો છો એમ હું સમજું છું.

વિદ્વાન—હા. એ વાદનું મુખ્ય લક્ષણ એ હતું કે એની દૃષ્ટિએ આ સમસ્ત વિશ્વ એક યન્ત્ર (machine) છે, અને એના સઘળા વ્યાપાર એક યન્ત્રના વ્યાપાર માફક સમઝવાના છે. એ સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે દરેક વસ્તુ—આપણા અન્તરના ચૈતન્યના વ્યાપાર પણ—જડ પદાર્થના ટુકડાઓમાં શક્તિઓ (Forces) ની ખેંચતાણથી થતી ગતિઓનું પરિણામ છે. અર્થાત્ જડ વસ્તુ (Matter) એ ભૌતિક વસ્તુ છે, અને આ વિશ્વ તે અમુક ગતિના નિયમાનુસાર આકાશમાં ભમતા એવા જડ પદાર્થના ગોળાનું જ બનેલું છે.

જિજ્ઞાસુ—આ દૃષ્ટિબિન્દુ સમઝવું સહેલું છે, કારણ કે એ સામાન્ય બુદ્ધિનું દૃષ્ટિબિન્દુ છે. જડ વસ્તુ એટલે દેશકાળમાં રહેતું દ્રવ્ય. એટલે સામાન્ય મનુષ્ય આ ત્રણ પદાર્થોને મૌલિક પદાર્થો માને છેઃ દ્રવ્ય, દેશ અને કાલ.

વિદ્વાન—એમ જ. પણ હવે સાયન્સની દૃષ્ટિમાં જે મહાન પરિવત થયો છે તે એ જ કે હવે દ્રવ્ય (જડ) દેશ અને કાલ—એવા ત્રણ મૌલિક પદાર્થો મનાતા નથી. આ પરિવર્ત બે સંશોધનને અન્વયે થયો છેઃ એક તો જડનું પૃથક્કરણ કરતાં, અને બીજું દેશ અને કાલનું વિવેચન કરતાં. આ પૃથક્કરણને પરિણામે જડ દ્રવ્ય એ વસ્તુ માત્રના તળમાં રહેલો એક પદાર્થ ('substance') મનાતું મટી ગયું છે, અને દેશ અને કાળ એવા સ્વતન્ત્ર પદાર્થો પણ, વિવેચન કરતાં, જણાતા નથી. અને એ સ્પષ્ટ થતું જાય છે કે આ વિશ્વને એક યન્ત્ર કહ્યું જાય એમ નથી. આ રીતે, જૂનો જડવાદ મરણ પામ્યો છે.

જિજ્ઞાસુ—દેશ અને કાલનું પૃથક્કરણ તે શું એ મને સમજાવો. Ether (આકાશ) અને Space (દેશ) હવે લગભગ એક જ અર્થમાં વપરાય છે એ હું જાણું છું, અને કાળ સંબન્ધી આપણા વિચારો હવે ફરી ગયા છે એ પણ હું જાણું છું. દેશ અને કાળ વચ્ચે શો સંબન્ધ છે એ કહેશો?

વિદ્વાન—દેશ અને કાલના નવા તત્ત્વવિવેચનના સંબન્ધમાં પ્રસિદ્ધ નામ આઇનસ્ટાઇનનું છે. પણ આઇનસ્ટાઇન પોતે જ કહે છે તેમ એ વિવેચનનો કેન્દ્રભૂત વિચાર મૂળ પેલા તેજસ્વી અને કલ્પક ગણિતશાસ્ત્રી મિન્કોસ્કી (Minkowski) નો છે. મિન્કોસ્કીનો સિદ્ધાન્ત સમઝવાનો ઉત્તમ માર્ગ જે પગલે પગલે એ સિદ્ધાન્ત ઉપર એ આવ્યો એ પગલાં જોતા જવાનો છે.

જિજ્ઞાસુ—એ લાંબો અને કઠિન માર્ગ છોડી દઇને કહો કે એણે શો સિદ્ધાન્ત બાંધ્યો?

વિદ્વાન—મિકલ્સન-મોર્લિ (Michelson-Morley) ના પ્રયોગથી શરૂ કરી આઇનસ્ટાઇન અમુક નિર્ણયો ઉપર આવ્યોઃ એ એવા નિર્ણય ઉપર આવ્યો કે એક સ્વતન્ત્ર દેશ કે એક સ્વતન્ત્ર કાલ એવા કોઈ પદાર્થ છે જ નહિઃ એક માણસનો દેશ અને એક માણસનો કાલ બીજા માણસના દેશ અને કાલથી ભિન્ન છે. અર્થાત્ દેશ અને કાલ વસ્તુતઃ સાપેક્ષ પદાર્થો છે, જે એમની ગતિ ઉપર આધાર રાખે છે, પણ એમાં ઉતરવાની જરૂર નથી. સમજી લેવાની વાત આ છે કે સ્વતન્ત્ર, નિરુપાધિક એવો કોઈ દેશ નથી, અને એવો કોઈ કાલ નથી—કે જેના ઉપર આપણો અનુભવ અવલમ્બેલો હોય. આપણા

મનમાંથી દેશ અને કાલના જૂના વિચારો કાઢી નાંખવા જોઈએ, જો આપણે આઇનસ્ટાઇનનું સૂક્ષ્મ વિશ્વ સમઝવા માગતા હોઇએ તો.

જિજ્ઞાસુ—મેં આપને એક પ્રશ્ન પૂછ્યો છે કે દેશ અને કાલ વચ્ચે સંબન્ધ શો ?

વિદ્વાન—તમારા પ્રશ્નનો મુદ્દો હું પૂરેપૂરો સમજ્યો નથી. માનસદૃષ્ટિએ દેશ અને કાલ વચ્ચે ઘણો ભેદ છે. પણ ભૌતિક સાયન્સની દૃષ્ટિએ એ બે વચ્ચે તત્ત્વતઃ કાંઈ ભેદ નથી, બેમાંથી એકેનું સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ નથી. એક જ નિરુપાધિક સ્વતન્ત્ર સત્‌નાં બે સ્વરૂપો (aspects) છે. એક સ્વતન્ત્ર મૂલભૂત સત્ છે, જેને "Space-Time" એટલે કે દેશ અને કાલનું અવિશ્લેષ્ય યુગલ* (અથાત્ દ્વૈતાદ્વૈત, દ્વૈતમાં રહેલું અદ્વૈત) કહેવામાં આવે છેઃ એ ચતુર્માન (લીટી, ચોરસ અને ઘન એમ દેશનાં ત્રણ માન અને તે ઉપરાંત ચોથું કાલનું માન એમ ચાર માન વાળું—four-dimensional) –અખંડ સત્ તે હાલમાં જગજાહેર થએલા આઇન્સ્ટાઇનના ઉપાધિવાદ યાને સાપેક્ષતાવાદ ((Relativity theory) ની મૂલ શિલા છે.

જિજ્ઞાસુ—કેટલાક વિદ્વાનો કહે છે કે આપણો આત્મા (Mind) અને દેહ (Body) એ બે એક બીજાથી છૂટા અને સ્વતન્ત્ર પદાર્થો નથી, પણ બંને એક જ મૂળ પદાર્થનાં બે રૂપ છે; એ મૂળ પદાર્થને તેઓ "Mind-Body" યાને 'દેહ–આત્મા' કહે છે—× જેનું એક રૂપ આત્મા અને બીજું દેહ છે. દેશ–કાલ પણ અવિશ્લેષ્ય છે એમ જ્યારે વર્તમાન સાયન્સ કહે છે ત્યારે એનો વિવક્ષિત અર્થ સમઝાવવા માટે આ ખોટું દૃષ્ટાન્ત છે ?

વિદ્વાન—ના; દૃષ્ટાન્ત ઠીક છે. આ સિદ્ધાન્તની વિગત સમઝવી કઠણ છે. "Relativity Theory" (સાપેક્ષતાવાદ) ની સ્થાપનાનાં પગલાં વિગતવાર સમઝવાં બહુ જ કઠણ છે.+ પણ આ વાત ખરી છે કે

---

* મ્હોટા પાયા ઉપર, એટલે કે વિશ્વના વિસ્તારમાં, આવાજ પ્રકૃતિ–પુરુષના યુગલને શાસ્ત્રો "અર્ધનારી–નટેશ્વર" કહે છે.

× મીમાંસકોનો એક વર્ગ આત્માને **'જડાજડ'** વા **'બોધાબોધ'** રૂપ માને છે.

+ ભૂતપૂર્વ બનારસ હિન્દુ યુનિવર્સિટીના ગણિતશાસ્ત્રના પ્રખ્યાત

મનુષ્ય દેશ કાળ વચ્ચે જે ભેદ પાડે છે એ મૂળ પ્રકૃતિમાં—પરમાર્થ-માં—નથી.

જિજ્ઞાસુ—અર્થાત્, દેશ (Space) અને કાલ (Time) વિષે સામાન્ય લોકબુદ્ધિ (Common sense)ના વિચાર એ માત્ર કામચલાઉ છે—એટલે કે એમાં પારમાર્થિક નહિ પણ માત્ર વ્યાવહારિક સત્ય છે. મનુષ્યની દુનિયામાં દેશ અને કાલ સાપેક્ષ છે; પણ મૂળ પ્રકૃતિમાં—પરમાર્થમાં—જે દેશકાલ નામક એક પદાર્થ છે તે એક નિરુપાધિક, અવિક્રિય પદાર્થ છે.

વિદ્વાન—એમ જ. વિશ્વના આ નવા દર્શન પ્રમાણે આપણે જેને જડ વસ્તુ કહીએ છીએ તે દેશ અને કાલમાં નથી, પણ એ જડ વસ્તુ દેશ-કાલ નામક એક પદાર્થનો અંશ છે. [In this new view of the universe what we call matter does not exist *in* space and time; matter becomes a *part* of space-time.]

જિજ્ઞાસુ—પણ આપણે જેને જડ વસ્તુ કહીએ છીએ એ ઇલેક્ટ્રોન યાને વિદ્યુત્કણના વાદ મુજબ, એનું પૂરૂ પૃથક્કરણ કરતાં, માત્ર વિદ્યુત્ ને શક્તિના જ અણુઓ સિદ્ધ થાય છે. એ વિદ્યુતના અણુઓ અમુક સંયોગ થતાં રાસાયનિક અણુઓ (Chemical atoms) બને છે, અને રાસાયનિક અણુઓ મળી જડપિંડ (lumps of matter) બને છે.

વિદ્વાન—એમ જ. એ ઇલેક્ટ્રોન્સ (વિદ્યુત્-અણુ) વિષે આપણે આગળ જતાં વિશેષ વાત કરીશું. પણ અત્યારે એટલુ જ કહેવું બસ છે કે આ વિદ્યુત્-અણુ કોઈપણ જડ દ્રવ્યનાં બનેલાં નથી, અને તે જ પ્રમાણે મ્હે ઉપર કહ્યું તે ચતુર્માન (four-dimensional) એક અખંડ—અવિચ્છિન્ન—સતત (continuum) દેશકાલ નામક પદાર્થ પણ જડ દ્રવ્ય (immaterial) નથી.

વિદ્વાન ડૉ. ગણેશપ્રસાદને મે એક વખત પૂછેલુ કે Relativity-Theory અમે સમજી શકીએ એ રૂપમાં સમજાવશો ? એમણે ઉત્તર દીધેલો કે "એ અશક્ય છે." તત્ત્વજ્ઞાનીઓ પોતાની રીતે એ વાદને સમજી લે છે પણ તે પણ ભૂલ છે એમ કેટલાકનું માનવું છે.

જિજ્ઞાસુ—જે એક અખંડ સતત પદાર્થ (continuum) કહ્યો તે અવિચ્છિન્ન, 'સભર'ભરી કોઈ વસ્તુ, પરિણામ વા દ્રવ્ય એમ જ ને?

વિદ્વાન—એમ જ; અર્થાત્ વિશ્વમાં ક્યાંએ પણ વિચ્છેદ, 'અન્તર' વા 'છિદ્ર' નથી.* પણ આ મૂળ પદાર્થના સંબન્ધમાં જડ વસ્તુના અત્યારસુધી ચાલતા ખ્યાલ તમારે છોડી દેવા જોઇએ. મ્હેં જે અવિચ્છિન્ન વસ્તુ કહી એ જોઈ કે સ્પર્શી શકાય એવી નથી, તેમ મનથી એનું ચિત્ર પણ પાડી શકાય તેમ નથી. તમારા સર્વ ચિત્રની પાછળ રહેલું એ સત્ત્વ છે. મન એને અખિલ રૂપે ગ્રહણ કરી શકતું નથી. એ એને દેશ કાલ અને વસ્તુ એમ ત્રણ પદાર્થોમાં વિભક્ત કરીને જ ગ્રહણ કરે છે. પણ પરમાર્થમાં એ ત્રણે પદાર્થો એક અખંડ પદાર્થના રૂપ માત્ર જ છે. આ દેશ-કાલ પદાર્થ, અમુક સ્થળે મચડાતાં, (distorted) વિકૃત થતાં, જડ વસ્તુ (matter) બને છે. દેશ અને કાલ ઉપર મન જ્યારે કામ કરે છે ત્યારે મન સર્જક બને છે. એ શી રીતે એ કામ કરે છે એ આપણે જાણતા નથી, પણ એ કાંઈક કરે છે અને એને પરિણામે પ્રકૃતિભૂત જડ વસ્તુ ઉત્પન્ન થાય છે.

જિજ્ઞાસુ—તમે કહેા છેા કે કાલ એ ચતુર્થ માન (fourth dimension) છે, કાલને માન (માપ) છે એ શી રીતે કહેવાય?

વિદ્વાન—કાલને માન (માપ) છે: જેમ લીટીમાં એક બિન્દુથી બીજા બિન્દુ ઉપર જઇએ છીએ, તેમ કાલમાં એક ક્ષણથી બીજા ક્ષણ ઉપર જઇએ છીએ.

જિજ્ઞાસુ—ત્યારે આ રીતે દેશની કલ્પના વિના કાલની કલ્પના બની શકતી નથી; અને તે જ પ્રમાણે દેશની કાલ વિના: આમ બંને એક બીજા સાથે સંકળાએલાં છે, છૂટાં પાડી શકાય એવાં નથી.

વિદ્વાન—બરાબર; આ ચતુર્માન (four-dimensional) જગત્માં કાલ એ તે તે ઉત્પદ્યમાન વસ્તુ અને ઘટનાની બહારનેા પદાર્થ નથી. એ ઉત્પન્ન થતી વસ્તુ યાને બનતી ઘટનાએા સાથે સંકળાએલેા છે. એ એક સ્વતન્ત્ર પદાર્થ નથી કે જેની અંદર વસ્તુએા વા ઘટનાએા

* "यदा ह्येवैष एतस्मिन्नुदरमन्तरं कुरुते अथ तस्य भयं भवति"—ઉપનિષદ્‌નેા રામાનુજાચાર્યે કરેલેા અર્થ.

રહેલી (situated) હોય. દેશકાલ એ વસ્તુનું ઉપાદાન કારણ* (stuff of things') છે.

જિજ્ઞાસુ—ત્યારે વસ્તુઓ દેશ–કાલમાંથી પ્રકટ થાય છે. એટલે કે જડ પ્રકૃતિ એ દેશકાલ નામક એક અવિચ્છિન્ન પદાર્થ×—જેને 'આકાશ' (ethereal reality) કહીએ—એમાંથી સર્વ ભૂત માત્રનો આવિર્ભાવ થાય છે. જેમ સરોવરના જલની લહેરીઓ એ સરોવરનો, તથા એના દ્રવ્યરૂપ જલરાશિનો, ભાગ છે, તે જ પ્રમાણે જડ વસ્તુ—ભૂત માત્ર—અનપેક્ષ, અદૃસ્ય અને અજડ એવા દેશકાલ નામક વસ્તુનો ભાગ છે. દરેક પદાર્થ—તારા, પૃથ્વી હું તમે સર્વે દેશ–**કાલ નામક મહોદધિના તરંગો છીએ: એક જ મૂલભૂત સત્‌નાં રૂપ વા પ્રકાર છીએ.**

વિદ્વાન—હા, અને હવે તમે જોઈ શકશો કે આઇન્સ્ટાઇનના સિદ્ધાન્તને પરિણામે આ ભૌતિક વિશ્વની આપણી સમઝણ પહેલાં કરતાં કેટલી બધી ફરી ગઈ છે ! પેલાં ત્રણ મૌલિક સત્—દેશ, કાલ અને જડ દ્રવ્ય (સૂક્ષ્મ ભૂત)—એક પરમાર્થ સત્‌માં વિલય પામ્યાં છે—જે ચતુર્માન સતત પદાર્થ (four-dimensional continuum) આપણે કલ્યો તેમાં. એમાંથી આપણા મને દેશ અને કાલમાં ભમતા આ પરિદૃસ્યમાન ભૂતદ્રવ્યના પિંડો સર્જ્યાં છે. પરમાર્થ સત્ એથી એવું ભિન્ન છે કે એને આપણે કલ્પી પણ શકીએ નહિ. માત્ર ગણિતશાસ્ત્રને આધારે આપણે એને વિચારી શકીએ. આ અખંડ અને પૂર્ણ મહાન પદાર્થમાં સર્વ અવાન્તર પદાર્થ છે તેમ ને તેમ સ્થિર (static) છે. એમાં કાલની ગતિ નથી. આ મહાપદાર્થનો આપણું મન જે અર્થ કરે છે તેને લઈ આ દૈશિક જગત્ અને કાલની ગતિ અને જીવનનું સર્વ નાટક (the whole drama of life) ઉત્પન્ન થાય છે.

જિજ્ઞાસુ—આપ ગણિતશાસ્ત્રી છો. મને કહેશો કે કેવી ગણતરીથી, કેવા તર્કથી, ગણિતશાસ્ત્રીઓ આ સિદ્ધાન્ત ઉપર આવ્યા છે ? અદૃસ્ય, અસ્પૃસ્ય, અકલ્પ્ય પદાર્થનું તેઓનું શાસ્ત્ર હોય છે.

---

* આશ્રયાશ્રયિભાવને બદલે ઉપાદાનકારણકાર્યસંબન્ધ માન્યો.

× આને ઉપનિષદ્ ' आकाश ' કહે છે.

વિદ્વાન—બીજે કોઈ વખતે હું આ બતાવવા યત્ન કરીશ. દરમિયાન જડ-દ્રવ્યના આ નવા પૃથક્કરણે આ વિશ્વ સંબન્ધી આપણા વિચારો કેવા ફેરવી નાંખ્યા છે એ વિષે વાત કરીશું.

જિજ્ઞાસુ—આપ માનો છો કે આ સાયન્સની શોધોથી સામાન્ય બુદ્ધિના મનુષ્યની જીવન વિષેની સમઝણમાં કાંઈ ફેર થયો હોય ?

વિદ્વાન—જરૂર થયો છે. બીજી પણ અસરો થઈ છે. સઘળું જ્ઞાન વહેલું મોડું સામાન્ય જનના અન્તર્માં ઊતરે છે, અને તેઓ જાણે પણ નહિ એવી રીતે એમનો વિચારપરિવર્ત કરી મૂકે છે. આ રીતે સાયન્સની આઇનસ્ટાઇનના નવીન (ગણિતશાસ્ત્રની) શોધોએ જનસમાજનું દૃષ્ટિબિન્દુ બદલી નાંખ્યું છે.

[વસન્ત, ફાલ્ગુન, ૧૯૮૭]

૨૨
એક હરિકીર્તન

અંગ્રેજ પ્રજાની અનુપમ સફળતાવાળી રાજ્યપદ્ધતિમાં એક લાક્ષણિક તત્ત્વ એ જોવામાં આવે છે કે—સહસા એને કોઈ ફેરફાર કરવો રુચતો નથીઃ પ્રથમ તો એ ફેરફારની વિરુદ્ધ જ પડે છે; પણ એ ફેરફાર એના આન્તરસત્ત્વ અને ન્યાયને બળે પોતામાં ચૈતન્ય દાખવે છે એટલે એ એને સત્કાર આપવા માંડે છે, એને પોતામાં ભેળવે છે, એને પોતાનો જ કરી લે છે. પ્રથમ સામી પ્રીત, પછી સત્‌-કાર, પછી સહ-કાર, અને પછી સ્વી-કાર, એવો ક્રમ છે. આવી જ રીતની સંરક્ષણની અને ઉદારતાની વૃત્તિ હિન્દુસ્થાનના ધાર્મિક ઇતિહાસમાં, બ્રાહ્મણોએ દેખાડી છે. ધર્મકોશના રક્ષક તરીકે પ્રથમ તેઓએ નવા સુધારાની વિરુદ્ધ લાગણી દર્શાવી છે, તો એ સુધારાએ પોતામાં ધાર્મિક ચૈતન્ય સિદ્ધ કરી બતાવ્યું કે તુરત એને સત્કાર પણ આપ્યો છે. અને એ સુધારાને એના મૂળ પ્રવર્તકે જે સેવા નહિ કરી હોય તે સેવા એ બ્રાહ્મણોએ કરી છે. એટલું જ નહિ, પણ જેમ હિન્દુસ્થાનમાં અંગ્રેજ રાજ્યકર્તાઓએ પોસ્ટ-તાર-રેલવે-શહેરસુધરાઈ અને કેળવણી વગેરે સુધારા માટે મૂળ લોકલાગણીની વાટ જોઈ નથી, તેમ આ બ્રાહ્મણ શાસ્ત્રકારોએ પણ ઘણા સુધારા પોતાની મેળે જ દાખલ કર્યા છે—અને એનું એક ઉત્તમ ઉદાહરણ, ધર્મનાં ઊંડાં સત્યોને લોકગોચર કરવા માટે ઉત્તરોત્તર એમણે કરેલા યત્નો છે.

પ્રથમ એમણે વેદને જ પ્રમાણ માન્યા; અને એની શુદ્ધિ જાળવવા ખાતર શૂદ્રાદિકને વેદનું શ્રવણ કરવાનો નિષેધ કર્યો. પણ તે જ સાથે, ઇતિહાસ અને પુરાણ રચી, વેદનાં જ ઊંડાં સત્યો લોકને, મધુર અને સુન્દર વાણીમાં—વેદ કરતાં પણ વધારે ચિત્તાકર્ષક રૂપે, આપ્યાં; અને '**इतिहास-पुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत्**'="ઇતિહાસ અને પુરાણ વડે વેદનું સારૂ ઉપબૃંહણ—વિસ્તાર, પોષણ—કરવું." એવો વિધિ દાખલ કર્યો. કાળ જતાં અસંખ્ય વનસ્પતિથી ભરપૂર આ વનમાં, અમૃત-ઔષધિની સાથે નકામાં ઝાંખરાં પણ ઘણાં ઊગ્યાં, અને વિષૌષધિ પણ ઊગી. આખરે નકામી અને હાનિકારક ઓષધિઓથી અમૃત ઓષધિને ઓળખી કાઢી એની એક નવી વાડી રચવાનો પ્રયત્ન થયોઃ કહે છે કે વ્યાસજીને મહાભારત અને અષ્ટાદશ પુરાણ રચીને આત્મતુષ્ટિ ન થઈ, તેથી સર્વના મધુરરસરૂપ શ્રીમદ્‌ભાગવત રચ્યું. પણ જો વેદ પર્વતની સાતમી ટૂંકે હતા, તો આ વાડી પણ પર્વતની કરાડે જ હતી. શિખર જેટલી તો બેશક એ દુરધિરોહ નહતી તથાપિ

સંસ્કૃત ભાષાની વિષમ શિલાઓ ઉપર પગ મૂકી મૂકીને ત્યાં ચઢવું પડતું. તેથી એ વાડીનાં સુન્દર સુન્દર વૃક્ષો લઈ કેટલાક સાધુ પુરૂષોએ એ પર્વતની તળેટીએ વાવ્યાં—જેમાં ગામના મજુરિયાત લોકો હરી-ફરી આખા દિવસનો થાક ઉતારે, અને આરોગ્ય મેળવે. આ રીતે ભાગવતાદિક—જ્ઞાનભક્તિ અને વૈરાગ્યના સંસ્કૃત ગ્રન્થો—માંથી કેટલાંક આખ્યાનો લઈ, એનાં રસિક વિવેચનરૂપે, હરિદાસોએ, સામાન્ય લોક આગળ હરિકીર્તન કરવાની પદ્ધતિ દાખલ કરી. ભગવાને પણ કહ્યું કે હું જેવો વૈકુંઠમાં નથી વસતો તેવો સાધુ પુરુષના હૃદયમાં વસું છું, અને જ્યાં ચાર ભક્તો મળી મારૂં કીર્તન કરે છે ત્યાં વસું છું. પામર મનુષ્ય ભગવાન પાસે જઈ ન શક્યો ત્યારે કૃપાળુ ભગવાન પોતે પગે ચાલીને મનુષ્ય પાસે આવ્યા. આ આપણા હરિકીર્તનનો પૂર્વ વંશાવતાર.

આ હરિકીર્તનને ધર્મોપદેશના સાધન ઉપરાંત એક મનોહર કળા બનાવવાનું માન મહારાષ્ટ્રને છે. ગુજરાતે જેમ હિન્દુસ્થાનની સંગીતકળાને સ્ત્રીઓનો ગરબો+ આપ્યો, તેમ મહારાષ્ટ્રે ઉપદેશકળામાં 'હર(રિ)દાસની કથા' શોધી કાઢી. મહારાષ્ટ્રનું અનુકરણ કરીને ગૂજરાતે પણ ઘણાંક વર્ષ થયાં હરદાસની કથા દાખલ કરી છે—પણ હજી કેળવાએલા ગુજરાતીઓએ એમાં બહુ ભાગ લીધો નથી. એને રૂપાન્તર પમાડીને—જો કે રસિક રૂપાન્તર પમાડીને —રા. અનન્તપ્રસાદ ત્રિકમલાલ વૈષ્ણવ આપણા પ્રાન્તમાં હરિકીર્તન કરે છે. પણ મહારાષ્ટ્રની ઢબની હરદાસકથા તો રા. નરસિંહરાવ, રા. બ. રમણભાઈ આદિ થોડાક વિદ્વાનો પ્રાર્થનાસમાજના ઉત્સવ વગેરે પ્રસંગે કરે છે તે જ.

હાલમાં રા. નરસિંહરાવનું એક હરિકીર્તન સાંભળવાનો મને ગઈ તા. ૨૫ મી ઑગસ્ટને દિને સાંતાક્રૂઝમાં પ્રસંગ મળ્યો હતો. સાંતાક્રૂઝ મુંબઈનું એક પરૂં છે, અને હાલમાં ત્યાં, વિદ્યા-અર્થે મુંબાઈ ગએલા ઘણા વિદ્યાર્થીઓ અને અન્ય વિદ્યાવ્યાસંગી યુવકો વસે છે. તેઓના સાહિત્યવિષયક પ્રેમથી આકર્ષાઈ, રા. નરસિંહરાવે ઉપર કહેલી તારીખે સાંઝે એક મેળાવડો યોજ્યો હતો—તેમાં પુરુષો અને સ્ત્રીઓ ઉભયે બહુ સારી રીતે ભાગ લીધો હતો.

હરદાસી કીર્તનના સાંપ્રદાયિક રૂપમાં—પૂર્વરંગ અને આખ્યાન એવા બે ભાગ હોય છે. પૂર્વરંગમાં સિદ્ધાન્તની ભૂમિકા બાંધી, એ ઉપર આખ્યાન રચવામાં આવે છે, અને છેવટે મૂળના ઉપદેશ ઉપર શ્રોતાજનને લાવી સમાપ્તિ કરવામાં આવે છે. તદનુસાર, રા. નરસિંહરાવે પૂર્વરંગમાં—

+ ગરબી ઉપરાંત.

निन्दन्तु नीतिनिपुणा यदि वा स्तुवन्तु
लक्ष्मीः समाविशतु गच्छतु वा यथेष्टम् ।
अद्यैव वा मरणमस्तु युगान्तरे वा
न्याय्यात् पथः प्रविचलन्ति पदं न धीराः ॥

એ પ્રસિદ્ધ ભર્તૃહરિનો શ્લોક લઈ, એનો અર્થ સમજાવી, એનાં બે ઉદાહરણ અને એક પ્રત્યુદાહરણ રૂપે (૧) ઉત્તર રામચરિતનો સીતાત્યાગ, (૨) ગૌતમબુદ્ધનું મહાભિનિષ્ક્રમણ, અને (૩) યુધિષ્ઠિરનું અશ્વત્થામાના મરણ સંબન્ધી અવ્યક્ત અસત્યકથન—એ ત્રણ પ્રસંગો લીધા હતા. અને છેવટે, દૃઢતાથી નીતિ આચરવાનો, તે માટે લક્ષ્મીની દરકાર ત્યજી સાદાઈ વગેરે ગુણો કેળવવાનો તથા વસ્તુતઃ મરણ એવું કાંઈ છે જ નહિ એ સમજવાનો ઉપદેશ કર્યો હતો.

મારે યુધિષ્ઠિરના એ અસત્યકથનની કથા પરત્વે રા. નરસિંહરાવ જોડે જૂનો મતભેદ છે—એ સંબંધી હું અન્ય પ્રસંગે કહીશ. અત્યારે તો હું માત્ર પહેલાં બે આખ્યાનો સાંભળતાં મારા મનમાં જે જે ભાવ ઉદ્‌ભવ્યા તે જ અત્રે નોંધવા માગું છું. તેમ કરવામાં—રા. નરસિંહરાવના વિવેચનમાંથી મારી સમક્ષ ઉપસ્થિત થતા કેટલાક તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રશ્નો ચર્ચવાનો લોભ પણ હું બાજુપર રાખીશ—જેથી તે જ સમયની મારી હૃદયની સ્થિતિ એના સાદા રૂપમાં મારા વાચકો આગળ હું મૂકી શકું.

(૧) મને રા. નરસિંહરાવના આ કીર્તનમાં સૌથી વધારે સીતાત્યાગનો પ્રસંગ ગમ્યો. હું જાણું છું કે વર્તમાન સમયમાં, જ્યારે આપણા લોકને પ્રાચીન રાજભાવના ઝાંખી થઈ ગઈ છે અને સ્ત્રી પ્રત્યેના આપણા ધર્મો વધારે સારી રીતે સમજાવા લાગ્યા છે, ત્યારે રાજધર્મની કલ્પના કરવા કરતાં પતિધર્મની કલ્પના કરવી વધારે સરળ પડે છે, અને તેથી રામે કરેલો સીતાત્યાગ રામમાં દૂષણરૂપે જ ઘણાને ભાસે છે. પણ આ વિષયમાં પ્રાચીન દૃષ્ટિબિન્દુને વળગી રહી, રા. નરસિંહરાવે રામમાં ઉગ્ર રાજધર્મની ભાવના મૂર્તિમન્ત થતી જોઈ, એથી હું બહુ રાજી થયો. રામ પોતે જ પોતાનો ન્યાય હાથમાં લે તો કેવું પરિણામ આવે ઇત્યાદિ દલીલનું શરણ ન લેતાં—રા. નરસિંહરાવે બહુ અદ્‌ભુત કુશળતાથી—સંગીતથી તેમ જ એમની મનોહર વાણીથી, શ્રોતાઓનાં હૃદય રામના સીતા પ્રત્યેના પ્રેમમાં એવાં એકતાન કર્યાં કે વિવાદના આખા પ્રશ્નને બુદ્ધિની ભૂમિકામાંથી ઉપાડી હૃદયની ભૂમિકા ઉપર મૂકી દીધો.

"હૃદય હો ! તે જ પ્રિયા પરહરી !—(ધ્રુ૦)
બાળપણાથી પ્રેમ ધરી મન
ઉછેરી પોષણ કરી.—હૃદય હો !
સખ્યયોગથી દૂર વસ્યાની
લેશ વાત નવ ધરી હો !
કસાઈ પાળી પોષી કપોતી—
ઉર નિર્દય દે છરી,
તેમ કપટથી આજ પ્રિયાને
મૃત્યુમુખે દઉં, હરિ !—હૃદય હો !

આ અને આવાં બીજાં વચનો સંગીતદ્વારા સાંભળીને જેને એકવાર રામનો સીતા ઉપર કેવો પ્રેમ હતો એનું ભાન **હૃદયમાં**-મગજમાં નહિ પણ હૃદયમાં—જામી ગયું છે, તેને દસ સીતાત્યાગથી પણ એ ભાન શિથિલ થવાનું હતું ? ઉલટું, એ પ્રેમ તે સ્ત્રીના સમાગમકાલનું સ્વાર્થી સુખ નહતું પણ વિયોગ—નિત્ય વિયોગ—ની કસોટીથી અધિક દીપી નીકળતો અનન્યભાવ હતો એ પ્રતીતિ વધારે તીવ્ર થતી હતી. બેશક, એ અનન્યભાવ હૃદયમાં ઊતાર્યા વિના પૂરેપૂરો કલ્પનામાં આવવો કેવો મુશ્કેલ છે એ જાણીને જ વાલ્મીકિએ કહ્યું છે કે—

"हृदयं त्वेव जानाति प्रीतियोगं परस्परम् "

રામ અને સીતાનાં હૃદય—ભૂલ્યો, એમનું હૃદય—એ જ તેઓનો પરસ્પર પ્રીતિયોગ જાણે છે. અને રા. **નરસિંહરાવ** જેવાની મધુર વાણીથી, અને સંગીતની મદદથી, કે પ્રબળ કલ્પનાના પ્રભાવથી, એ હૃદય તે ક્ષણવાર આપણું થાય ત્યારે જ સીતાત્યાગનું યથાર્થ સ્વરૂપ સમજાય. બાકી નીતિશાસ્ત્રમાં કુશળ જનો—વધારે લાભ સીતાને ત્યજવાથી થાય કે સીતાને રાખવાથી થાય, રાજધર્મ અધિક કે પતિધર્મ અધિક, હું એને ત્યજીશ તો એનું અને એના ઉદરમાં બાળ છે તેનું શું થશે ?—ઇત્યાદિ પરિણામના વિચારને નૈતિક ડહાપણ કહેનારા જનોના દૃષ્ટિબિન્દુથી રામે જોયું હોત તો એમને જુદું જ કરવું સૂઝત. પણ રામને તો નીતિશાસ્ત્રીઓની દરકાર નહોતીઃ—

"निन्दन्तु नीतिनिपुणा यदि वा स्तुवन्तु "

—એ એમનું દૃષ્ટિબિન્દુ હતું. સીતા ક્યાં પોતાથી જુદાં હતાં કે એમના ધર્મનો સવાલ એમને વિચારવો પડે ? એમને તો વાલ્મીકિ કહે છે તેમ **"प्रकृत्यैव प्रिया सीता रामस्यासीन् महात्मनः ।"** સીતા પ્રકૃતિ થકી જ, સ્વભાવથી જ, નૈસર્ગિક રીતે જ વહાલાં હતાં. એ વહાલનો એમને જગતને દેખાડો કરવાનો નહોતો.

(૨) મૂલમન્ત્રની બીજી પંક્તિ—"**लक्ष्मीः समाविशतु गच्छतु वा यथेष्टम्**"—એના ઉદાહરણમાં રા. નરસિંહરાવે સિદ્ધાર્થ—ગૌતમબુદ્ધ—ના મહાભિનિષ્ક્રમણની કથા લીધી. આ ક્રમ શ્રોતાજનને ઠીક પડ્યો, કારણ કે મહાભિનિષ્ક્રમણમાં પણ સીતાત્યાગની માફક ધર્મઅર્થે સ્વસુખના ત્યાગની જ વાત છે—તથાપિ એમાં સીતાત્યાગ જેવો કર્તવ્યનો વિકટ પ્રસંગ નથી, અને તેથી કલ્પનાશક્તિને પહેલા આખ્યાન કરતાં આમાં ઓછો શ્રમ પડે છે. એ માટે રા. નરસિંહરાવે પોતે મૂળ એડવિન આર્નોલ્ડના "Light of Asia" ને આધારે, ગુજરાતીમાં કેટલાક કાવ્યખંડ રચ્યા છે તેમાંના એકનો ઉપયોગ કર્યો.

આ કથા—જે સીતાત્યાગ કરતાં સામાન્ય વાચકને ઓછી જાણીતી છે તે નીચેના ઉતારાથી જાણવામાં આવશેઃ—

(દોહરો)

નાથ સમીપ સૂતી હતી, મૃદુ શય્યામાં જેહ;
અર્ધ ઊઠી ત્ય્હાં રાણી એ, તજી પ્રાવરણે દેહ.
કરતલ બે ભાળે ધર્યાં, ઉર ઉછળે અવિરામ,
ગરગર અશ્રુ ઢાળતી, સુન્દરી એ ગુણધામ;
સિદ્ધાર્થતણો કર પછી, ચુમ્બ્યો કંઇ ત્રણવાર,
ત્રીજે ચુમ્બને કરુણરવ, કીધો મૃદુ ઉચ્ચાર.
"નાથ ! જાગો ! નાથ ! જાગો !
વાણી દ્યો આશ્વાસની"
'શું છે ? પ્રાણ ! શું ? વ્હાલી ! શું છે ?
પૂછતો ઉલ્લાસથી.

(ગીતિ)

તદપિ રુવે અવ્યક્ત જ, કંઠે વાણી રહી કાંઇ અટકી;
ડૂમો હૃદય ભરાયો;—અંતે રાણી વદી સુદીન બની.

(દ્રુતવિલમ્બિત)

સૂતી હું નાથ ? સુખે મૃદુ નીંદરે;
શિશુ વહું ઉદરે તુજ તે સ્ફુરે,
જીવન, મોદ, અને વળી પ્રેમની,
દ્વિગુણ નાડી વહી હૃદયે રહી,

સુખદ ગાન જ તેતણું હું સુણી,
મધુર નીંદરમાં શમતી ઘણી;
પણ અહો! કંઈ સ્વપ્ન જ કારમાં
અનુભવી છળી જાગી હું તો હવાં."

પછી રાણીએ પોતાને આવેલાં સ્વપ્નો સિદ્ધાર્થને કહ્યાં ત્યારે—

વદે સિદ્ધાથઃ—"ઓ મારી મધુરી પદ્મની કળી!
સર્વ છે સ્વપ્ન એ રૂડાં, દીઠાં જે ત્હેં ફરી ફરી."
રાણી કહેઃ—"સત્ય એ નાથ! પણ એહ વિરામતાં,
ઘોર વાણી સુણી મ્હેં તો—'આવી એ વેળ?' એમ ત્હાં."

સિદ્ધાર્થે ઘણું આશ્વાસન દીધું—પણ 'આવી એ વેળ' એ શબ્દોનો ભેદ રાણીથી સમજાયો નહિ, અને એ વધારે ને વધારે મૂંઝાવા લાગી. આખરે—

(અનુષ્ટુપ્)

રોતી રોતી પડી નિદ્રા મહિ તોય નિસાસથી
ઊછળે ઉર, જાણે એ સ્વપ્નવાણી પ્રકાશતી;—
"વેળ એ! આવી વેળ એ!"

એ સમયની સિદ્ધાર્થની સ્થિતિ કવિ નીચે પ્રમાણે વર્ણવે છેઃ—

(વિષમ હરિગીત)

એ સમે સિદ્ધાર્થ ઊંચા વ્યોમમાંહિ નિહાળતો,
ને, જો! શશી તહિ કર્ક રાશિમાં રહ્યોછ વિરાજતો,
ને ગ્રહો ચિરકાળ પૂર્વે ભાખિયા ક્રમમાં ઊભા,
વદતા જઃ—"આવી રજનિએ! ઉદ્ધારવા જન જે ડૂબ્યા;
માર્ગ વર્ય તું પુણ્યનો કે જગતકેરી વિભૂતિનો,
આ ક્ષણ જ નિર્ણય કઠિન કર્ય સુખદુઃખકેરી પ્રસૂતિનો;
રાજનો અધિરાજ બનીને આણ નિજ વર્તાવવા,
કે મુકુટ ગૃહ વિણ શૂન્ય ભટકી જગતને જ બચાવવા.

(વલણ).

"વિશ્વ તારવા કાજ આ આવી પળ અણમૂલ."

મનુષ્યને કર્તવ્ય કરવાની માત્ર એક જ પળ આવે છે—એ પળ એ સાચવે છે તો તરે છે અને ખુવે છે તો ડૂબે છે. "આ અણમૂલ પળ" સિદ્ધાર્થે સાચવીઃ એ બોલી ઊઠયોઃ—

(ગરબી)

" દુઃખડૂબ્યા ઓ જગજંન ! આ હુ આવ્યો રે;
તમ કાજ તજું મુજ રાજ્ય, સુખો બહુ વિધિનાંરે,
રાજમન્દિર સુખમય સાજ, રજનિદિન સુખનાંરે,

(સાખી)

તજું સર્વ એ આ ક્ષણે સહુ થકી દુસ્ત્યજ એક,
રાણી મધુરી ! તે તજું હવે તુજ ભુજવલ્લી વ્હાલી સુરેખ. "

પણ આખરે એ 'દુસ્ત્યજ એક' ને, અને તેની સાથે; એના 'ઉદરે આ વાર સ્ફુરે જે ઉમંગેરે'—એને પણ, વિશ્વના ઉદ્ધાર અર્થે ત્યજવાને એ તૈયાર થઈ ગયો અને—

(ચોપાઈ ત્રણ તાલની)

કરી યશોધરાને પ્રણામ, સૂતી જે ભરનિદ્રામાં આમ,
કાંઇ ભાવ અવર્ણ્ય ભરેલાં, નાંખ્યાં નેનો વદનપર ઘેલાં,
હજી અશ્રુથી ભીનું વદન, લેવા છેલ્લી વદાયનું મન,
કીધી પ્રદક્ષિણા ત્રણવાર, શય્યા કેરી ધરી ભક્તિભાર;
જોડી ધડકતે હૃદયે પાણિ, બોલ્યો સિદ્ધાર્થ અવિચલ વાણીઃ—
"ફરી આ રમ્ય શય્યા માહિં, કરું શયન કદી હુ નાહિં."
ત્રણ વેળા ગયો રાજન, પાછો આવ્યો વળી વેળ ત્રણ;
હેવું રાણીનું સૌન્દર્યપૂર, હેવો પ્રેમ હેનો ભરપૂર;
અન્તે બળ કરી છૂટયો શયનથી, ધાર્યો શોક પછી નવ મનથી;
ચાલ્યો, શ્યામ રજનિમાં ચાલ્યો, માર્ગ જ્યોતિ અનુપનો ઝાલ્યો.

આ આખ્યાનમાં અનેક રમણીય ચિત્રો છે. કોઈ એક ચિત્રથી આનન્દ પામ્યું હશે, તો કોઈ બીજાથી. હું પણ કદાચ જુદે સમયે જુદા ચિત્રથી આનન્દ પામત. પણ આ સમયે વસ્તુતઃ મારા મન ઉપર સૌથી વધારે અસર કરનાર નીચેની બે લીટીઓ નીવડી—

" એ સમે સિદ્ધાર્થ ઊંચા વ્યોમમાંહિ નિહાળતો,
ચાલ્યો, શ્યામ રજનિમાં ચાલ્યો,..........."

" એ સમે સિદ્ધાર્થ ઊંચા વ્યોમ માંહિ નિહાળતો." એ સંગીતમુખે સાંભળતાં જ—એક તરફ ઊંચુ વ્યોમ અને બીજી તરફ સિદ્ધાર્થ—એ બે વચ્ચેનો ભેદ બહુ ઉત્કટ રીતે મારી દૃષ્ટિ આગળ ઉપસ્થિત થયો, અને મનમાં

પ્રશ્ન ઊઠ્યો કે—'આ બેમાં અધિક કોણ?' કવિ કહે છે સિદ્ધાર્થને તારકવૃન્દે પ્રેર્યો. પણ મને લાગે છે કે પ્રકૃતિ અને જીવલોક ઉભયમાંથી સત્યનું દર્શન કરાવવાના લોભમાં કવિથી સિદ્ધાર્થના જ્ઞાનનું વિશિષ્ટ સ્વરૂપ ભૂલાઈ ગયું છે.

"મ્હને પ્રેરતા તારકવૃન્દ ! આ હું આવ્યો." એ નહિ; પણ—
"દુઃખડૂબ્યા ઓ જગજંન ! આ હું આવ્યો રે."

—એ જ સિદ્ધાર્થના અભિનિષ્ક્રમણનો હેતુ છે. અને આ વાત સ્મરણમાં આવતાં એ તારકવૃન્દ મને સિદ્ધાર્થના અભિનિષ્ક્રમણના પ્રેરક બળરૂપે ન જણાતાં, ક્ષુદ્ર ભૌતિક રજકણની માફક એ મારી દૃષ્ટિ આગળથી વળાઈ ગયા—અને સિદ્ધાર્થ એકલો જ એની અદ્‌ભુત ભવ્યતાથી મારી દૃષ્ટિ આગળ ઉભેલો રહ્યો. "દુઃખડુબ્યા ઓ જગજંન ! આ હું આવ્યો રે!"—એ ઉદ્‌ગાર કદી પણ તારકવૃન્દ—'Nature red in tooth and claw'—ઉદ્‌ગારી શકવાનાં હતાં ? અન્તે એ—

'ચાલ્યો શ્યામ રજનિમાં ચાલ્યો—'

એમ કીર્તનકારે ગાયું, અને અંધારી રજની વિસ્તરેલી શ્રોતાજનને, કુશળ વ્યાખ્યાનના બે ચાર શબ્દોથી, પ્રત્યક્ષ દેખાઈ, તે વારે એ શ્યામ રજનીનો અન્ધકાર પણ મારાં નેત્ર આગળ ગૌતમ બુદ્ધના જ્ઞાનતેજથી ફેડાતો હોય એમ દીસવા લાગ્યું—અને

'या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी'

એ પંક્તિનો અર્થ બેવડા સત્યથી ભરાએલો મારી નજર આગળ આવ્યો.

(૩) ત્રીજું આખ્યાન યુધિષ્ઠિરના અસત્યકથનનું પ્રત્યુદાહરણ રૂપે હતું.

अद्यैव वा मरणमस्तु युगान्तरे वा ।

એવી દઢતાને અભાવે—યુધિષ્ઠિર જૂઠું બોલ્યા; એ બતાવી,

(૪) જીવનની તૃષ્ણા જે અનેક પાપનું મૂળ છે તે ટાળવા કીર્તનકારે નીચેની પંક્તિઓ વડે જગતની ક્ષણિકતા તરફ શ્રોતાજનનું બહુ અસરકારક રીતે ધ્યાન ખેંચ્યું:—

"જાય છે જગત ચાલ્યું રે ઓ જીવ જોને.
જોને તું પાટણ જેવાં, સારાં હતાં શહેર કેવાં;
આજ તો ઉજડ એ તો રે, ઓ જીવ જોને.
રૂડા રૂડા રાણીજાયા, મેળવી અથાગ માયા;

કાળે તેની પડી કાયા રે, એ જીવ જોને.
છત્રે જેને છાયા થતી, રૂડી જેની હતી રતી;
ક્યાં ગયા કરોડપતિ રે, એ જીવ જોને.
જરી જો આજારી થતા, હાજર હકીમ હતા;
તેના તો ન લાગે પતા રે, એ જીવ જોને.
નેક નામદાર નામે, ઠર્યા જઈ શ્મશાન ઠામે;
દીઠા દલપતરામે રે, એ જીવ જોને."

આ વૈરાગ્યનો ઉપદેશ એ રા. નરસિંહરાવના કીર્તનમાં એક મ્હોટો દોષ હતો એમ એક અવલોકનકારે "The Oriental Review" નામના પત્રમાં જાહેર કર્યું છે. એ અવલોકનકાર પૂછે છે કે શું મરણ કરતાં જન્મ ઓછા મહત્ત્વનો બનાવ છે કે ધર્મોપદેષ્ટાઓ જન્મનો આનન્દ વીસરી જઈ મરણનાં દુઃખો જ ગાયાં કરે છે? અને જગતના સઘળા ધર્મોમાં મૃત્યુ વિષે બહુ કહેવામાં આવે છે એ માટે એ ખેદ દર્શાવે છે. પણ હું પૂછું છું કે ધર્મનો ઉદ્દેશ જો બીજી દુનીઆ તરફ મનુષ્યનાં નેત્ર ઉઘાડવાનો હોય— આ જીવનને પણ અનન્ત જીવનના એક ભાગ તરીકે જ પવિત્ર ઠરાવવાનો હોય—તો જે જે બનાવથી એ બીજી દુનીઆનું—એ અનન્ત જીવનનું—ભાન વધારે ઉત્કટ થાય તે તે બનાવ ઉપર ધર્મોપદેશમાં વિશેષ લક્ષ અપાય એ સ્વાભાવિક નથી? આવા બનાવો કયા કયા છે એ વિષે Prof. James' "Varieties of Religious Experience" જોવાથી, અને એમાં મૃત્યુનો બનાવ માણસના મન ઉપર કેવી અસર કરવા સમર્થ છે એ વિષેની વિગત વાંચવાથી—એ બનાવનો ધર્મોપદેશમાં આટલો બધો મહિમા કેમ છે એ સમજાશે. મૃત્યુ એ બધા જીવનમાંથી પર જીવનમાં જવાનું દ્વાર છે; અને એ દ્વાર તરફ નજર થાય છે ત્યારે પરજીવનનું ભાન થાય છે. તેથી જ પ્લેટોએ તત્ત્વજ્ઞાનને મૃત્યુ ઉપરનું નિદિધ્યાસન કહ્યું છે, અને આપણાં ઉપનિષદ્‌માં નચિકેતાએ પણ તત્ત્વજ્ઞાન મૃત્યુદેવ—યમ—પાસેથી મેળવ્યાની આખ્યાયિકા છે.

આ પ્રમાણે વૈરાગ્યનો ઉપદેશ કરવામાં રા. નરસિંહરાવનો ઉદ્દેશ શ્રોતાજન ઉપર શોકની છાયા પ્રસારવાનો નહોતો. મૃત્યુના ભાનથી જીવનની ગંભીરતા પ્રકટ કરી, તુરત એમણે—

"મરવાં સોહ્યલાં રે, સંતો સુખે જગતથી જાશે."

એમ બતાવી, મરણમાંથી શોકની છાયા ઉડાવી દીધી—અને મૃત્યુનો ખરો અર્થ સમજાતાં જ જીવન અનન્ત થઈ ગયું, એટલે જ્ઞાનીની દૃષ્ટિએ તો

"મૃત્યુ મરી ગયું રે લોલ."

પછી મરણનો શોક ક્યાં રહ્યો?—એમ બહુ ઉત્તમ રીતે છેવટનો બોધ કર્યો.

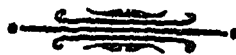
હવે આ કીર્તનમાં મને એક ઊનતા લાગી તે કહું. નીતિની ઉગ્ર ભાવના-હરીકીર્તનમાં, પ્રભુરસથી જેવી પીગળવી જોઇએ તેવી પીગાળવામાંઆવી ન હતી. કર્તવ્યની અસિધારાને પ્રભુપ્રેમની પુષ્પમાળા બનાવવામાં આવી ન હતી. પશ્ચિમના ધાર્મિક ઇતિહાસમાંથી એક સ્થૂળ ભેદ ઉપયોગમાં લઉં તો—આખા કીર્તનમાં 'Old Testament' ને 'New Testament' કરવામાં આવ્યું ન હતું—'Law' ને 'Love' કરવામાં આવ્યો ન હતો.

રા. નરસિંહરાવનું કીર્તન સાંભળતાં મારા મનમાં જે ભાવ ઊગેલા તેની આ મારી ટૂંક નોંધ. અત્યારે એ નોંધનું હું અવલોકન કરૂં છું તો એમાં તત્ત્વજ્ઞાનના ચાર મહત્ત્વના વિષયો સમાએલા મારી નજરે પડે છેઃ—

(૧) બુદ્ધિ અને હૃદય
(૨) પ્રકૃતિ અને પુરુષ
(૩) આ જીવન અને પરજીવન
(૪) નીતિ અને પ્રેમ

જેમ રા. નરસિંહરાવે પોતે કીર્તનમાં ચર્ચેલા કે ઉલ્લેખેલા તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રશ્નો મેં બાજુપર મૂક્યા છે, તેમ મારા પોતાના ભાવમાંથી ઉપસ્થિત થતા આ તત્ત્વજ્ઞાનના વિષયો પણ મારે છોડી દેવા પડે છે. એના અલ્પ નિરૂપણ માટે પણ અત્રે સ્થળ નથી. તેમ એને, રા. નરસિંહરાવના રસિક કીર્તનને, તત્ત્વજ્ઞાનની વિષમ દલીલોમાં ગૂંચવી નાંખવું એ, આવાં કીર્તનના ઉદ્દેશથી તેમ મારી નોંધના ઉદ્દેશથી વિરુદ્ધ હોઈ, મને અનુચિત લાગે છે.

[વસન્ત, આશ્વિન, ૧૯૬૮]



૨૩

યુધિષ્ઠિરનું અસત્યકથન

આશ્વિન માસમાં રા. નરસિંહરાવના હરિકીર્તનનું અવલોકન કરતાં મેં જણાવ્યું હતું કે યુધિષ્ઠિરના અસત્યકથન પરત્વે મારો એમની સાથે જૂનો મતભેદ છે. આ વાંચી કેટલાકને આશ્ચર્ય સાથે પ્રશ્ન થયો હશે કે શું હું અસત્યનો બચાવ કરતો હઇશ ? આ શંકાના ઉત્તરમાં હું આરંભે જ જણાવી દઉં કે હું અસત્યનો લેશભાર પણ બચાવ કરતો નથી; એટલું જ નહિ પણ, મારે મતે, આવું અસત્ય—અર્ધસત્ય હોઈ, સત્યમાં ભળી, સત્યનું મિથ્યા રૂપ ધારણ કરી—સંપૂર્ણ અને હડહડતા અસત્ય કરતાં પણ વધારે નુકસાનકારક છે. પણ પ્રકૃત પ્રસંગમાં અસત્યની નિન્દા કરવા જતાં ઘણા વ્યાખ્યાનકારો યુધિષ્ઠિરને અને મહાભારતકારને અણધારી રીતે× કેટલોક અન્યાય કરે છે એ પ્રકટ કરવાનું મારૂં તાત્પર્ય છે. એ શી રીતે તે બતાવવા પહેલાં—એ અસત્યકથનના પ્રસંગનો ટૂંકામાં અનુવાદ કરૂં. પ્રસંગ આવો છે.

દ્રોણ પાંડવની સેના સ્હામે રણે ચઢયા છે, અને અસંખ્ય સૈનિકોનો નાશ કર્યે જાય છે—એ જોઈ પાંડવો કંપવા લાગ્યા. માત્ર અર્જુન દ્રોણની સામે લઢી શકે એવો છે, પણ અર્જુન 'ધર્મવિત્'—ધર્મજ્ઞ, કાર્યાકાર્ય જાણનાર—છે, એટલે ગુરુ સામે એ કદી પણ શસ્ત્ર ઊપાડનાર નથી—એમ વિચારી **"मतिमान् श्रेयसे युक्तः केशवोऽर्जुनमब्रवीत्"**—'પાંડવોના શ્રેયમાં તત્પર અને બુદ્ધિમાન' એવા કૃષ્ણે અર્જુનને કહ્યું —કે દ્રોણના હાથમાં જ્યાં સુધી શસ્ત્ર છે ત્યાં સુધી જયની આશા વ્યર્થ છે એટલું જ નહિ, પણ એ સર્વનો નાશ કરી નાંખશે, માટે હવે તો કાંઈક યુક્તિ શોધી કાઢવી જોઈએ. મને લાગે છે કે અશ્વત્થામાને મરાયો જાણે તો એ શસ્ત્ર ફેંકી દે. માટે કોઈક માણસ 'અશ્વત્થામા મરાયો' એમ એને કહે તો ઠીક. અર્જુને આ સલાહ પસંદ ન કરી, ભીમે કરી. ભીમે માલવરાજના અશ્વત્થામા નામના હાથીને માર્યો, અને દ્રોણ પાસે જઈ **"अश्वत्थामा हत इति शब्दमुच्चैश्चकार ह"**—'અશ્વત્થામા મરાયો' એમ ઊંચે સ્વરે જાહેર કર્યું: આ સાંભળી દ્રોણને શરીરે ક્ષણવાર પરસેવા છૂટી ગયા, પણ ભીમની વાણીમાં એને શ્રદ્ધા નહોતી અને પોતાના પુત્રનું બળ એ જાણતો હતો એટલે એ વાત માની નહિ, અને બેવડા જુસ્સાથી શત્રુની સેનાનો સંહાર ચાલતો રાખ્યો.

× માટે 'મતભેદ' કરતાં 'દૃષ્ટિભેદ' કહું તો તે વધારે યથાર્થ જણાશે.

આ જોઈ,—ભારતકાર કહે છે કે—વિશ્વામિત્રાદિક ઋષિઓને ચિન્તા પડી કે પૃથ્વી નિઃક્ષત્રિય થઈ જશે; અને તેથી તેઓએ દ્રોણુ સમક્ષ આવી બ્રાહ્મણ તરીકે એનો શો ધર્મ છે, અને શો અધર્મ કરવા બેઠો છે, એનું એને ભાન કરાવ્યું. એમાં 'अधर्मतः कृतं युद्धम्'='તેં આ યુદ્ધ અધર્મથી આદર્યું છે' ઇત્યાદિ કહેવા ઉપરાંત એક વાત એ બતાવી કે તારા જેવા વેદવેદાંગવિત્ બ્રાહ્મણુને આ ક્રૂર કર્મ શોભે નહિ, એટલું જ નહિ પણ '**ब्रह्मास्त्रेण त्वया दग्धा अनस्त्रज्ञा नरा भुवि**'—બ્રહ્માસ્ત્ર વડે તેં અસ્ત્રવિદ્યા ન જાણુનારા પૃથ્વી ઉપર હજારો પુરુષોને બાળી મૂકયા એ કામ તેં સારૂં કર્યું નથી. માટે છોડી દે, અને શાશ્વત બ્રહ્મને માર્ગે ચઢ—મનુષ્યલોકમાં વસવાનો તારો કાળ પણ પૂરો થયો છે.* ભીમનો પૂર્વોક્ત ઉચ્ચાર અને ઋષિઓનાં આ વચનો સાંભળી દ્રોણુના મન ઉપર એટલી અસર થઈ કે પુત્ર મરી ગયો હોય તો હવે મારે શસ્ત્ર છોડી દેવાં. એમ એમણે વિચાર કર્યો. ભીમના વચનમાં તો એમને શ્રદ્ધા નહોતી, તેથી દ્રોણુગુરુ—(રા. નરસિંહરાવે આ પછીની બધી હકીકત એમના હરિકીર્તનમાં લીધી છે તેથી તે એમના સુન્દર શબ્દોમાં જ ઉતારૂં છું.)

ઢાળ

યુધિષ્ઠિરને પૂછતો નિજ સુત હણાયો કે નહિ,
દ્રોણુગુરુની પૂર્ણ શ્રદ્ધા પાર્થનાં વચનો મહિ;
મળે રાજ્ય ત્રિલોકનું પણ એ વદે ન અસત્ય જો,
બાલ્યકાળથી સત્ય કેરી આશ હેની રાખતો.

---

* **विश्वामित्रो जमदग्निर्भरद्वाजोऽथ गौतमः ॥ वसिष्ठः कश्यपोऽत्रिश्च ब्रह्मलोकं निनीषवः ॥ सिकताः पृश्नयो गर्गा वालखिल्या मरीचिपाः ॥ भृगवोऽङ्गिरसश्चैव सूक्ष्माश्चान्ये महर्षयः ॥ ते एनमब्रुवन्सर्वे द्रोणमाहवशोभिनम् ॥ अधर्मतः कृतं युद्धं समयो निधनस्य ते ॥ न्यस्यायुधं रणे द्रोण समीक्षास्मानवस्थितान् ॥ नातः क्रूरतरं कर्म पुनः कर्तुमिहार्हसि ॥ वेदवेदांगविदुषः सत्यधर्मरतस्यते ॥ ब्राह्मणस्य विशेषेण तवैतन्नोपपद्यते ॥ त्यजायुधममोघेषो तिष्ठ वर्त्मनि शाश्वते ॥ परिपूर्णश्च कालस्ते वस्तुं लोकेऽद्य मानुषे ॥ ब्रह्मास्त्रेण त्वया दग्धा अनस्त्रज्ञा नरा भुवि ॥ यदेतदीदृशं विप्र कृतं कर्म न साधु तत् ॥ न्यस्यायुधं रणे विप्र द्रोण मा त्वं चिरं कृथाः ॥ मा पापिष्ठतरं कर्म करिष्यसि पुनर्द्विज ॥**

ગોવિન્દે જોયું જે પૃથ્વી થાશે પાંડવહીન,
સમરાંગણ જો દ્રોણ ઘૂમશે, તેથી વ્યથિત થઈ દીન;
ધર્મરાજાને વદતો વાણી,—અર્ધ દિવસ જો દ્રોણ,
ક્રોધ ધરીને ઝૂઝશે તો, સત્ય કહું રાજન.
સેના ત્હારી જશે ઘસડાઈ, વિનાશના મુખમધ્ય,
માટે દ્રોણ થકી તું બચાવે, થોડું વદી જ અસત્ય;
સત્ય થકી જ અસત્ય રૂપાળું, જીવન અર્થે કોઈ,
અનૃત ભાષણ કરે ત્હેને પાપનો સ્પર્શ ન હોય.*

આ પ્રમાણે વાત ચાલતી હતી ત્યાં ભીમે યુધિષ્ઠિરને કહ્યું કે—"મહારાજ! વાત એમ બની છે કે દ્રોણને મારવાનો બીજો ઇલાજ ન જડવાથી માલવરાજ આપણા સૈન્યમાં પેસતો હતો ત્યાં મેં એના અશ્વત્થામા નામના હાથીને માર્યો, અને 'અશ્વત્થામા મરાયો!' એમ બૂમ પાડી. પણ આથી પોતાનો પુત્ર મરાયો છે એમ એમને શ્રદ્ધા પડી નહિ. દ્રોણને તમારા શબ્દમાં શ્રદ્ધા છે, માટે એ તમને પૂછે કે 'ખરી વાત શી છે?' ત્યારે તમે કહેજો કે 'અશ્વત્થામા (ગુરુપુત્ર) મરાયો.' તમારૂં કહ્યું એ માનશે અને એ યુદ્ધ બંધ કરશે—કારણ કે ત્રણ લોકમાં 'સત્યવાન' તરીકે તમારી કીર્તિ છે."

(ચોપાઈ ત્રણ તાલની)

સુણી હેવાં વચન વૃકોદરનાં,
વળી માની વચન ભૂધરનાં;
અને ભાવિ તણા જ પ્રભાવે,
ધર્મરાજા વદે દ્વૈધભાવે—

* संद्यिमानो व्यथितः कुंतीपुत्रं युधिष्ठिरम् ॥ अहतं वा हतं वेति पप्रच्छ सुतमात्मनः ॥ स्थिरा बुद्धिर्हि द्रोणस्य न पार्थो वक्ष्यतेऽनृतम् ॥ त्रयाणामपि लोकानामैश्वर्यार्थे कथंचन ॥ तस्मात्तं परिपप्रच्छ नान्यं कंचिद्द्विजर्षभः ॥ तस्मिंस्तस्य हि सत्याशा बाल्यात्प्रभृति पांडव ॥ ततो निष्पांडवामुर्वीं करिष्यन्तं युधांपतिम् ॥ द्रोणं ज्ञात्वा धर्मराजं गोविंदो व्यथितोऽब्रवीत् ॥ यद्यर्धदिवसं द्रोणो युद्धते मन्युमास्थितः ॥ सत्यं ब्रवीमि ते सेना विनाशं समुपैष्यति ॥ स भवांस्त्रातु नो द्रोणात्सत्याज्ज्यायोऽनृतं वचः ॥ अनृतं जीवितस्यार्थे वदन्न स्पृश्यतेऽनृतैः ॥

કાંઈ ભીતિ અસત્યની ધારી,
વળી વિજયનો લોભ વિચારી;
બોલ્યો ધીરે યુધિષ્ઠિર,
પડયો અશ્વત્થામા—કુંજર.

" अव्यक्तमब्रवीद्राजन् हतः कुञ्जर इत्युत "

—'અશ્વત્થામા મરાયો' એમ કહ્યું—પણ તે કહેવાની સાથે જ એના 'હૃચ્છય પુરુષે'—અન્તરાત્માએ—એને ઠપકો દીધો, તેથી એણે ઉમેર્યું કે 'કુંજર'. આ અસત્યકથનને પરિણામે, તે જ વારે, યુધિષ્ઠિરનો રથ જે અત્યાર સુધી જમીનથી ચાર આંગળ ઊંચો ચાલતો હતો તે પૃથ્વીને અડયો!—

" तस्य पूर्वं रथः पृथ्व्याश्चतुरङ्गुलमुच्छ्रितः
बभूवैवं च तेऽनीकं तस्य वाहाः स्पृशन्महीम् ! "

—આ પ્રમાણે મહાભારતમાં કથા છે.

ધર્મરાજનું આ અસત્યકથન એમના જીવનમાં દૂષણરૂપ મનાય છે એ યોગ્ય જ છે. પણ મને ભય રહે છે કે આ વાર્તાના સામાન્ય શ્રોતાઓ માત્ર આટલી વાત સાંભળીને, અને એ ઉપર ઊંડો વિચાર ન કરીને, ધર્મરાજને અને મહાભારતકારને ઉભયને કાંઇક કાંઇક અન્યાય કરે છે. ધર્મરાજને તો અન્યાય ખુલ્લો જ છે—કારણ કે આ એક દૂષણના ભાનમાં તેઓ ધર્મરાજનું ભવ્ય નીતિથી ભરપૂર ચરિત્ર ભૂલી જાય છે. મને આ અન્યાયમાં રા. નરસિંહરાવે અન્ય સંબન્ધમાં કહેલી એક મિથ્યા જૈનની ઉપહાસવાર્તા લાગુ પડતી દેખાય છે. જૈનોને આર્દ્રા નક્ષત્રમાં કેરી ખાવાનો બાધ છે, પણ એક મિથ્યા જૈન હતો તેણે હદ બાંધીને પ્રતિજ્ઞા કરી કે મારે હજારથી વધારે ન ખાવી. પહેલેથી જ મ્હોટી સંખ્યા રાખી હતી એટલે મનમાની ખાવામાં કાંઈ હરકત આવે એમ નહોતુ. ખૂબ ખાધી–ત્રણસો ખાધી; પણ આ છેડેથી ખાધી તે ન ગણતાં, બીજે છેડેથી, સાતસો ન ખાધી એ ગણી! અને પોતે અદ્‌ભુત સંયમ કર્યો એમ માન્યું! આ જ પ્રમાણે જ્યારે યુધિષ્ઠિરના અસત્યકથનની વાત સામાન્ય શ્રોતાજન સાંભળે છે ત્યારે આ છેડેથી, એમનાં નવાણું સત્ય ગણવાં જોઇએ તેને બદલે, બીજે છેડેથી, સોમું અસત્ય જ ગણે છે, એ ઉપર જ એમની નજર ઠરે છે! યુધિષ્ઠિરની આ સમયની દયામણી સ્થિતિ માટે દયા ધરવાને બદલે એનો ઉપહાસ કરવામાં આનન્દ માને છે! વળી જેમ એ યુધિષ્ઠિરને અન્યાય કરે છે તેમ મહાભારતકારને પણ કરે છે. મહાભારતકારને જગતનાં ઊંડાં સત્યનું વિશાળ

જ્ઞાન હતું, અને તેથી ખરા કવિને શોભે તેમ એ સત્યને પૂર્ણ સ્વરૂપમાં દર્શાવવા એમણે યત્ન કર્યો છે. જગતનાં સત્યો સાદાં નથી ઘણાં ગૂંચવણ-ભરેલાં છે, એ ગૂંચો ઊકેલવાનું કામ કવિનું નથી, પણ એના ઉપર પ્રકાશ નાખી એનું સ્વરૂપ જેવું હોય તેવું વાચક આગળ મૂકવાનું કામ તો એનું છે જ. તદનુસાર આ મહાકવિએ યુધિષ્ઠિરના આ વિકટ પ્રસંગની કથામાં કેવાં ગૂઢ સત્યો પ્રકટ કર્યાં છે તે જુવોઃ—

૧ એક તો એ વાત પ્રગટ કરી છે કે કર્તવ્યના નિર્ણય સહેલા નથીઃ કર્તવ્યની પસંદગી હમેશાં સારા અને ખોટા વચ્ચે જ કરવાની હોતી નથી, કેટલીક વાર સદ્‌ગુણ વચ્ચે પણ વિરોધ આવી પડે છે. એક તરફ સત્ય બોલવાની ફરજ છે—ઉઘાડી ફરજ છે; બીજી તરફ એવી જ ઉઘાડી ફરજ પોતાને વિશ્વાસથી વળગેલા અસંખ્ય બન્ધુઓ—સ્વજનો અને અકારણ મિત્રો—ના જીવ બચાવવાની છે. આ બે પરસ્પરવિરોધી ફરજો વચ્ચે નિર્ણય સહેલો નથી; બલ્કે એમ પણ કહી શકાય કે યુધિષ્ઠિરે પોતાની સેનાનો સંહાર થવા દઈ પોતાનું સત્ય સાચવ્યું હોત તો એમાં 'selfishness of virtue' અથવા તો 'spiritual pride' જ પ્રકટ થાત. (આ ધર્મ સંકટમાંથી કર્તવ્ય-ધર્મનો નિર્ણય કોઈ સહેલો માનતું હોય તો તેને "Paulsen's System of Ethics' માં Veracity(સત્ય)ઉપરનુ પ્રકરણ વાંચવા મારી વિનંતિ છે.)

૨ હવે નીતિના આચરણની વ્યાસજીએ ધ્યાનમાં રાખેલી એક ઝીણી Psychology (માનસ સ્વરૂપ) લક્ષમાં લ્યો. કેટલાંક કર્તવ્યોનું અનુષ્ઠાન લગભગ બુદ્ધિના નિશ્ચયમાંથી જ નીકળે છે; બીજાં કર્તવ્યોના અનુષ્ઠાનમાં બુદ્ધિના નિશ્ચયને હૃદયની લાગણી (Emotion) ગતિ આપે છે. આ બે જાતનાં કર્તવ્ય વચ્ચે જ્યારે વિરોધ ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે ઘણું કરી જે કર્તવ્યના અનુષ્ઠાનમાં હૃદયની લાગણી મદદે હોય છે તેનો જય થાય છે—કારણ કે એનું અનુષ્ઠાન સરળ બને છે.આથી જ્યારે યુધિષ્ઠિરની એક તરફ સત્યનું કર્તવ્ય હતું અને બીજી તરફ સ્વજનને ઉગારવાનું કર્તવ્ય હતું તે વખતે સત્યનું કર્તવ્ય કોરૂ પડતું હતુ, અને સ્વજન પ્રત્યે પ્રેમ અને દયાની લાગણી બીજા કર્તવ્યને આર્દ્ર બનાવતી હતી—અને તેથી આ બીજા કર્તવ્યને જય પામવાની અનુકૂલતા મળી.

૩ આવે પ્રસંગે હૃદયની ઉચ્ચ—પ્રેમ અને દયાની—લાગણી જ કામ કરતી હોય છે એમ ન સમજવું. એ ઉચ્ચ લાગણી સાથે વિજયની સ્વાર્થી

અભિલાષા પણ યુધિષ્ઠિરના મનમાં ભળેલી હતી: અને તેથી આ ઉચ્ચ લાગણીને બ્હાને આ અસત્યકથનનો બચાવ કરવા મહાભારતકારે યત્ન કર્યો નથી. વસ્તુતઃ યુધિષ્ઠિર સ્વાર્થ ખાતર જ જૂઠું બોલ્યા ન હતા—બલ્કે મૂળ પ્રેરકબળ તો દયાની લાગણીનું જ હતું, પણ આવે પ્રસંગે ઘણી વાર બને છે તેમ મિશ્ર બળથી છેવટનું પગલું ભરાયું એમ બતાવવામાં મહાભારતકાર, પાપની આપણા અન્તરમાં ગુપ્ત રીતે પેસી જવાની કેવી યુક્તિ હોય છે એ સૂચવે છે. આમ ઉચ્ચ હેતુ સાથે ક્ષુદ્ર હેતુ છાનોમાનો કેવો ભળી ગયો—એમ કહેવામાં વ્યાસજી મનુષ્ય મનનું બંધારણ બહુ ઊંડી દષ્ટિથી બહાર આણી આપે છે,

૪ વળી એ પણ જોવાનું છે કે પ્રભુએ કરેલી આ સંસારની અદ્ભુત ઘટનામાં, ધર્મવડે અધર્મનો પરાભવ થાય એમાં તો નવાઈ જ શી? પણ કોઈકવાર અધર્મવડે પણ અધર્મનો પરાભવ થાય છે. જેમકે—ઔરંગઝેબની ધર્માન્ધ અનીતિનો શિવાજીના છળથી વિનાશ થયો. અને આ જાતનાં—પાપે પાપને ખાધાનાં—દષ્ટાન્તો, ઇતિહાસમાં પુષ્કળ છે. પરિણામમાં ધર્મનો જય અને પાપનો ક્ષય કરાવનાર શક્તિ સદા **સર્વત્ર** જો પરમાત્મા જ છે, તો પાપ સ્હામે પાપ ઉભું કરનાર શક્તિ પણ પરમાત્મા જ છે એમ માનવું સ્વતઃફલિત થાય છે. આ વિચિત્ર ઘટનાને પ્રભુના નિર્દોષ સ્વરૂપ સાથે શી રીતે ઘટાવવી એ ધર્મના તત્ત્વજ્ઞાનનો મહાપ્રશ્ન છે—જેનો ખુલાસો કરવાની કવિને માથે ભાગ્યે જ ફરજ છે. એનું કામ તો, જગત્‌ની ઘટના ઉપર પ્રતિભાનો પ્રકાશ નાંખી એ ઘટના જેવી છે તેવી વાચક આગળ પ્રત્યક્ષ કરવાનું છે; બલ્કે એ ઘટનાની પ્રભુના નિર્દોષ સ્વરૂપ સાથે સંગતિ કરવા જતાં જે વિરોધ આવે છે તે પ્રકટ કરી, એ વિરોધ વડે આ જગતની ઘટનાનું અદ્ભુતપણું દર્શાવવું એ એનું કામ છે. જેઓ આ વિશ્વની વ્યવસ્થામાં ઈશ્વર અને શેતાન એવી સમાન કક્ષાની પરસ્પર વિરુદ્ધ શક્તિઓનું દ્વૈત માનતા નથી* તેઓ શેતાનનું અસ્તિત્વ સ્વીકારીને પણ છેવટે

* કોઈને કોઈ રીતે સર્વ ધર્મમાં આવા દ્વૈતનો નિષેધ થતો જોઈએ છીએ: અહુરમઝ્દ અને અહ્રિમાનને સ્હામસ્હામા ગોઠવનાર ધર્મમાં પણ અહ્રિમાનની પાર અહુરમઝ્દને મૂકવાનો એક યત્ન થયો છે. દેવ અને અસુર પણ પ્રજાપતિ (દેવાધિદેવ) માંથી ઉત્પન્ન થયા હતા એમ ઉપનિષદ્ કહે છે (**'देवासुरा हवै यत्र संयेतिरे उभये प्राजापत्याः'**). ખ્રિસ્તી ધર્મમાં પણ Manichæanism નો ઇનકાર કરવામાં આવ્યો છે.

એની પાર ઈશ્વરને જ મૂકે છે—અર્થાત્ આ જગત્‌ના વ્યવહારમાં મનુષ્ય જે લાલચો અનુભવે છે એ ઈશ્વરે જ સર્જેલી છે, એ લાલચોના વિષયો ઈશ્વરે જ સર્જ્યાં છે, એટલું જ નહિ પણ એ વિષયો મનુષ્યના મન ઉપર અસર કરે એવું વિષયનું સ્વરૂપ અને મનુષ્યના મનનું બંધારણ ઘડયું છે એ પણ ઈશ્વરની જ કૃતિ છે—માટે જ મહાભારતકાર કહે છે કે શ્રીકૃષ્ણ પરમાત્માએ યુધિષ્ઠિરને જયની લાલચ બતાવી. આમાં શ્રીકૃષ્ણનો કાંઈ દોષ લાગતો હોય તો તે આ જગત્‌માં લાલચો ઉત્પન્ન કરીને તથા એ લાલચો મનુષ્યના મન ઉપર અસર કરે એવું એ લાલચોનું અને મનુષ્યના મનનું સ્વરૂપ ઘડીને પ્રભુએ પોતાને માથે જે દોષ વ્હોર્યો છે તે જ છે. વસ્તુતઃ સિદ્ધાન્તમાં, આ સદોષ જગત્ રચીને પણ પરમાત્મા નિર્દોષ જ રહે છે—આ પ્રપંચના ચાલક હોઈને પણ કૃષ્ણ યથાર્થ કહી શકે છે કે **"नोक्तपूर्वं मया मिथ्या स्वैरेष्वपि कदाचन."**×

૫ વ્યાસજી, ઉપર પ્રમાણે કર્તવ્યની મુશ્કેલી, લાલચનું સ્વરૂપ, તથા એમાં પરમાત્માની અદ્ભુત રચના બતાવીને અટકયા નથી. એમ કર્યું હોત તો આપણને એમને અસત્યને ઉત્તેજન આપનાર તરીકે નિન્દવાનું કારણ રહેત. પણ એમણે તો આ અસત્યના પ્રસંગની વિકટતા બતાવવાની સાથે એ અસત્યનો બિલકુલ બચાવ કર્યો નથી; બલ્કે એ અસત્ય બોલ્યાનું શું પરિણામ આવ્યું એ એક લીટીમાં પણ બહુ સચોટ નાપસંદગીથી જણાવી દીધું છે તે એ કે યુધિષ્ઠિરનો તે જ ક્ષણે પ્રભાવ નષ્ટ થઈ ગયો—એમનો રથ જે અત્યાર સુધી જમીનથી ચાર આંગળ ઊંચો ચાલતો હતો તે જમીનને અડયો ! આટલું જ નહિ પણ આ વાત ખાસ સ્મરણમાં રાખી મહાભારતકાર અસત્યની નિન્દાનો એમના ગ્રન્થમાં ફરી એક પ્રસંગ રચે છે. સ્વર્ગારોહણ પર્વમાં યુધિષ્ઠિરને કવિ નરકમાં ફેરવે છે—અને નરકમાં ભાઈઓને જોઈને એને દુઃખ થાય છે, ત્યારબાદ એ બધો નરકનો દેખાવ સ્વપ્નવત્ ઊડી જાય છે એના કારણમાં ઇન્દ્ર યુધિષ્ઠિરને કહે છે—

× ઉત્તરાના બાલકને અશ્વત્થામાએ બ્રહ્માસ્ત્રથી બાળી નાંખ્યો ત્યારે એ બાળકને ખોળામાં લઈ ઉત્તરા વિલાપ કરવા લાગી અને એને જીવતો કરવા કૃષ્ણને પ્રાર્થના કરી ત્યારે **"अब्रवीच्च विशुद्धात्मा सर्वं विश्रावयन् जगत्। नोक्तपूर्वं मया मिथ्या स्वैरेष्वपि कदाचन"** એમ ભારતકાર કહે છે.

" व्याजेन हि त्वया द्रोण उपचीर्णः सुतं प्रति ।
व्याजेनैव ततो राजन् दर्शितो नरकस्तव ॥ "

="હે રાજન્! તેં અશ્વત્થામાની બાબતમાં દ્રોણને મિથ્યાભાન કરાવ્યું હતું, તેવું જ મિથ્યાભાન તને આજ—આ નરકદર્શનમાં—થયું." તાત્પર્ય કે ધર્મરાજ જેવા સત્યવાદી જીવનમાં પણ અસત્યનો એક ન્હાનો સરખો દેખાતો દોષ અને તે એવે વિકટ પ્રસંગે થએલો કે એને દોષ કહેતાં પણ ક્ષણવાર થોભવું પડે,—એ દોષ પણ એનું ફળ ઉત્પન્ન કર્યા વિના રહેતો નથી. આ મનુષ્યના નૈતિક જીવન (moral life) નો એક દયાર્હ 'tragedy' યાને કરુણરસજનક પ્રસંગ છે. અને એ જ મનુષ્યત્વનું ભાન કરાવનાર સાધન છે. કર્ણ જેવો અર્જુનની સમાનકોટિનો વીર અસત્યને+ પરિણામે ખરે અણીને વખતે પોતાની અસ્ત્રવિદ્યા ભૂલી બેઠો એ પ્રસંગમાં કવિએ જે tragedy (કરુણચિત્ર) રચી છે તે કરતાં આ tragedy (કરુણચિત્ર) જુદી જ જાતની છે, પણ જરાએ ન્યૂન નથી. કર્ણ તો પોતાની અસ્ત્રવિદ્યા ભૂલી બેઠો, પણ યુધિષ્ઠિર તો પોતાનું સ્વસ્વરૂપ—સત્યવાદિત્વ—ભૂલી બેઠો! પહેલા કરતાં આ બીજું વિસ્મરણ થોડું નથી. વળી કર્ણના અસત્યનું ફળ તો આ લોકમાં જ ભોગવાઈ ગયું—યુધિષ્ઠિરના અસત્યનું ફળ સ્વર્ગમાં પણ એને નડ્યા વિના રહ્યું નહિ. આમ કલ્પવામાં કવિએ કર્મનાં ફળના નિયમની વિવિધરૂપતા દર્શાવી છે.

૭ વળી ધર્મરાજ યુધિષ્ઠિર શા માટે ડગે છે એનો એક સ્થૂલ ખુલાસો મહાભારતકારે એ આપ્યો છે કે—જેને માથે સગાંવહાલાં મિત્ર આશ્રિત વગેરે અસંખ્ય સ્વજનોના પ્રાણ રક્ષવાની ફરજ છે તેને કર્તવ્યના અનેક વિકટ પ્રસંગો પ્રાપ્ત થાય છે, અને તેમાંથી એક 'moral paradox' યાને નૈતિક વિષયની વિરોધગર્ભ સ્થિતિ એ ઉત્પન્ન થાય છે કે એક તરફથી એને માથે પાપ કરવાનું **કર્તવ્ય** (સ્વાર્થી સદ્‌ગુણ વૃત્તિથી કે વિશુદ્ધાઈના અભિમાનથી પ્રેરાઈ એ ચોખ્ખો રહેવા માગે તો જુદી વાત) આવી પડે છે અને બીજી તરફથી એ જ પાપરૂપ કર્તવ્ય (આ જ 'paradox' પાપને કર્તવ્ય કહેવું એ જ paradox) કરવા માટે એને **શિક્ષા**—નરક—ખમવું પડે છે! આ વિષમ સ્થિતિ રાજધર્મને અંગે યુધિષ્ઠિરને પ્રાપ્ત થાય છે. માટે સ્વર્ગારોહણપર્વમાં કવિ કહે છે કેઃ—

+ પરશુરામને હું બ્રાહ્મણ છું એમ મનાવી અસ્ત્રવિદ્યા શીખી લાવેલો હતો એ અસત્ય જાણવામાં આવતાં ગુરુએ શાપ દીધો કે ખરે વખતે તું વિદ્યા ભૂલી જઇશ.

"अवश्यं नरकस्तात द्रष्टव्यः सर्वराजभिः"—રાજામાત્રને, અર્થાત્ જેમને માથે લોકતન્ત્ર ચલાવવાની મ્હોટી જવાબદારી છે તેવા સર્વને, નરક જોયા વિના છૂટકો નથી—અર્થાત્ એમને પાપ કરવાની જરૂર પડ્યા વિના રહેતી નથી, અને પરિણામે પાપનાં ફળ પણ ભોગવવાં પડે છે. યુદ્ધ એ પણ લોકતન્ત્ર ચલાવવાને અંગે ક્ષત્રિયને માથે આવી પડતું કર્તવ્ય છે, પણ એ કર્તવ્ય અનેક પ્રપંચ જૂઠ વગેરે દોષોથી સંકુલ છે×, અને પરલોકમાં એની શિક્ષા ખમવાની—યુદ્ધમાં તરવાર ખમવાની એની જેવી ફરજ છે તેવી જ—ફરજ છે.

૮. પણ આ ઉપરાંત હજી એક ઊંડું સત્ય મહાભારતકારે આ કથામાં સૂચવ્યું છે—એ મનન કરવા જેવું છે. 'અશ્વત્થામા મરાયો' એમ અસત્ય બોલતાં ભીમને જરાપણ સંકોચ આવતો નથી; યુધિષ્ઠિરને સંકોચ આવ્યો, પણ આખરે એ પણ બોલ્યો: ન બોલ્યો એક અર્જુન. આ ભેદનું શું કારણ? આમાં મનુષ્યસ્વભાવનું એક ગૂઢ તત્ત્વ કવિ તારવી આપે છે. આ પ્રમાણે ભીમ, વૃત્તિના વેગને—ઉપનિષદ્ જેને 'श्रेय' વિરુદ્ધ 'प्रेय' કહે છે તેને—જલદી તાબે થઈ જાય એ સ્વાભાવિક છે. યુધિષ્ઠિર ધર્મ (Law) નો અવતાર છે, પગલે પગલે કાર્યાકાર્યનો વિચાર કરીને ચાલનાર છે, પણ એને આ ધર્મબુદ્ધિ સિવાય વધારે ઊંચું અવલમ્બન નથી, અને તેથી એ આખરે ધર્મમાંથી ચ્યુત થાય છે. અર્જુન પરમાત્માનો સખા છે, ભક્ત છે. એની ભાવના ધર્મ(Law)ની નથી, પ્રેમ(Love)ની છે; અને જેમ રાતદિવસ પોતાનું આરોગ્ય સાચવવાનો બુદ્ધિપૂર્વક યત્ન કરનાર મનુષ્ય ભાગ્યે જ પોતાનું આરોગ્ય સાચવી શકે છે, તેમ રાતદિવસ નીતિ જાળવવાની ચિન્તા રાખનાર મનુષ્ય ભાગ્યે જ નીતિનું બરાબર સંરક્ષણ કરી શકે છે. અર્જુને નીતિની દરકાર કરી નથી, પણ વીરત્વ કેળવ્યું છે અને પ્રભુ સાથે પ્રેમ બાંધ્યો છે—એ આ ક્ષણે યુધિષ્ઠિરના 'અધર્મ-ભીરુત્વ' કરતાં પણ એને વધારે કામ આવે છે. મનુષ્ય મનુષ્યત્વ કેળવતાં

× આ બાબત, વિશ્વામિત્રાદિક ઋષિઓ, દ્રોણને ચેતાવીને, અસત્ય સામે એનો ફરિયાદનો હક બંધ કરે છે એમ કહીએ તો ચાલે. યુદ્ધનાં અસંખ્ય પાપો અને સ્નેહવિધ્વંસનો દર્શાવીને મહાભારતકારે બ્રાહ્મણો માટે—અર્થાત્ ઉચ્ચ સંસ્કારી જીવો માટે—યુદ્ધ પ્રતિ નિર્વેદ ઉત્પન્ન કરવાનો આશય રાખ્યો જણાય છે.

જેવું દેવત્વ પ્રાપ્ત કરે છે, તેવું બુદ્ધિપૂર્વક દેવત્વ કેળવવા જતાં તે પ્રાપ્ત કરી શકતો નથીઃ બલ્કે એનો પાત થાય છે.

પ્રભુ ! મને મનુષ્ય જ રાખો, પણ **તમારો** રાખો—એ કરતાં હું અધિક માગતો નથી.

[વસન્ત માર્ગશીર્ષ, સંવત્ ૧૯૬૯]

(ફરી ખુલાસો)

માર્ગશીર્ષના **વસન્ત**માં "યુધિષ્ઠિરનું અસત્યકથન" એ વિષય ઉપર મેં એક પ્રાસંગિક નોંધ લખી હતી. તેમાં, સાધારણ રીતે કેવા દૃષ્ટિબિંદુથી યુધિષ્ઠિરના જીવનનો આ પ્રસંગ વિલોકવામાં આવે છે, અને મારે મતે—કવિ તેમ જ નાયકને ન્યાય થવા, કેવા દૃષ્ટિબિંદુથી એ વિલોકવો જોઇએ, એ વિષે મારા નમ્ર વિચારો મેં વાચક આગળ રજુ કર્યા હતા. અને, આમ દૃષ્ટિબિન્દુ બદલવાથી આ પ્રસંગ કેવું જુદું જ સ્વરૂપ ધરે છે એ બતાવવાનો ઈરાદો હતો, તેથી મેં મારા વિચારને 'મતભેદ' ન કહેતાં 'દૃષ્ટિભેદ' કહેવાનું વધારે પસંદ કર્યું હતું. ટૂંકામાં, મારા એ લેખમાં યુધિષ્ઠિરના અસત્ય-કથનની પાછળ રહેલા નૈતિક અને ધાર્મિક સિદ્ધાન્તની ચર્ચા કરવાના કરતાં—એ પ્રસંગમાં કવિએ આલેખેલા એક ભવ્ય કરુણરસના ચિત્ર તરફ વાચકની દૃષ્ટિ દોરવાનો વિશેષ ઉદ્દેશ હતો.

મારા આ લેખનું રા. નરસિહરાવે માઘના **વસન્ત**માં કાંઇક સ્નેહના પક્ષપાતપૂર્વક અને કાંઇક સ્વમતના સદાગ્રહ પૂર્વક, અવલોકન કર્યું છે. એમાં પ્રકટ કરેલા 'સ્નેહભાવયુક્ત વિરોધ'ના વિરોધ-અંશ તરફ લક્ષ દેતાં સ્નેહને અન્યાય (ક્ષતિનો તો સંભવ જ નથી, પણ અન્યાય) થાય, તેથી ઉત્તર લખવાનો મારો પ્રથમ વિચાર ન હતો; પણ રા. નરસિહરાવની પોતાની જ સ્નેહી માગણીથી પ્રેરાઈ, તેમ જ એ ચર્ચાપત્રમાં રા. નરસિહરાવ-

> "આણંદશંકરને મતે—'આ વાર્તાના સામાન્ય શ્રોતાઓ' ના ભેગો હું પણ 'માત્ર આટલી વાત સાંભળીને અને તે ઉપર ઊંડો વિચાર ન કરીને, ધર્મરાજને અને મહાભારતકારને ઉભયને કાંઇક અન્યાય કરૂં છું. ધર્મરાજાના 'આ એક દૂષણના ભાનમાં હું ધર્મરાજાનું દિવ્યતાથી ભરપૂર ચરિત્ર ભૂલી' જાઉં છું."—ઇત્યાદિ,

એમની વિચારશક્તિ માટે મને જે માન છે તેની અવગણના કરતો

આરોપ મને આરોપે છે, વગેરે બાબતો ધ્યાનમાં લેતાં ચર્ચાપત્રના ઉત્તરમાં એ શબ્દો લખવાની મને ઇચ્છા થઇ છે. વાચકને ઘણો કંટાળો ન આવે, (થોડોક તો આવશે) તેથી બનતા યત્ને ટૂંકામાં હું મારો ઉત્તર આપીશ. બધી ચર્ચા ફરીથી ન ઊકેલતાં, હું એમનાથી ક્યાં ક્યાં જુદો પડું છુ એ જ બતાવીશ.

૧ પ્રથમ તો એ જ કહેવાનું કે રા. નરસિંહરાવ ધારે છે તેમ હું એમને આ વાર્તાના 'સામાન્ય શ્રોતાઓ' ભેગા ગણતો જ નથીઃ મેં ખાસ વિવક્ષાથી '**સામાન્ય**' અને '**શ્રોતા**' એ શબ્દો પ્રયોજ્યા હતા, અને એ વડે સૂક્ષ્મવિચારક શ્રોતાઓનો અને વ્યાખ્યાનકર્તાઓનો વ્યવચ્છેદ કરવાનો મારો આશય હતો. મને લાગે છે કે હાલ આપણે જ્યાં 'વાચક'–શબ્દ પ્રયોજીએ છીએ ત્યાં પૂર્વે 'શ્રોતા' શબ્દ પ્રયોજાતો તેથી મેં એ શબ્દ 'વાચક'ના અર્થમાં વાપર્યો હશે એમ કદાચ રા. નરસિંહરાવે ધાર્યું હશે. પરંતુ વસ્તુતઃ એ શબ્દ મેં વ્યાખ્યાનકારના શ્રોતાઓના અર્થમાં વાપર્યો હતો, છતાં એમને આમ ભ્રમ થવાનું મેં કારણ આપ્યુ તે માટે હું દિલગીર છું. "ઘણા વ્યાખ્યાનકારો યુધિષ્ઠિરને અને મહાભારતકારને અણધારી રીતે કેટલોક અન્યાય કરે છે" એમ બીજે સ્થળે મેં કહ્યું છે તેમા પણ '**અણધારી રીતે**' કહેવાનો મારો હેતુ એ જ હતો કે વિદ્વાન વ્યાખ્યાનકારો ધારતા નથી તેવી અસર આ જાતના નિરૂપણથી કેટલીકવાર—બલ્કે ઘણીવાર **શ્રોતાઓ** ઉપર—સામાન્ય શ્રોતાઓ ઉપર—થાય છે. આવા અવિચારી જનોમાં રા. નરસિંહરાવને ભેળવવાની મેં ધૃષ્ટ મૂર્ખતા કરી નહોતી.

૨ "**न्याय्यात् पथः प्रविचलन्ति पदं न धीराः**" એ રા. નરસિંહરાવના વ્યાખ્યાનનુ મુખ્ય સૂત્ર હતું, અને એના પ્રત્યુદાહરણમાં યુધિષ્ઠિરના અસત્યનો પ્રસંગ લેતાં એ 'અસત્યને જ આગળ કર્યા વિના બને એમ જ ન્હોતુ'—એ હું કબૂલ કરૂં છું. પણ જ્યાં જ્યાં મેં આ કથા સાંભળી છે ત્યાં ત્યાં (ઉદાહરણ તરીકે અત્રેની હાઈસ્કૂલમાં પ્રસિદ્ધ નીતિશિક્ષક મિ. ગૂલ્ડે 'સત્ય' ઉપર એક પાઠ આપ્યો હતો તેમાં પણ) મેં આ પ્રસંગની આ બાજુ જ દેખાડાતી જોઈ છે. તો યુધિષ્ઠિર અને વ્યાસજીને ન્યાય ખાતર આ વ્યાખ્યાનકારો સામે એક ફરિયાદ કરૂં તો તે શું ગેરવાજબી છે ? રા. નરસિંહરાવે મુંબાઈ પ્રાર્થનાસમાજના મન્દિરમાં કીર્તન કર્યું તે વખતે હું હાજર નહોતો. પણ એ વખતે રા. નરસિંહરાવે આ પ્રસંગને અંગે પોતે કહે છે તેમ "યુધિષ્ઠિરના આ અસત્યકથન ઉપર ખોટો ભાર

મુકીને હેનો અવળો અર્થ લેવો ના જોઇયે; યુધિષ્ઠિર અસત્ય બોલ્યા તો આપણે તેમ કરવાને શી અડચણ?--એમ સાર લેવાનો નથી. આપણે તો હેમના સત્યવાદિત્વ ઉપર જ લક્ષ રાખી અનુકરણ કરવું જોઇએ." આટલો જ વિશેષ ઉપદેશ કર્યો હોય, તો તે તો હું જે કહેવા માગું છું તે કરતાં જુદું જ છે. શ્રોતાજને યુધિષ્ઠિરના નવ્વાણું સત્ય ઉપર ધ્યાન આપી સત્ય બોલતાં શીખવું જોઇએ કે એક અસત્ય ઉપર ધ્યાન આપી અસત્ય બોલતાં શીખવું જોઇએ એ સંબંધી વિવેચન ઉમેરવાથી મારી આકાંક્ષાની પૂર્તિ થતી નથી. હું માગું છું તે એ કે યુધિષ્ઠિરનાં નવ્વાણું સત્ય ઉપર ધ્યાન આપી એના આ સોમા અસત્ય માટે દયા ખાઓ—અને પ્રભુને પ્રાર્થના કરો કે 'હે પ્રભુ! તું અમને—યુધિષ્ઠિર કરતાં હજારગણા નિર્બળ મનુષ્યોને—એવા વિકટ પ્રસંગોથી તાવીશ નહિ. અને તાવે તો તું એવે વખતે અડગ રહેવા અમને બળ આપજે!'

૩ હું કબૂલ કરું છું કે "યુધિષ્ઠિરના આ અસત્યનો તો બચાવ ના જ કરી સકાય." બચાવ ન કરી શકાય, પણ મૂંઝવણ બતાવી શકાય ખરી. પ્રકૃત પ્રસગે કાંઈ જ મૂઝાવાનું કારણ નહોતુ અને 'નિષ્પાંડવા પૃથ્વી થવા દઈને પોતાનું સત્ય સાચવ્યું હોત' તો એ નિર્દોષ માર્ગ હતો એમ મારી નૈતિક બુદ્ધિ કબૂલ કરી શકતી નથી. યુધિષ્ઠિરને ખાતર મૂંગે મ્હોંએ અસંખ્ય દુઃખો સહન કરનાર ભાઈઓને, તથા પોતાને આશ્રયે યુદ્ધમાં ઉતરનાર હજારો મનુષ્યોને, દ્રોણને હાથે મરવા દઈને પણ યુધિષ્ઠિરને માથે પોતાનું સત્યવાદિત્વ 'જાળવવાનું કર્તવ્ય ખુલ્લું હતું, એમ હું કહી શકતો નથી. હુ ફરીથી કહુ છુ કે મને તો એમાં 'selfishness of virtue' અથવા તો' 'spiritual pride' (સ્વાર્થી સદ્‌ગુણવૃત્તિ કે વિશુદ્ધાઈનુ અભિમાન) સ્પષ્ટ દીસે છે. રા. નરસિહરાવનો આમાં મતભેદ હોય તો એ મતભેદ ટાળવાનો મને કાંઈ માર્ગ જડતો નથી. ઘણું તો હું એટલું જ કહું કે મારા લેખમાં Paulsen's "System of Ethics" ના Veracity ઉપરના જે પ્રકરણનો ઉલ્લેખ કર્યો છે તેમાં બતાવેલા પ્રસંગોએ સત્ય બોલવાનુ કર્તવ્ય કેવી રીતે ખુલ્લુ છે એ રા. નરસિહરાવ બતાવશે તો તેથી વિષય ઉપર ઘણું અજવાળું પડશે.

૪ રા. નરસિહરાવ કહે છે કે "'અને ભાવિ તણા જ પ્રભાવે' એ વચનમાં વ્યાસે પોતાના કાવ્યના નાયકનો કાંઈક બચાવ કર્યા જેવું કર્યું છે." મને આમાં યુધિષ્ઠિરનો બચાવ કર્યો નથી લાગતો. વ્યાસજીએ આમાં—

એક દૃષ્ટિબિન્દુથી—એમને જે વસ્તુસ્થિતિ લાગી તે જ વર્ણવી છેઃ વાચકને પોતાની સાથે લઈ જાણે કહેવડાવે છે કે યુધિષ્ઠિર જેવા સત્યવાદી જેણે આખો જન્મારો સત્ય બોલવામાં જ કાઢયો હતો એ પણ આવે પ્રસંગે અ-સત્ય બોલ્યા ત્યારે 'ભાવિ' નહિ તો બીજું શું? માલતીમાધવમાં માધવ જેવાના હૃદય ઉપર પણ કામદેવે અસર કરી એ જોઈ મકરન્દને થયું કે "**सर्वंकषा भगवतो भवितव्यतैव**" અને પિતાએ રાજદરબારના લોભ ખાતર પોતાને ઘરડા વરને પરણાવવા કબૂલ કર્યું એમ ધારી માલતીને થયું કે "**जितं खलु भोगतृष्णया**" ત્યાં જેમ કર્તાની જવાબદારીનો વસ્તુતઃ લોપ કર્યા વગર, સામી પ્રબળ શક્તિનું જોર બતાવવાનો યત્ન છે, તેમ અત્રે યુધિષ્ઠિરની જવાબદારીનો નિષેધ કર્યા વગર છેવટે વિજય પામેલી શક્તિનો અનિવાર્ય પ્રભાવ બતાવવાનો યત્ન છે. વળી કવિ "એમ કરતે કરતે આટલાં કારણો બતાવતા ગયા તે કાંઈક ધર્મરાજા તરફ પક્ષપાતની દૃષ્ટિ દેખાડે છે" એ સમજણમાં પણ હું મળી શકતો નથી. મારી સમજણ પ્રમાણે વ્યાસજી પક્ષપાતની દૃષ્ટિએ નહિ, પણ એટલાં બધાં કારણો હોય ત્યારે જ સત્યકથનની સ્વતઃસિદ્ધ કર્તવ્યતા ઢંકાઈ મૂઝવણ પેદા થાય છે તે માટે, એક પછી એક કારણ ગણાવતા ગયા છે. એ કારણપ્રદર્શનનું દરેક પગલું સત્યના મહત્ત્વમાં વધારો કરતું જાય છે.

૫ રા. નરસિંહરાવ કહે છેઃ "રા. આણંદશંકર '**शठं प्रति शाठ्यं कुर्यात्**' એ જાત્યનો ઉપદેશ કરવા ઇચ્છતા હોય એમ હું માની સકતો નથી." બેશક હું એ જાતનો ઉપદેશ બિલકુલ કરવા માગતો નથી. અને આમ મારા તાત્પર્યને યથાર્થ સમજવા માટે હું એમનો ઉપકાર માનું છું. શાઠ્યના જવાબમાં જ શાઠ્ય કરનાર માણસ પણ કાંઈ દોષમુક્ત થતો નથી. પણ વિશ્વની યોજના શી છે એ તો આમાંથી સમજવા જેવું છેઃ આ વિશ્વની યોજનામાં ધર્મ અધર્મનો વિનાશ કરે એમાં નવાઈ જ શી છે, પણ અધર્મ અધર્મને ખાય છે એવી અદ્‌ભુત ઘટના છે! અર્થાત્, અધર્મે માત્ર ધર્મથકી જ નહિ, પણ પોતે પોતાનાથી પણ બ્હીવાનું છે. અધર્મના ગર્ભમાં રહેલું એ **સ્વવિઘાતક** તત્ત્વનું સ્મરણ વાચકને દર્શાવવા માટે જ મેં "**ઔરંગઝેબ**ની ધર્માન્ધ અનીતિનો શિવાજીના છળથી વિનાશ થયો." એમ દૃષ્ટાન્ત આપ્યું હતું. શાઠ્યનો કોઇપણ પ્રકારે બચાવ કરવા હું માગતો નહોતો.

૬ છેવટે,* મારી અને રા. નરસિંહરાવની વચ્ચે તત્ત્વજ્ઞાનના એક બે મ્હોટા મતભેદ આવીને ઊભા રહે છે. પાપ સામે પાપ ઊભું કરનાર શક્તિ પરમાત્મા જ છે એમ મારૂં માનવું છે. "પરમ પુરુષ પોતાના પવિત્ર સ્વરૂપની સાથે વિરોધ રાખનારા પાપને સાધનરૂપે પણ વાપરે" એમાં રા. નરસિંહરાવને "એની શક્તિની ઊનતા જ" પ્રતીત થાય છે. પરમાત્માની આ રીતિ એની સર્વશક્તિમત્તા સાથે કેવી રીતે સંગત થાય છે એ પછી વિચારવાનું છે. પહેલું તો આપણે **વસ્તુસ્થિતિ** શી છે એટલું જ જોવાનું છે. એ જોતાં જણાય છે કે—પાપનો પાપથી નાશ થાય છે એવી આ વિશ્વમાં એક યોજના છે. હવે, એ યોજનાનો યશ પ્રકૃત દૃષ્ટાન્તમાં શિવાજીને આપી શકાતો નથી—એ યશ આપવો એનો અર્થ તો **शठं प्रति शाठ्यं कुर्यात्**ની નીતિનું જ અનુમોદન આપવું એવો થાય. એ યોજના ભલે પરમાત્માની સર્વશક્તિમત્તા સાથે અસંગત હો—પણ એ પદ્ધતિએ કામ કરતી આ વિશ્વમાં કોઇક શક્તિ વિરાજમાન છે એ અનુભવસિદ્ધ છે. અને તે મનુષ્ય કરતાં અતિરિક્ત છે, યોજના(ચૈતન્ય સૂચવતી ઘટના)રૂપ છે, અને શુભકારી છે, તો તે પરમાત્માની જ છે એમ શબ્દાન્તરમાં કહ્યા વિના ચાલતુ નથી. હવે, આ વિશ્વના બંધારણમાં કોઈ વાત પરમાત્માના કોઈ ગુણ સાથે અસંગત દેખાય તો તેમાંથી બે પરિણામ ફલિત કરવામાં આવે છે: નિરીશ્વરવાદી એ અસંગતિનો પરમાત્માના નિષેધ માટે ઉપયોગ કરે છે;† ઈશ્વરવાદી એને પર-

* મારા અને રા. નરસિંહરાવના ઈશ્વરવાદમાં કેટલોક ફેર છે. પણ વિવાદનું કોકડું વધારે ગૂંચાઈ ન જાય તે માટે બહુધા હુ એમના ઈશ્વરવાદની ભૂમિકાએ રહીને જ બધી ચર્ચા કરૂંછુ.

† "The whole material and living world wages one ceaseless struggle in which infinite millions of living things are destroyed each instant amid infinite torture, infinite waste, and infinite confusion. If there be a God of Creation, there seems to be another God of Destruction. The universe seems to be an eternal war of infinite angelic or divine and demoniac or Satanic forces. A kind of Dualism between Ahrimanes and Oromasdes, with infinite subordinates on both sides, seems the more logical issue of contemplating the world—an internecine warfare that never comes to any issue, never can end, and is nearly equally balanced. The Theist has to admit that God the creator is also God the Destroyer." ફ્રેડરિક હૅરિસન.

માત્માની અદ્‌ભુતતા અને ગહનતાના પ્રમાણરૂપે જુવે છે. રા. નરસિંહરાવ નિરીશ્વરવાદી નથી—એટલે એમને માટે આ બીજો કલ્પ જ રહે છે. આ વિશ્વમાં પ્રતિક્ષણ અસંખ્ય જન્તુઓ એક બીજાનો સંહાર કરીને જીવે છે, અને એ જ સંહારમાંથી ઉત્તરોત્તર ચઢીઆતા જીવો ઉત્પન્ન થતા આવે છે. એ સ્થળે એ સંહારનો નિરીશ્વરવાદી પરમાત્માનો અભાવ સાધવામાં ઉપયોગ કરે છે; પણ ઈશ્વરવાદીને તો એમાં ખરાબ સાધનવડે સારૂં ફળ ઊપજાવનારી પરમાત્માની અચિન્ત્ય શક્તિ જ પ્રતીત થાય છે. ત્યાં 'physical evil' (દુઃખ) જેમ પરમાત્મામાં બાધક થતું નથી, તેમ પ્રકૃત પ્રસંગે 'moral evil' (પાપ) એને બાધ કરી શકતું નથી. વળી એ 'physical evil'માં તો જીવોની જવાબદારી પણ નથી, અને ઈશ્વરનું કર્તૃત્વ સ્પષ્ટ છે. અને આ 'moral evil' (પાપ) તો રા. નરસિંહરાવ માને છે તેમ જો સર્વથા જીવનો જ ઊપજાવેલો પદાર્થ છે, તો જીવ જ એ માટે જવાબદાર છે, અને પરમાત્માને એનો બિલકુલ બાધ આવતો નથી. પણ આમ પોતપોતાનાં પાપ માટે જીવોનું કર્તૃત્વ છે, છતાં એ **જુદાં જુદાં પાપ એક બીજા સાથે સંબન્ધમાં આવી એક બીજાનો નાશ કરે અને જગતનું શ્રેય થાય એ યોજના** તો જીવોની કરેલી નથી જ. તેમ એ આકસ્મિક* પણ નથી.—આ વિશ્વમાં વિરાજતી કોઈક અદ્‌ભુત ઘટનાશક્તિની એ કરેલી છે—જેને આપણે 'ઈશ્વર' એવું નામ આપીએ છીએ.

૭ રા. નરસિંહરાવ કહે છે: "પાપ તે સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વવાળો પદાર્થ નથી, મનુષ્યમાં આચરણને માટે સંભવરૂપે જ એ પદાર્થ નજરે પડે છે, એ વિચારીશું તો પાપનો ભાર પ્રભુને માથે મૂકવાનો દોષ આપણે નહિ કરિયે. જગત્‌માં લાલચો ઉત્પન્ન કરીને તથા એ લાલચો મનુષ્યના મન ઉપર અસર કરે હેવુ એ લાલચોનું અને મનુષ્યના મનનું સ્વરૂપ પ્રભુએ ઘડયુ છે, એમ રા. આણંદશંકર કહે છે તે પાપના આ સંભવ સ્વરૂપ તથા મનુષ્યને સ્વેચ્છાસ્વીકારની કસોટીવડે ઉન્નત કરવાની પ્રભુની ગહન યોજનાનો અનાદર કરીશું તો જ સ્વીકારી સકાશે." હુ પણ એ પાપના 'સંભવ'માંથી પાપ ઊપજાવનાર મનુષ્યને જ જવાબદાર ગણું છું અને એ પાપનો ભાર મનુષ્યને જ શિર રહેવા દઉં છું. અને તેથી જ મહાભારતકારે પણ એ ભાર કૃષ્ણને માથે ચઢાવ્યો નથી એ હું જોઉં છું, પણ રા. નરસિંહરાવ "મનુષ્યને...

---

*એ આકસ્મિક હોય તો વિશ્વની 'physical forces' (ભૌતિક શક્તિઓ—)ની પરસ્પર સંઘટના પણ આકસ્મિક રીતે જ થઈ ગઈ છે એમ કેમ ન કહેવાય?

ઉન્નત કરવાની પ્રભુની ગહન યોજના" કહે છે તે જગતની લાલચો અને એ લાલચો અસર કરે એવું મનુષ્યના મનનું સ્વરૂપ **રચ્યા વિના** કેમ સંભવે એ હું સમજી શકતો નથી. અર્થાત્ એ યોજનાનો હું અનાદર કરતો નથી એટલુંજ નહિ પણ એનો આદર કરૂં છું તેથી જ, એ જગતની લાલચોની અને એ લાલચો અસર કરે એવું મનુષ્યના મનના સ્વરૂપનું કર્તૃત્વ હું પરમાત્માનું માનું છું, જીવનું નહિ.† કારણ કે એ કર્તૃત્વ જીવનું હોય તો જીવ પોતે પોતાની મેળે પોતાની 'ઉન્નતિની કસોટી' રચે છે એમ થયું, અને પછી કસોટી જ ક્યાં રહી? રા. નરસિંહરાવ પૂછશે કે યુધિષ્ઠિરને કસવા માટે પ્રલોભનનું અસ્તિત્વ જ બસ હતું, 'કૃષ્ણ (પરમાત્મા)ના વાક્ય'ની શી જરૂર હતી? આનો ઉત્તર કે—પરમાત્મા વિશ્વની રજેરજમાં સભર ભર્યો છે અને સર્વત્ર એનું પ્રાકટ્ય છે, છતાં જેમ અમુક અમુક પદાર્થોમાં એ વિશેષ રીતે પ્રકટ થતો દેખાય છે, તે જ પ્રમાણે કસોટી વડે મનુષ્યને ઉન્નત કરવાની ગહન યોજનાને અંગે સર્વત્ર પ્રલોભનો એણે પાથરી મૂક્યાં છે અને એ વડે પ્રતિક્ષણ આપણને એ કષ્યાં જ કરે છે, છતાં જીવનના કેટલાક અસાધારણ પ્રસંગોએ એ કસોટી એવી તીવ્ર બને છે કે એ પ્રસંગે ઈશ્વર આપણી સામે ઊભો રહી આપણને તાવે છે એમ કહેવું જ પ્રાપ્ત થાય છે. પ્રલોભનના સમુદ્રમાંથી આ ઉછળતું મોજું એ જ 'વાક્ય.' જેઓ પરમાત્માથી સ્વતન્ત્ર સિદ્ધ શેતાન નામની દુષ્ટ શક્તિ સ્વીકારતા નથી તેઓને આ સમુદ્ર, આ સમુદ્રનાં મોજાં, એમાં તરવાનું નાવ, અને એ નાવનું રક્ષણ કરનારી 'ગુપ્તિ' (રક્ષણયોજના—જેને જૈનો 'મનોગુપ્તિ,' 'વાગ્ગુપ્તિ,' 'કાય-ગુપ્તિ' કહે છે) સર્વ પ્રભુની જ કૃતિ છે. **मम माया विमोहिनी**—એ મતલબનાં અસંખ્ય વાક્યોમાં વિમોહિની માયા પણ પ્રભુની જ છે એ સિદ્ધાન્ત મહાભારત અને અષ્ટાદશ પુરાણમાં સર્વત્ર નજરે પડે છે. એ સિદ્ધાન્ત જેઓને માન્ય ન હોય તેઓને પણ એ સિદ્ધાન્તાનુસાર વ્યાસજીએ જે કાવ્યરચના કરી તે સામે વાંધો ઊઠાવવાનો હક નથી. મારા જ શબ્દો ફરી ઊતારવાની છૂટ લઉં તો "આ વિચિત્ર ઘટનાને પ્રભુના નિર્દોષ સ્વરૂપ સાથે શી રીતે ઘટાવવી એ ધર્મના તત્ત્વજ્ઞાનનો મહાપ્રશ્ન છે—જેનો ખુલાસો કરવાની કવિને માથે ભાગ્યે જ ફરજ છે. એનું કામ તો, જગતની ઘટના ઉપર પ્રતિભાનો પ્રકાશ નાંખી એ ઘટના જેવી છે તેવી વાચક આગળ પ્રત્યક્ષ કરવાનું છે; બલ્કે એ ઘટનાની પ્રભુના નિર્દોષ સ્વરૂપ સાથે

† હું નથી ધારતો કે રા. નરસિંહરાવ શેતાનનું અસ્તિત્વ માનતા હોય. તેથી એ કલ્પ હું છોડી દઉં છું.

સંગતિ કરવા જતાં જે વિરોધ આવે છે તે પ્રકટ કરી, એ વિરોધ વડે આ જગની ઘટનાનું અદ્‌ભુતપણું* દર્શાવવું એ એનું કામ છેઃ આમ મારો નમ્ર મત છે."

૮. અન્તમાં, રા. નરસિંહરાવ કહે છે "રા. આણંદશંકર કૃષ્ણના પરમાત્મારૂપની ઘટના બંધ બેસાડે છે એ ચાતુર્યયુક્ત છે; એથી વધારે નથી." આ ઘટના મારી નથી; મહાભારતકારની છે. વ્યાસજીથી માંડી નરસિંહમહેતા સુધીના અનેક તત્ત્વજ્ઞાની ભક્તો જેને 'કપટી' કહીને પૂજતા આવ્યા છે એ 'કપટી' સાધારણ અર્થના કપટી કરતાં જુદો હોવો જોઈએ એ, એ ગ્રન્થકારોના કોઈ પણ અભ્યાસીને સ્પષ્ટ જણાયા વિના કેમ રહે એ હું સમજી શકતો નથી. જગતના ઇતિહાસમાં આટલો બધો કાળ સાધારણ અર્થનો કોઈ પણ કપટી—અને તે પણ વળી એ કપટી છે એમ જણાઈને કપટી તરીકે!—પૂજાયો મેં જાણ્યો નથી. વળી બીજા કોઈ પણ ધર્મના ઇતિહાસમાં આવું વિશેષણ—સામાન્ય અર્થમાં—પરમાત્માને લગાડેલું પણ મેં જોયું નથી. તે જ સાથે માયાનો ('કપટ') સિદ્ધાન્ત જેવો આ દેશમાં પ્રરૂપાયો છે તેવો અન્ય કોઈ દેશમાં પ્રરૂપાયો નથી. અને આપણા ગ્રન્થોમાં પરમાત્માને આ 'માયા'ને લઈ 'માયાવી' (જાદુગર) કહેવાનો પ્રચાર મહાભારત પહેલાંના કાળથી ચાલતો આવ્યો છે એ સુવિદિત છે. આ બધી કૃષ્ણ સંબન્ધી આખ્યાયિકાઓમાં મને તત્ત્વજ્ઞાનના સિદ્ધાન્તો રસિક આકારમાં મૂર્તિમન્ત થતા દેખાય છે. "**द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया**" એ શ્રુતિમાં વર્ણવેલા સખા જ, નર-નારાયણની જોડમાં, અને પછી નર-નારાયણના અવતારભૂત અર્જુન અને કૃષ્ણના સંબન્ધમાં, મને પ્રતીત થાય છે; અને કૃષ્ણનું સારથિપણું અને યુદ્ધમાં શસ્ત્ર ન પકડવા પ્રતિજ્ઞા—એ કઠોપનિષદ્‌ના—"**न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः**" (**भ. गी.**)ના સિદ્ધાન્તમાં મને લઈ જાય છે. આ ઉપરાંત બીજી અગણિત વસ્તુઓએ કૃષ્ણમાં મને પરમાત્મબુદ્ધિ ઉપજાવી છે. આમ અર્થ સમજવાની રીતિને 'ચાતુર્ય' કહો, અગર એ કરતાં પણ વધારે અયથાર્થતાવાચક શબ્દ લગાડો, પણ **સેંટ પૉલ**ના એ જ જાતના 'ચાતુર્ય' ઉપર અત્યારે આખો ખ્રિસ્તી ધર્મ ઊભો છે. અને **સેંટ પૉલ**ની દૃષ્ટિનો નિષેધ કરી 'ઐતિહાસિક જીસસ' ને જ માનવાનો 'યુનિટેરિયન' મત કદી પણ એ ખ્રિસ્તી ધર્મનું સ્થાન લઈ શકશે એમ હું માનતો નથી.

[વસન્ત માર્ગશીર્ષ તથા ફાલ્ગુન ૧૯૬૯]

* તેથી જ એને '**माया**' કહી છે.

૨૪

" श्रीकृष्णः शरणं मम× "

कृष्णात् परं किमपि तत्त्वमहं न जाने ॥ १
" ॥ २
" ॥ ३

આવું સૂત્ર મંગલાચરણ માટે, બલ્કે જીવનની દોરી તરીકે સ્વીકારવા માટે, બીજું મળવું કઠણ છે. એ ત્રણ વાર મેં ઉચ્ચાર્યું, તેમાં મ્હારૂં કાંઈક તાત્પર્ય છે. મ્હારી આગળ એ પંક્તિ કલ્પું છું. એમાંથી સગુણબ્રહ્મવાદી ભક્ત છે તે કહે છેઃ " કૃષ્ણથી પર—એની પાર એવું બીજું—કોઈ તત્ત્વ હું જાણતો નથી." સામા બેઠેલા નિર્ગુણબ્રહ્મવાદીએ પણ એ જ પંક્તિ ઉચ્ચારી, અને કહ્યુંઃ " કૃષ્ણથી પર " "કિમપિ"—નામ, અનિર્વાચ્ય—જે નિર્ગુણ બ્રહ્મ છે તેને હું જાણી શકતો નથી, અર્થાત્ મ્હારા જ્ઞાનનો વિષય કરી શકતો નથી; કારણ કે નિર્ગુણ બ્રહ્મ જ્ઞેય નથી, " અવાઙ્મનસગોચર " છે—શ્રુતિ કહે છે તેમ " विज्ञातारमरे केन विजानीयात् ? " જે સર્વજ્ઞાનમાં જ્ઞાતારૂપે રહેલો છે એને જ્ઞાનનો વિષય કેવી રીતે કરી શકાય ? આમ સગુણબ્રહ્મવાદી અને નિર્ગુણબ્રહ્મવાદી વચ્ચે thesis અને antithesis પરસ્પર વિરુદ્ધ પક્ષોનો વિરોધ ચાલી રહ્યા છે, ત્યાં હું એમને શાંકરવેદાન્તનો સિદ્ધાન્ત અવલોકવા, અને અવલોક્યો હોય તો ફરી જરા ઊંડા ઊતરીને અવલોકવા, વિનંતિ કરૂં છું. શંકરાચાર્ય ખરૂં જોતાં સગુણનો નિષેધ કરતા નથી, પણ એમના દેખાતા નિષેધને ઊકેલીને જોવામાં આવે તો સ્પષ્ટ સમજાય છે કે એમને મતે આધિષ્ઠાન સત્થી પૃથક્ ગુણ એવી વસ્તુ છે જ નહિ, માત્ર આપણી બુદ્ધિએ નિર્મેલી પૃથક્કરણની કલ્પનાથી એને પૃથક્ માની લીધી છે, જો કે વસ્તુતઃ એ અધિષ્ઠાન સત્થી અતિરિક્ત કોઈ પદાર્થ જ નથી, અધિષ્ઠાન સત્નું એ અમુક સ્વરૂપ જ

× બનારસ હિન્દુ યુનિવર્સિટીમાં દર રવિવારે સ્હવારે ગીતાપ્રવચન થાય છે. કૃષ્ણ જન્માષ્ટમીના ઉત્સવ અનન્તર એક વાર મુખ્ય પ્રવચન થયા બાદ શ્રી કુલપતિજીની આજ્ઞા થઈ કે મ્હારે પણ કાંઈક કહેવું, તે ઉપરથી હિન્દીમાં આપેલું વ્યાખ્યાન. " ગીતાપ્રવચન " માટે નિયત કરેલા સમય કરતાં વધારે સમય ન થઈ જાય—જેથી કોઈ શ્રોતાજનને ગીતા ઉપર અનાદર થાય—તે માટે હું કાળજી રાખું છું. અને તેથી મ્હારૂં વ્યાખ્યાન મ્હેં ટૂંકું કર્યું છે.

છે, અને પછી અધિષ્ઠેય ન રહ્યું એટલે અધિષ્ઠાન કહેવાની પણ જરૂર નથીઃ માત્ર સત્ બસ છે. ત્યારે શ્રુતિ અસંખ્યવાર જગત્‌ના સ્રષ્ટા તરીકે બ્રહ્મનું પ્રતિપાદન કરે છે, અને વળી "**नेति नेति**" કહી એને સર્વ વિશેષણની પાર પણ મૂકી દે છે એનું શું? એ દેખાતા વિરોધમાં શ્રુતિનું તાત્પર્ય એમ કહેવાનું છે કે જો જગત્ છે તો એનો સ્રષ્ટા પણ છે, અને તે સગુણ બ્રહ્મ; પણ જો જગત્ નથી તો એનો સ્રષ્ટા પણ નથી, બ્રહ્મ સગુણ નથી પણ નિષેધાતીત જે રહી જાય છે તે જ છે. ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે ગુણ એના કાર્યના ખુલાસા માટે જ કલ્પાય છે, અને તે કોઈ પણ પદાર્થમા કલ્પવા હોય તો તે—અર્થાત્ સ્રષ્ટૃત્વ—પ્રકૃતિ કે પરમાણુમાં નહિ પણ બ્રહ્મમા જ કલ્પવા જોઈએ. આ સૂચન કરવા માટે શ્રુતિ બ્રહ્મનિર્ગુણતા નિર્દેશવાની સાથે બ્રહ્મસ્રષ્ટૃત્વનુ પણ કથન કરે છે. આમ શાંકર સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે નિર્ગુણ અને સગુણ એવાં બે બ્રહ્મ નથી, તેમ એકલું નિર્ગુણ છે અને સગુણ નથી એમ પણ નથી, પણ સગુણ જ ઠીક ઠીક વિચાર કરતા, અર્થાત્ પરમાર્થતઃ, નિર્ગુણ જ છે એમ સમઝાય છે. આમ હોઈ આપણા સર્વ વ્યવહાર માટે બ્રહ્મ સગુણ છે એમ માનીને ચાલીએ તો એમા શાંકર વેદાન્તનો વિરોધ નથી, પ્રત્યુત (ઉલટું), ઉપર કહી તે thesis અને antithesisનુ synthesis માં, અર્થાત્ બે વિરોધી પક્ષનો ત્રીજા ઊંચા અને સંગ્રાહક સિદ્ધાન્તમા સમાધાન—સમ્યક્તયા આધાન—થઈ જાય છે. તે માટે "**कृष्णात् परं किमपि तत्त्वमहं न जाने**" એ પંક્તિ ત્રણ વાર ત્રણ અર્થમાં હુ ઉચ્ચારૂ છુ.

શ્રીમદ્‌ભગવદ્‌ગીતામા પરમાત્માને અનેક રૂપે વર્ણવ્યો છે.* જગત્‌ના સ્રષ્ટા રૂપે, પિતારૂપે, માતારૂપે, તત્ત્વરૂપે; એટલુ જ નહિ, બલ્કે મનુષ્યસંસ્કૃતિ જેને માટે આપણો પ્રાચીન શબ્દ "ધર્મ" છે એના રક્ષકરૂપે એનુ મુખ્ય પ્રતિપાદન કર્યું છે, અને એ બીજમાંથી મહાભારતના યુદ્ધની સર્વ ઘટના ઉત્પન્ન થએલી બતાવી છે.

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।
धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥
भ. गी.

* વિશેષ નિરૂપણ માટે મ્હારૂ વડોદરામાં આપેલુ વ્યાખ્યાન જુવો શ્રીમદ્ ભગવદ્‌ગીતા સંબંધી થોડુંક. વ્યાખ્યાનો.

—આ બે શ્લોકમાં મનુજસંસ્કૃતિના ઇતિહાસનું તત્ત્વજ્ઞાન—બલ્કે સર્વ રહસ્ય ભર્યું છે. મનુષ્યજાતિના ઇતિહાસમાં એનાં રાજ્યો, મહારાજ્યો, અતિરાજ્યોની ઉત્પત્તિ સ્થિતિ અને લય કેવાં થાય છે, શાં કારણથી થાય છે, એની પાછળ પરમાત્માનો કેવો શુભ અને ભવ્ય હેતુ રહેલો છે એ આ શ્લોકમાં સૂચિત થાય છે. "સાધુઓ" જેઓ આ વિશ્વનું પરમ પ્રયોજન સિદ્ધ કરવાને જન્મેલા છે એમનું રક્ષણ કરવું એ ભગવાનનો મૂળ ઉદ્દેશ છે. એ ઉદ્દેશને અંગે એમને "દુષ્કૃતો"નો—દુષ્કર્મ કરનારાઓનો વિનાશ કરવો પડે છેઃ ખેતરમાંથી સારો પાક ઊતારવા માટે કંટકોદ્ધરણ કરવું પડે છે—ગોખરૂ ઊખેડી નાંખવા પડે છે—તે રીતે, અને વસ્તુતઃ દુષ્કર્મકારીઓનો દેખાતો વિનાશ એ શુદ્ધ સ્વરૂપની પ્રાપ્તિ જ છે. "દુષ્કૃત્" કહેવામાં ગૂઢ સૂચના એ છે કે મનુષ્ય ખોટાં કર્મો કરે છે ત્યારે પણ, એનું આત્મસ્વરૂપ વિચારીએ તો એ "દુરાત્મા" હોતો નથી; આ ઉપર જ શુદ્ધિ અને ક્ષમાનો સિદ્ધાન્ત બંધાએલો છે. આત્મા હમેશાં શુદ્ધ–બુદ્ધ–મુક્તસ્વભાવ જ હોય છે, અને એના ઉપર પાપનાં આવરણરૂપ મેલ લાગી જાય છે તોપણ તે મેલ કોઇને કોઈ કાળે ખસેડી શકાય છે અને તે વારે આત્માની સ્વાભાવિક શુદ્ધિ પ્રકટી આવે છે. રાવણ–શિશુપાલાદિ મૂળમાં વિષ્ણુલોકના જ વાસી છે અને અન્તે એમનુ સ્થાન પાપલોકમાં નહિ પણ વિષ્ણુલોકમાં જ છે. પરંતુ સાધુઓનું રક્ષણ, અને દુષ્કર્મકારીનો વિનાશ એ બંને ક્રિયાઓ જગત્માં ધર્મ સારી રીતે સ્થપાય તે માટે–'**धर्मसंस्थापनार्थाय**'—છે. આમ અવતારનુ ત્રીજું કર્તવ્ય, જે બીજી બે ક્રિયાઓનો ઉદ્દેશ છે—એ બતાવ્યું.

પરમાત્માનો અવતાર શક્ય છે?—એ અવતારમાં સામાન્ય બુદ્ધિને જે વાંધો નડે છે, તે એ કે એમાં પરમાત્માને નીચે ઊતારી પાડવામાં આવે છે એમ એને લાગે છે. વસ્તુતઃ તેમ નથી. પરમાત્માને "**नेति नेति**" (Transcendent) ની સાથે "**सर्वं खल्विदं ब्रह्म**" (Immanent) એમ સૃષ્ટિમાં ઊતારવાથી એને "ઊતારી પાડવામાં" આવતો હોય તો જ પૂર્વોક્ત અવતારવાદમાં એને ઊતારી પાડવામાં આવે છે એમ કહેવાય. જે સ્થિતિ બાહ્ય સૃષ્ટિની છે તે જ આન્તર જીવાત્માની છે. ઉભયમાં સમાન રીતે પરમાત્માના દર્શનની આવશ્યકતા છે. પરમાત્માને બાહ્ય સૃષ્ટિમાં અને આન્તર જીવાત્મામાં ઊતારવાથી એનું સ્વર્ગ ખાલી નથી પડતુંઃ ઐહિક થવાથી એ પર મટી નથી જતો, એ ઇહ અને પર બંનેમાં ભરપૂર ભર્યો રહે છે. એટલે થાય છે તે કેવળ એટલું જ કે સૃષ્ટિ પરમાત્માની મૂર્તિ રૂપે સમઝાતાં સૃષ્ટિ જેમ એની ભૌતિકતામાંથી નીકળી ઊંચે ચઢે છે—જેમ કે

ઋગ્વેદ સંહિતાના અનેક દેવોમાં — તેમ મનુજ આત્મામાં પ્રભુનું દર્શન કરતાં મનુષ્ય શીખે છે ત્યારે મનુષ્ય આત્મા પણ ઊંચી ભૂમિકાએ ચઢે છે: એટલે સુધી કે બાહ્ય સૃષ્ટિ પણ એની સેવિકા રૂપે કલ્પાય છે: અર્થાત્ એ નવી દૃષ્ટિમાં મનુષ્ય મુખ્ય અને સૃષ્ટિ ગૌણ સ્થાને રહે છે. આથી જ બ્રાહ્મણ, જૈન, બૌદ્ધ ખ્રિસ્તી આદિ સર્વ ધર્મના અવતારવાદમાં બાહ્ય સૃષ્ટિના અધિષ્ઠાતા દેવો પણ (ખ્રિસ્તી ધર્મમાં ફિરસ્તાઓ પણ) પ્રભુના અવતાર વખતે સ્વર્ગમાંથી ઊતરી એની સેવા માટે હાજર થાય છે. મનુજ આત્માની આ શ્રેષ્ઠતા અને પૂજા (apotheosis) થકી પ્રભુની ગૌણતા થતી નથી, પણ મનુજ આત્માની ઉચ્ચતા થાય છે એ અવતારવાદનું રહસ્ય છે. પરમાત્માને કોઈ દૂર સ્વર્ગમાં બેઠેલો કલ્પીએ તો આ પૃથ્વી ઉપર એ શી રીતે અવતરે એ પ્રશ્ન સ્વાભાવિક રીતે થાય જ. પણ કોઈ પણ વિચારક પરમાત્માની એવી સ્થૂલ કલ્પના અત્યારે કરતો નથી. પરંતુ સ્વર્ગને કોઈ દૈશિક ભૂમિરૂપે ન સમઝીએ અને એને નિરલંકાર આધ્યાત્મિક અર્થમાં જ લઈએ તોપણ એક પ્રશ્ન રહે છે કે પરમાત્મા જીવાત્મા ન જ થઈ શકે? ઠીક જ કહેલું છે કે "Infinite" યાને અપરિચ્છિન્ન* તે "finite" યાને પરિચ્છિન્ન કેમ થાય? માટે અપરિચ્છિન્નનું પરિચ્છિન્ન થવું+ એ ભાવ

* દેશકૃત કાલકૃત અને વસ્તુકૃત પરિચ્છેદ યાને મર્યાદા રહિત.

\+ વેદાન્તસૂત્રકાર બાદરાયણ મુનિના પહેલાં આ વિષયમાં ત્રણ મત હતા એમ જણાય છે. એક આશ્મરથ્યનો મત કે જીવાત્મા પરમાત્માનો વિકાર હોઈ પરમાત્માથી ભિન્ન નથી જેમ મૃત્તિકાના પદાર્થો મૃત્તિકાથી ભિન્ન નથી તે રીતે. "બ્રહ્મને જાણવાથી સઘળું જણાઈ જાય છે" એ શ્રુતિની પ્રતિજ્ઞા ત્યારે જ સિદ્ધ થાય જ્યારે (કારણને જાણવાથી કાર્ય જણાઈ જાય છે એ રીતે) જીવને બ્રહ્મનું કાર્ય માનીએ. બીજો મત ઔડુલોમિનો છે; ઔડુલોમિ માને છે કે જીવાત્મા, અર્થાત્ જ્ઞાની જીવાત્મા, જ્યારે દેહ છોડીને જાય છે ત્યારે પરમાત્મા સાથે એક થાય છેઃ "**यथा नद्यः स्यन्दमानाः समुद्रे**" એ ન્યાયે. આ રીતે, જીવાત્માનો પરમાત્મા સાથે અભેદ સિદ્ધ નથી, પણ સાધ્ય છે. ત્રીજો મત કાશકૃત્સ્નનો છે. એમના મત પ્રમાણે પરમાત્મા છે તેવો ને તેવો અવિકારી રહી, જીવાત્મા રૂપે અજ્ઞાને કરી અનુભવાય છે. અર્થાત્ જીવાત્મા તે પરમાત્મા છે જ, એણે પરમાત્મા થવાનું નથી, પણ પરમાત્મા છું એમ જાણવાનુ છે. આ ત્રીજો સિદ્ધાન્ત ઉપર સ્વીકારેલો છે. શ્રુતિ કહે છેઃ "**अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि**"–પરમાત્મા પોતે જ જીવભાવે પ્રવેશ કરીને જુદાં જુદાં

આપણે છોડી જ દેવો જોઇએ. અને એને બદલે પરિચ્છિન્નમાં અપરિચ્છિન્નનું **દર્શન** કરવું એ જ વાસ્તવિક સ્થિતિ સ્વીકારવી જોઇએ. આ જ્ઞાનવાદ યાને સિદ્ધાર્થઅનુભવવાદઃ એ શાંકર વેદાન્તનો એક મહાન સિદ્ધાન્ત છે. વસ્તુતઃ, પરિચ્છિન્નમાં અપરિચ્છિન્ન સભર ભર્યું છે, અને તેથી એનું દર્શન સર્વત્ર સુલભ હોવું જોઇએ છતાં મનુષ્યની દૃષ્ટિ એવી સાંકડી અને ઉપરછલ્લી છે કે સામાન્ય રીતે એ પરિચ્છિન્નમાં જ ભરાઈ રહે છે. છતાં, પરિચ્છિન્નમાં કેટલાંક બિન્દુ એવાં છે કે જ્યાં અપરિચ્છિન્ન સ્વયં ઝળકી ઊઠે છે. મનુષ્ય જ્યારે સામાન્યમાં કાંઈક વિશેષ, સામાન્ય કરતાં કાંઈક અધિક, જુવે છે ત્યારે એને એ અપરિચ્છિન્નનું દર્શન થાય છે. ભગવદ્‌ગીતાના દશમા—"વિભૂતિયોગ"ના—અધ્યાયમાં આવાં 'વિશેષભવન'નાં સ્થાન ઉદાહરણ રૂપે આપ્યાં છે. અને એ સર્વ આપીને પણ છેવટે નિચોડ* (નિષ્કર્ષ) કાઢયો છે કે—

"यद्यद् विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा।
तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोंशसंभवम्॥" भ. गी.

—જે જે પદાર્થમાં 'વિભૂતિ'—અર્થાત્ વિશેષભવન, કાંઈ ને કાંઈ વિશિષ્ટતા,—જોવામાં આવે તે પરમાત્માના તેજના અંશમાંથી ઉત્પન્ન થઈ છે એમ સમઝવું. એ વિશિષ્ટતા બે પ્રકારની છે, "**श्रीमत्**" અને "**ऊर्जित**", ("**ओजस्विन्**") અંગ્રેજીમાં જેમને ક્રમવાર "Beautiful" અને "Sublime" કહે છે× અને જે માટે ગૂજરાતીમાં આપણે હાલ "સુન્દર" અને "ભવ્ય" શબ્દો વાપરીએ છીએ.

આમ પરમાત્માનો અવતાર શકય બલ્કે નિત્યસિદ્ધ હોઈને પણ કૃષ્ણને "પૂર્ણાવતાર" "**कृष्णस्तु भगवान् स्वयम्**" કેમ કહેવામાં આવે છે એ શી રીતે? અન્ય અવતારથી કૃષ્ણની વિશિષ્ટતા હું એ જોઉં છુ કે રામનું પોતાનું જીવન જગત્ આગળ આદર્શ રૂપે રહેલું છે કે ગૌતમબુદ્ધનો ઉપદેશ સંસારની તૃષ્ણા વિદારવાનું મહાન સાધન છે. કૃષ્ણમાં **જીવન** અને **ઉપદેશ** બંને છે, અને બંને એકરૂપ છેઃ જેવો એમનો ઉપદેશ સાંખ્ય-

---

નામરૂપ કરે છેઃ અર્થાત્ આ ભેદમય સંસારમાં એ જીવ બનતો નથી, પણ જીવ એનું એક સ્વરૂપ છે.

* આ હિન્દી શબ્દ ગૂજરાતીમાં લેવા જેવો છે.

×આ સાહિત્યનો વિષય આગળ ઉપર ચર્ચીશું. અહી એની ચર્ચા કરતાં વિષયાન્તર થઈ જશે. [બન્ને ઉપરની ટૂંકી નોંધ માટે જુઓઃ કાવ્યતત્ત્વ વિચાર પૃ. ૧૮]

યોગનો છે, તેવું એમનું જીવન પણ સાંખ્યયોગીનું છે. ગીતાના ધ્યાનને અંગે એના અનુસંધાનનો એક શ્લોક છે એમાં ગીતાને "**अद्वैतामृतवर्षिणी**"× કહી છે, ત્યાં "અદ્વૈત" પદથી જીવ-શિવનું અદ્વૈત આદિ ગમે તે અદ્વૈત વિવક્ષિત હો, પણ સહુ અદ્વૈતમાં એક અદ્વૈત જે ગીતાના ઉપદેશનું કેન્દ્ર છે તે **પ્રવૃત્તિ અને નિવૃત્તિનું અદ્વૈત**—અર્થાત્, પ્રવૃત્તિ એક પાસ અને નિવૃત્તિ બીજી પાસ એમ બે અલગ અલગ જીવન નહિ; અમુક વયમાં પ્રવૃત્તિ અને પછી નિવૃત્તિ એવો કાલિક ક્રમ પણ નહિ; પણ બેનું અદ્વૈત અર્થાત્, બંનેને એકરૂપે અનુભવવાં એ છે.

" **कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः ।**
स बुद्धिमान् मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत् ॥ "

भ. गी.

કૃષ્ણનું જીવન ખરેખર એવું હતું, અને એ જીવનનો મહાન આદર્શ પરમાત્મા પોતે છેઃ

उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम् ॥
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥
तस्य कर्तारमपि मां विद्ध्यकर्तारमव्ययम् ॥

भ. गी.

—ઇત્યાદિ ભગવદ્ગીતાનાં અનેક વાક્યોમાં સંસાર અને સંસારાતીત દશાની પરમાત્મામાં એકતા બતાવી છે. આ તો વેદાન્તની દૃષ્ટિએ વસ્તુ વિચારી, પરંતુ કોઈ પણ ઇશ્વરવાદ લો : સર્વમાં એ જ વિરોધી તત્ત્વનો સમન્વય કરવાનું પ્રાપ્ત થશે. ઈશ્વરે જગત્ સર્જ્યું છે, અર્થાત્ એ કર્મ કરે છે એ પ્રત્યક્ષ સિદ્ધ છે; તેમ એ નિત્ય શુદ્ધ હોઈ એ કર્મથી લિપ્ત થતો નથી એ પણ એટલું જ સ્પષ્ટ છે. અર્થાત્, અશુદ્ધ જગત્‌ને ઉત્પન્ન કર્યા છતાં પરમાત્માની શુદ્ધિને બાધ આવતો નથી એમ દ્વૈતી – અદ્વૈતી સર્વ ઇશ્વરવાદીઓએ કહેવું પડે છેઃ આ " antinomy "+ યાને વિરોધને " લીલા " કહો, " માયા " કહો, " અવિદ્યા " કહો, " અદ્ભુત શક્તિ " કહો, વા " પ્રાણીઓના કર્મની સાપેક્ષતા " કલ્પીને માર્ગ કાઢવાનો યત્ન

× **पार्थाय प्रतिबोधितां भगवता नारायणेन स्वयं व्यासेन ग्रथितां पुराणमुनिना मध्येमहाभारतम् । अद्वैतामृतवर्षिणींभगवतीमष्टादशाध्यायिनीमम्ब त्वामनुसंदधामि भगवद्गीते भवद्वेषिणीम् ॥**

+ કાન્ટના તત્ત્વજ્ઞાનનો પ્રસિદ્ધ શબ્દ.

કહો: ચાહો તેમ કહો, પણ વિરોધપરિહારની દૃષ્ટિએ સહુ એક જ છે. મહાભારતકારે કૃષ્ણનું આ સ્વરૂપ — કર્મ (પ્રવૃત્તિ)માં અકર્મ (નિવૃત્તિ) અને અકર્મમાં કર્મ, કર્તા અને છતાં અકર્તા એ સ્વરૂપ — કૃષ્ણને મહાભારતકારે નિઃશસ્ત્ર રાખીને અને તે જ સાથે એમને અર્જુનના સારથિ બનાવીને, બલ્કે આખા મહાભારત યુદ્ધના સૂત્રધાર રૂપે વર્ણવીને, પ્રકટ કર્યું છે. આમાં જેમ એ મહાન કવિની કાવ્યકલાની કુશલતા છે તેમ પરમાત્માના ચિન્તનમાંથી પ્રકટ થતું તત્ત્વજ્ઞાનનું એક અદ્‌ભુત સત્ય છે.

વ્યાસનું મહાભારત તો શું, પણ આપણું જીવન જે એક ન્હાના પ્રમાણમાં મહાભારત જ છે એનું સૂત્ર પણ એ સૂત્રધારના જ હાથમાં છે.* પણ એનું જ એને આપીએઃ આપણી અજ્ઞાન દશામાં જે સૂત્ર એના હાથમાં છે એ જ્ઞાનથી એના હાથમાં રહેલું જોઈએ તો એ બે સ્થિતિ વચ્ચે તિમિર અને પ્રકાશ જેટલો ફેર જણાશેઃ અન્ધકારમાં ડૂબેલું જગત્ સૂર્યોદય થતાં જેવું અવનવું દીસે છે તેમ એ પરમાત્માનું દર્શન થતાં મનુષ્યજીવન પણ કોઈક અદ્‌ભુત સ્ફૂર્તિ અને પ્રકાશથી ઝળહળી રહે છે.×

પરંતુ આ સ્થિતિ શી રીતે પ્રાપ્ત થાય? ઉત્તરઃ **"यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैषात्मा विवृणुते तनूं स्वाम् ॥"** (ઉપનિષદ્): એ જેને ચાહે તેને પોતાનું સ્વરૂપ પ્રકટ કરે છે, અને તે જ ભાગ્યવાન પુરુષ વા સ્ત્રી એને પામી શકે છે.

પણ એ સૂત્રધારનો અનુગ્રહ મેળવવા માટે કોઈ ધોરી માર્ગ છે? મનુષ્ય બુદ્ધિમાં જે પરમાત્માનો પ્રકાશ રહેલો છે તે વડે મનુષ્ય એ માર્ગો જોઈ શકે છે — ઘણા જ્ઞાની સાધુ અને ભક્ત જનોએ જોયા છે અને

---

* ઉન્હાળામાં—માર્ચ એપ્રિલમાં—ગંગાનાં પાણી છીછરાં થઈ ગયાં હોય છે ત્યારે માલ ભરેલા નાવને સઢ ચઢાવીને અને એને લાંબો દોર બાંધીને, નાવિક એ દોર પકડી કાંઠા ઉપર દૂર દૂર ચાલે છે, અને એ રીતે નાવને દોરે છે. એ જ રીતે, આપણા જીવનની દોરી પણ એ જ પરમાત્માને જ હાથ નથી? ન હોય તો આપણે સમર્પવી જોઈએ, અને પ્રાર્થના કરવી જોઈએ કે—

"પ્રભો! નૌકા મ્હારી સરલ ચલવો રાખી કરુણા."

×નરસિંહ મહેતાના "જાગીને જોઉં તો" એ પ્રભાતિઆના વ્યાખ્યાનરૂપ મ્હારા પુરાણા "**દિવ્યપ્રભાત**" એ નામના લેખનું વાચકને સ્મરણ આપું? [આ પુસ્તક પૃ. ૨૦૫]

પોતાના મનુષ્ય બન્ધુઓને કરુણા કરી બતાવ્યા છે. એ માર્ગો તેઓએ પોતપોતાની બુદ્ધિ અનુભવ અને માનસબંધારણને અનુસરીને જોયા છે તથા બતાવ્યા છે; અને આપણે પણ એ જ પ્રમાણે એને આપણી બુદ્ધિમાં ઊતારી, અનુભવની સાથે એનો મેળ થાય છે કે કેમ એ જોતા જઈ, આપણું પોતાનું માનસબંધારણ ધ્યાનમાં રાખી, અધિકારાનુસાર એ સેવવાના છે. એ માર્ગ તે **જ્ઞાન ભક્તિ** અને **કર્મ**: ભગવદ્‌ગીતામાં એ ત્રણેના સ્વરૂપનું અને પરસ્પર સંબન્ધનું પુષ્કળ નિરૂપણ કર્યું છે. એ ત્રણેનો યોગ્ય સમન્વય થતાં, મ્હારા જીવનનું સૂત્ર એનું જ છે, હું મ્હારૂં મ્હારૂં કહું છું એ વસ્તુતઃ એનું જ છે, હું પોતે એનો જ છું, પછી મ્હારૂં સ્વતન્ત્ર "આપોપું" (અખાનો શબ્દ) ક્યાં રહ્યું? આ જ ભક્તિની પરાકાષ્ઠા, **"मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु"** । **"सर्वं धर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज"** ॥ (ભ. ગી.) એ સૂત્રમાં ઉપદેશેલો **"પ્રપત્તિ-યોગ."** એ જ પ્રપત્તિ-યોગથી અજ્ઞાનના આવરણનો ભંગ અને જ્ઞાનની સિદ્ધિ અને એનો જ વ્યાવહારિક જીવનમાં પ્રવેશઃ આ જ "બ્રાહ્મી સ્થિતિ" અને એ જ ખરૂં "બ્રહ્મનિર્વાણ."

વસન્ત આશ્વિન સંવત્ ૧૯૯૦

સિદ્ધાન્ત નિરૂપણ

વાર્તિકા

૧

દિવ્યપ્રભાત

જાગીને જોઉં તો જગત દીસે નહીં, ઊંઘમાં અટપટા ભોગ ભાસે;
ચિત્ત ચૈતન્યવિલાસ તદ્રૂપ છે, બ્રહ્મ લટકાં કરે બ્રહ્મ પાસે. જા૦ ટેક.
પંચ મહાભૂત પરિબ્રહ્મ વિષે ઊપન્યાં, અણુ અણુ માંહિ રહ્યાં રે વળગી;
ફૂલ ને ફળ તે તો વૃક્ષનાં જાણવાં, થડ થકી ડાળ તે નહિ રે અળગી. જા૦
વેદ તો એમ વદે, શ્રુતિ સ્મૃતિ સાખ્ય દે, કનક કુંડલ વિષે ભેદ નોયે;
ઘાટ ઘડયા પછી નામ રૂપ જૂજવાં, અંત્યે તો હેમનું હેમ હોયે. જા૦
જીવ ને શીવ તો આપ ઇચ્છાએ થયા, રચી પરપંચ ચૌદ લોક કીધા;
ભણે નરસૈયો તે જ તું તે જ તું, એને સમર્યાથી કંઇ સંત સીધ્યા. જા૦

નરસિંહ મહેતા

(વ્યાખ્યાન)

ઉપરના કાવ્યનું નામ આપણે "દિવ્યપ્રભાત" પાડીશું. કારણ એક તો, "દિવ્ય" શબ્દની સાથે આપણા હૃદયમાં બહુ ઉન્નત અને પવિત્ર ભાવો જોડાએલા છે. 'दिव्' ધાતુનો અર્થ પ્રકાશ થાય છે, અને જો કે હાલ આપણા નિર્-'વીર્ય' હૃદયને આ શબ્દના અલૌકિક અને ગંભીર અર્થનો સાક્ષાત્કાર થોડો છે, તો પણ આપણને હજી એટલું તો સ્મરણ રહ્યું છે કે આપણા પ્રાચીન ઋષિજનો વિશ્વની ભૌતિક અને આધ્યાત્મિક પ્રકાશ-શક્તિઓનો 'देव' શબ્દમા અપરોક્ષ અનુભવ કરતા. વળી પાશ્ચાત્ય પ્રજાઓની ભાષાના Deus-Zeus શબ્દો આ 'દેવ' શબ્દની સાથે સમ્બન્ધ ધરાવે છે, એટલે સમસ્ત મનુષ્યજાતિની 'દેવ'-માં—અર્થાત્ પ્રકાશમય બ્રહ્મમાં—એકતા અનુભવવાનો ઉપદેશ પણ આ શબ્દમાથી નીકળી શકે છે. બીજું—"પ્રભાત" કહેવાનું કારણ કે આ કાવ્ય પ્રભાતિયું છે, પ્રભાત થતાં પ્રભાત સંબન્ધે ગવાયું છે; અને વિશેષમાં, 'भा' ધાતુ જ્ઞાન અને પ્રકાશ ઉભયાર્થક હોઈ "પ્રભાત" શબ્દ પ્રકૃષ્ટ ભાન—એટલે અત્યંત ઉન્નત અને અપરોક્ષ એવા અનુભવ—નુ સૂચન કરે છે.

જાગીને જોઉં તો જગત દીસે નહીં, ઊંઘમાં અટપટા ભોગ ભાસે

સામાન્ય રીતે હૃદયને રાત્રિનો સમય ભય, અજ્ઞાન, અને પાપનો છે; પ્રભાતનો આનન્દ, જ્ઞાન, અને પવિત્રતાનો છે. પ્રભાતમા ઉઠી ભક્ત કવિ

ગાય છેઃ "જાગીને જોઉં તો જગત્ દીસે નહી, ઊંઘમાં અટપટા ભોગ ભાસે." અત્રે 'જાગીને' એ ઉક્તિ માત્ર ભૌતિક જાગ્રદવસ્થાને—પ્રભાતને જ લાગૂ છે એમ નથી. ચર્મચક્ષુને જેમ રાત્રિદિવસ છે, તેમ આત્માને પણ છે. ભેદ એટલો છે કે ચર્મચક્ષુનાં રાત્રિદિવસ લૌકિક છે, અર્થાત્ ઇન્દ્રિયથી ગ્રહાય છે; આત્માનાં અલૌકિક છે, અર્થાત્ આત્માથી જ ગ્રહી શકાય છે. વ્યવહારતિમિરથી ઘેરાએલો આત્મા, ચર્મચક્ષુએ જોતો, ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય બ્રહ્માંડ વિના અન્ય કાંઈ દેખતો જ નથી. કેમકે એની દૃષ્ટિ વ્યવહારતિમિરથી દૂષિત છે. ઇન્દ્રિયથી પદાર્થનું સ્થૂલ સ્વરૂપ ગ્રહણ થાય છે; અન્વયવ્યતિરેકથી જુદા જુદા પદાર્થોનો પરસ્પર કાર્યકારણરૂપ સંબન્ધ ગ્રહણ થાય છે; પણ પદાર્થનું અંતસ્તત્ત્વ—એનું આત્મસ્વરૂપ—એ તો આત્મામાં દિવ્ય ચૈતન્યના પ્રાદુર્ભાવ સિવાય અન્ય માર્ગે ગ્રહી શકાતું જ નથી. જગત્‌ના ખરા કવિઓ, તત્ત્વચિંતકો, ધર્મપ્રવર્તકો, મહાન ભૌતિકપદાર્થશાસ્ત્રીઓ—જેઓમાં કાંઈ પણ અસાધારણતા જોવામાં આવે છે તે સર્વમાં દિવ્ય ચૈતન્યના અંશની કલ્પના વિના એમની મહત્તાનો ખુલાસો થઈ શકતો નથી. અખિલ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય બ્રહ્માંડ જે 'લોક' શબ્દથી વાચ્ય છે તેથી પર જે અલૌકિક તે 'દિવ્ય'; જે માત્ર આ પૃથ્વીના જ નહિ પણ ભૌતિક પદાર્થ માત્રના નિયમથી અતીત છે તે રાતદિવસ વણિક્‌વૃત્તિથી સંસારનો નિર્વાહ કરનારા પ્રાકૃત જનોના અનુભવને દિવ્યતાનો અભાવ સાધવા આગળ ધરવામાં આવે, તો એ સાધનપદ્ધતિ અત્રે અગ્રાહ્ય છે, કારણ કે એવા જનોનો અનુભવ આ વિષયમાં નકામો છે. દિવ્ય ધામ ચર્મચક્ષુથી ગ્રહી શકાતું નથી માટે તે નથી એમ કહેવું તે શબ્દ આંખે દેખી શકાતો નથી માટે નથી એમ કહેવા કરતાં અધિક આદરને પાત્ર નથી. અનાદિ કાળથી મનુષ્યજ્ઞાનના લૌકિક અને અલૌકિક ('દિવ્ય') એવા વિભાગ પડ્યા છે, અને એ નિર્મૂલ હોય એ અસંભવિત છે.

આ રીતે અલૌકિકતા એ માત્ર કલ્પિત પદાર્થ નથી એમ સિદ્ધ થાય છે, તો હવે વિચારવાનો બીજો પ્રશ્ન એ છે કે લૌકિક અને અલૌકિક વચ્ચે પરસ્પર સંબંધ શો છે? ઉભય એક જ જ્ઞાતા સાથે સંબંધ ધરાવે છે, જ્ઞાનવિષય છે, અને સમુદિત થઈ 'વિશ્વ'–શબ્દવાચ્ય છે, એટલા ઉપરથી એમનો પરસ્પર સંબંધ તો સિદ્ધ જ છે. માત્ર જોવાનું એટલું જ રહે છે કેઃ એ સંબંધ કેવા પ્રકારનો છે? બંને સત્ છે, માત્ર એમના સત્ત્વ (અસ્તિત્વ)ના પ્રકાર જુદા છે એ એક ઉત્તર છે; બંને સત્ નથી, અલૌકિક સત્ છે, લૌકિક અસત્ છે, અને એકનો બાધ કરી બીજું ઉદય પામે છે એ બીજો ઉત્તર છે.

આ બેમાંથી બીજો ઉત્તર જ ખરો સમજાય છે. પ્રથમ ઉત્તરમાં ખામી એ છે કે એ રીતે તો જ્ઞાનના યથાર્થ અને મિથ્યા એવા વિભાગ જ ન પડે. જ્ઞાન માત્ર આત્માની ક્ષણિક અવસ્થિતિ રૂપ થાય;અને યથાર્થ અને મિથ્યા—સત્ય અને અસત્ય—એવું કાંઈ સંભવે જ નહિ. સ્વપ્ન જેમ આત્માની એક સ્થિતિ છે તેમ જાગ્રત્ એક બીજી સ્થિતિ થાય, અને જાગ્રત્ સ્વપ્નનો બાધ કરી સ્ફુરે છે એ અનુભવની અયોગ્ય અવગણના થાય. વળી, એક ઉચ્ચ જીવનના મનુષ્યને જગત્ કેવું ભાસે છે, અને એક સ્વાર્થપરાયણ વણિકને કેવું ભાસે છે એ જરા કલ્પનામાં લાવો અને પછી કહો કે એ બે જગત્ માત્ર જુદા જુદા પ્રકારનાં પણ બંને ખરાં છે એમ કહેવું એ વસ્તુસ્થિતિનું યથાસ્થિત વર્ણન છે, કે એ બેમાંથી એક જ ખરૂં છે અને બીજું દોષથી ભાસે છે એ કહેવું યથાર્થ છે? એક મનુષ્યનો સત્–અસત્નો વિવેક કરનાર અંતર્દીપ પ્રકાશમાન છે, બીજાનો અસ્ત વા અપ્રજ્વલિત છે. એ બંને કર્તવ્ય વિચારમાં પોતપોતાની રીતે ખરા જ છે એમ કહેવું ઉચિત ગણાશે? નહિ જ. ત્યારે સામાન્ય બુદ્ધિ અને કૃતિ વિષે જે સિદ્ધ છે, એ આત્મા વિષે—એટલે આત્માના ધાર્મિક તત્ત્વ વિષે—પણ સિદ્ધ હોવું જ જોઈએ.

આપણી વ્યવહારાવસ્થા એક ગાઢ સુષુપ્તિ છે એ અનુભવ થોડે ઘણે ભાગે પ્રત્યેક ધાર્મિક હૃદયનો છે. પ્રભુનો સાક્ષાત્કાર જેમ વધારે તીવ્ર, વધારે ઊંડો, વધારે ખરો થતો ચાલે છે, તેમ આ અનુભવ આત્મામાં વધારે સ્થિર અને સ્યૂત થતો (સીવાતો) આવે છે, સર્વ ઉપદેશગ્રન્થના અગ્ર સ્થાને વિરાજનાર શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતામાં શ્રીકૃષ્ણ અર્જુનને કહે છેઃ—

"या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।
यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः"

(જે ભૂત માત્રની રાત્રિ છે તેમાં સંયમી જાગે છે, અને જેમાં સર્વ ભૂત જાગે છે તેમાં જ્ઞાનીની નિદ્રા છે. "અજ્ઞાની જન સબ સોતે હય, ઉસમેં સંયમી જાગત હૈં; વિષ્ણુદાસજી લોટત લોટત સબમેં અલખ જગાવત હૈં.") અને એ જ સિદ્ધાન્તને જુદા જુદા કવિઓએ તત્ત્વવેત્તાઓએ અને ધર્મોપદેશકોએ જુદી જુદી તરેહથી પ્રતિપાદન કર્યો છે, નરસિંહમહેતાની માફક અખો કહે છેઃ "હું હું રૂપી વીતે રાત, તેને ટળતાં થાય પ્રભાત." કાલિદાસ કહે છે કે "**मरणं प्रकृतिः शरीरिणां विकृतिर्जीवितमुच्यते बुधैः ।** (મરણ એ પ્રાણીની પ્રકૃતિ છે; જીવિત એ જ વિકૃતિ છે.)" અને ભક્ત કવિ વર્ડ્ઝ્વર્થ પ્લેટોના સિદ્ધાન્તનો અનુવાદ કરી લખે છેઃ

"Our birth is but a sleep and a forgetting;
The soul that rises with us, our life's star
Hath had elsewhere its setting
And cometh from afar."

("મર્ત્યજીવન એક સુષુપ્તિ છે, સ્વ-સ્વરૂપનું વિસ્મરણ છે" ઇત્યાદિ.) બૌદ્ધધર્મનું 'નિર્વાણ' અને ક્રિશ્ચિએનિટિનો 'Reconciliation' એટલે મનુષ્યઆત્મા ઈશ્વરથી વિમુખ થઈ એના કોપને પાત્ર થયો છે, પણ આખરે ક્રાઇસ્ટદ્વારા ધર્માચરણથી એ ઈશ્વરને તથા એના પ્રસાદને પામશે—એ બંને સિદ્ધાન્તો એક જ સત્યનાં સ્વરૂપો છે. અને એ જ વાત વેદાન્તીઓ 'માયા,' 'અવિદ્યા,' 'અજ્ઞાન,' 'વિવર્ત,' 'અનિર્વચનીયતા' ઇત્યાદિ પારિભાષિક શબ્દોવડે સમજાવે છે. **'માયાવાદ'** ને આ રીતે સમજી લેતાં, એ સંબંધી અનેક મિથ્યા કલ્પનાઓ અનાયાસે દૂર થઈ જાય છે.

જ્ઞાનનાં દ્વાર જુદાં જુદાં સંભવે છે, જેવાં કે ઇન્દ્રિય, મન વગેરે. પણ જ્ઞાન પોતે તે હમેશાં એકરૂપ જ છે. એટલે ધર્મવૃત્તિદ્વારા જે સત્ય મનુષ્યઆત્મામાં ઉદય પામે છે તે તર્કથી પણ સિદ્ધ કરી શકાય એવું હોવું જોઈએ; અર્થાત્ ધર્મવૃત્તિ એક વાત સ્થાપે અને તર્કવૃત્તિ એથી ઉલટી જ વાત સિદ્ધ કરે એ અસંભવિત છે. માટે પૂર્વોક્ત ધાર્મિક હૃદયનો અનુભવ જો ભ્રમ નથી તો તેનું તર્કથી સમર્થન કરવું—એ કામ માત્ર વેદાન્તીઓનું જ નથી, પણ સમાન રીતે સર્વ સત્યાન્વેષી જનોને શિર છે. વેદાન્તનો 'માયાવાદ' આ સિદ્ધ કરવાનો યત્ન છે, તો એ 'માયાવાદ'ને ખોટો ઠરાવવા કોઈ પણ ધાર્મિક આત્માને શા માટે આગ્રહ હોવો જોઈએ એ અમારાથી સમજાતું નથી.

(૧) અનુભવવિરોધ એ માયાવાદ ઉપર મૂકાતું એક દૂષણ છે. પણ જરા સૂક્ષ્મતાથી વિચારતાં સમજાશે કે માયાવાદનું જગત્ નથી એવું સામાન્ય કહેવું નથી, પણ જગત્ **જગત-રૂપે** નથી એમ કહેવું છે, અને આ બે ઉક્તિ વચ્ચે ભેદ છે. અવચ્છેદ વગર સામાન્ય રીતિએ જગતને 'છે' વા 'નથી' કહેવું એ બંને સરખી રીતે અર્થશૂન્ય વાક્યો છે. જગત્‌ને અમુક અવચ્છેદ લઇને, એટલે અમુક રૂપે જ, 'છે' વા 'નથી' કહેવામાં અર્થ છે. માયાવાદ સ્પષ્ટ રીતે કહે છે કે જગત્ જગત્‌રૂપે નથી. એમ કહેવાનું તાત્પર્ય એવું છે કે પ્રાકૃત જનોને જગત્ જેવે રૂપે ભાસે છે તે કરતાં ધાર્મિક આત્માને એ જુદે રૂપે પ્રતીત થાય છે. અને એ બે પ્રકારમાં ધાર્મિક આત્માની જે દૃષ્ટિ છે તે જ ખરી છે, અને પ્રાકૃત જનોની ખોટી છે. એ જ વાત બીજી

રીતે મૂકીએ તો—પ્રાકૃત જનોનું જગત્ વસ્તુતઃ 'નથી', ધાર્મિક જનોનું 'છે'. જગત્ પણ છે, અને ઈશ્વર પણ છે એમ માનનારા ઈશ્વરસાક્ષાત્કારનું ખરૂં સ્વરૂપ સમજતા નથી, અથવા તો એમના ઊંડા અંતર્માં એમને ઈશ્વર-સાક્ષાત્કાર થયો જ નથી એમ કહીએ તો પણ ચાલે. જગત્ (જગતરૂપે જગત્) અને ઈશ્વર એવું સમૂહાલંબન (એકઠું) જ્ઞાન હોય, અથવા ક્રમિક (એક પછી એક, એકબીજાથી સ્વતન્ત્ર) જ્ઞાન હોય. સમૂહાલંબન સંભવે નહિ કેમકે જગત્ **અને** ઈશ્વર નહિ પણ જગત**માં** ઈશ્વર એવો અનુભવ થાય છે. વળી એકજ સાક્ષાત્કારના બંને વિષય પણ કેમ હોઈ શકે? જગત્ ઇન્દ્રિયથી ગ્રહાય છે, ઈશ્વર સર્વઅવચ્છેદરહિત છે અને અતીંદ્રિય હોઈ આત્મદૃષ્ટિથી જ અનુભવાય છે. ઉક્ત જ્ઞાન, જગત્પ્રત્યક્ષ (અપરોક્ષ જગદનુભવ) તે એક, અને ઈશ્વરપ્રત્યક્ષ (અપરોક્ષ ઈશ્વર અનુભવ) બીજું, એમ બે ક્રમિક જ્ઞાન રૂપે ઉત્પન્ન થઈને પણ અટકે નહિ. ઈશ્વરપ્રત્યક્ષ ઉદય થતાં એનો પ્રત્યાઘાત—એનો પ્રકાશ—જગત્પ્રત્યક્ષ ઉપર પડે છે, અને હવેનું જગત્પ્રત્યક્ષ અજ્ઞાનઅવસ્થાના જગત્પ્રત્યક્ષથી જુદું જ છે એટલુંજ નહિ, પણ એનું બાધક છે એમ અનુભવ કહે છે. C. G. Rossetti નું કહેવું યથાર્થ છે કેઃ—

And if that life is life,
This is but a breath,
The passage of a dream
And the shadow of death;
But a vain shadow
If one considereth;
Vanity of vanities
As the preacher saith.

"If one considereth" "વિચારી જોતાં"—એ શબ્દો ઉપર જરા લક્ષ દેવાનું છે. વ્યાવહારિક અનુભવમાં જગત્ નથી એમ વેદાન્તનું કદી કહેવું નથીઃ જે વ્યવહારસિદ્ધ છે તે તો તેમ છે જ. શાસ્ત્રદૃષ્ટિએ જે નવીન વાત સિદ્ધ થાય છે તે જ શાસ્ત્રને પ્રતિપાદન કરવાની છે. માટે '**ब्रह्म सत्यं**' અને '**जगन्मिथ्या**' એમ એ કહે છે. લોકદૃષ્ટિએ એટલે વ્યાવહારિક ભ્રમાત્મક પ્રતીતિમાં જગત્ ભૂત ભવિષ્ય અને વર્તમાન ત્રણે કાલમાં છે, શાસ્ત્રીય એટલે પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ વિચારતાં એ કદાપિ નથી.

એમ તો નહિ જ કહી શકાય કે વ્યાવહારિક અને પારમાર્થિક એવો ભેદ જ ખોટો છે, કેમકે એવો ભેદ ન હોય તો કોઈ પણ વિષયનું શાસ્ત્ર જ સંભવે નહિ. જેવાં ખગોળ આદિ વિષયનાં શાસ્ત્રો છે, એવું જ બ્રહ્મજ્ઞાનનું શાસ્ત્ર છે. અને જેમ ખગોળવિદ્યા પૃથ્વીનું સ્થિર હોવું ભ્રમાત્મક છે એમ સિદ્ધ કરે છે, તેમ બ્રહ્મવિદ્યા જગત્‌ને જગત્‌રૂપે ભ્રમાત્મક છે એમ ઠરાવે છે. પછી અનુભવવિરોધનો—એટલે લૌકિક અનુભવવિરોધનો—અવકાશ ક્યાં રહ્યો? લૌકિક અનુભવવિરોધથી ભડકનારને તો એટલો જ ઉત્તર છે કે "No one has any genuine gift for philosophy who has never doubted the reality of material things."

(૨) માયાવાદ સંબંધે એક બીજી ભ્રાન્તિ પ્રચલિત છે. જગત્‌ને 'અસત્ય', 'અપ્રતિષ્ઠ' કહેવું એ વેદાન્તનો માયાવાદ છે એવી ભૂલ ઘણા મિથ્યા વેદાન્તીઓ અને વેદાન્તના પ્રતિપક્ષીઓ કરે છે. પણ એ તો ખરૂં જોતાં શ્રીકૃષ્ણ+ કહે છે તેમ અનીશ્વર-વાદ છે. માયાવાદ જગત્‌ને અસત્ય કહીને અટકતો નથી, પણ બ્રહ્મ એ જ 'સત્ય' છે, જગત્‌ની 'પ્રતિષ્ઠા' બ્રહ્મમાં છે એમ અધિક પ્રતિપાદન કરે છે, અને આ ભેદ થોડો નથી. જગત્‌નો નિષેધ અનુભવાતાં ઈશ્વરનો મહિમા ઓછો થતો નથી. પણ તેને બદલે એ વધારે ઐશ્વર્યવાળો અને અપરોક્ષ થાય છે—જેનું એક અદ્વિતીય ચિત્ર ગુજરાતી ભાષામાં આલેખાયું છે.*

(ગીતિ)

જો 'સહસા આ ફાટ્યું અપૂર્વને ભવ્ય શાન્ત તેજતણું,
તદપિ નયન ઝંખવતું બ્રહ્માંડ જ્વલંત, જેહ દૂર ઘણું.

(ઉપજાતિ-વસંતતિલકા)

અને મહિંથી કંઈ ભાનુ કોટિ
ઝંખાવી દેતો જ પ્રચંડ જ્યોતિ

+ " असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् "—
भ० गी०

* પ્રાતઃકાલીન સૂર્યસ્પર્શ થતાં જેમ મેમ્નોનની મૂર્તિમાંથી કોઈક અલૌકિક સંગીત નીકળતું, તેમ અદ્વૈતનું દર્શન થતાં 'કવિહૃદય નામ વીણા' માંથી આ સંગીત નીકળ્યું છે. કવિ કવિ મટી જઇ ટીકામાં કાંઈક કહે છે, પણ તે વાંચવા આપણી ઇચ્છા નથી. તેમ આપણે કામ પણ કવિનું નથી, પણ 'કવિહૃદય'નું છે.

તથાપિ ઊંડી કંઈ શાન્તિ ધારી,
જો ! આમ આ ઝળહળ્યો શું અગાધ ભારી !
એ જ્યોતિના પૂર અગાધ માંહિ
અનંત બ્રહ્માંડ ડૂબ્યાં જ કાંઈ;
ડૂબ્યા બધા દિવ્ય ગણો તરંત,
ડૂબી વળી ઊર્મીતણી નહીં વેગવંત.
પ્રચંડ એ જ્યોતિ અખંડ વ્હેતો
વિશાળ આ વિશ્વ વિલોપી દેતો;
ના જ્યોતિથી ભિન્ન દીસે જ કાંઈ,—
આ પેર જો ! પ્રકૃતિ ડૂબી પુરુષ માંહિં.

'જાગીને જોઉં તો જગત દીસે નહી' એ નરસિંહ મહેતાનું વચન પણ આ અનુભવચિત્રની જ પ્રથમ રેખા જેવું છે. "**सचराचररूपराशि भगवंत**" એ જ્ઞાન આત્મામાં જેમ આધક અધિક પ્રવેશ કરતું આવે છે તેમ આત્મા એ જ્ઞાન રૂપ થતો જાય છે. અને ક્રમે કરીને એ જ્ઞાન અજ્ઞાનનું બાધક છે એ વૃત્તિનો પણ વિલય થઈ જઈ, અન્તે જ્ઞાન જ સ્વયં એકલું પ્રકાશે છે. પછી "ના જ્યોતિથી ભિન્ન દીસે જ કાંઈ!" "**ब्रह्मैवेदममृतं पुरस्तात् ब्रह्म पश्चात् ब्रह्म दक्षिणतश्चोत्तरेण । अधश्चोर्ध्वं च प्रसृतं ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं वरिष्ठम् ।**" એ અનુભવ દૃઢ થતાં "ઊંઘ"-નો અવકાશ રહેતો નથી. જે 'જ્યોતિ'રૂપ થઈ સર્વત્ર 'જ્યોતિ' નિહાળે છે, અને 'તમો'રૂપ જગત્‌ને જેણે 'અસત્' કરી ફેંકી દીધું છે, તેને એ જગત્ ક્યાંથી 'દીસે'? કદાચિત્ 'દીસે' તો પણ ભૂતકાલમાં વિલીન મૂર્તિ રૂપે જ, એટલે એથી એને હાનિ પણ શી? જ્ઞાનીને મન જગત્ ઊંઘમાં ભાસતા "અટપટા ભોગ" ની જાળ છે, અને જરા આગળ જતાં એને સમગ્ર વિશ્વમાં પરમ–આત્મ–સ્વરૂપનો જ લાભ દેખાય છે, એટલે એને 'ભોગ' એવી વસ્તુ જ રહેતી નથી. જ્યાં સુધી આ ભોગ છે, ત્યાંસુધી પણ એને નિશ્ચય છે કે એ ભોગ 'અટપટા' છે, અર્થાત અનિર્વાચ્ય છે, સમજવા દુર્ઘટ છે, અને આત્માને વિષયલાલસામાં દોરી સ્વરૂપહાનિ કરાવે છે. આ રીતે **"જાગીને જોઉં તો જગત દીસે નહિ ઊંઘમાં અટપટા ભોગ ભાસે"** એ ઉક્તિનું તાત્પર્ય છે.

માયાવાદ ઉપર આખા વેદાન્તની રચના છે, અને એ વાદ ઉપર જ એના પ્રતિપક્ષીઓનો સવિશેષ આક્ષેપ છે, માટે એ વાદની પ્રતિપાદક આ

પ્રથમ પંક્તિ ઉપર આપણે જરા વિસ્તારથી વિચાર કર્યો. બાકીની પંક્તિઓનું હવે ટૂંકામાં મનન કરી જઈશું.

"ચિત્ત ચૈતન્યવિલાસ તદ્રૂપ છે બ્રહ્મ લટકાં કરે બ્રહ્મ પાસે."

ચિત્ત એ ચૈતન્યવિલાસથી ભિન્ન નથી—અર્થાત્ ચૈતન્યથી જ બન્યું રહ્યું છે. આત્મા વસ્તુતઃ વિકારરહિત છે, કેમકે સર્વવિકારનો એ સાક્ષી છે. વિકાર એની દૃષ્ટિ આગળ હસ્તામલકવત્ વિષય થઈ સ્ફુરે છે, છતાં એ વિકાર પોતાના છે અને પોતામાં છે એમ એ માને છે, એટલે કે પોતે તેનો સાક્ષી છે છતાં ઉપાદાનરૂપે કલ્પાય છે. આ વિકારના ઉપાદાનભૂત આત્મ-સ્વરૂપનું નામ અત્રે 'ચિત્ત' છે. ચિત્ત એ કાંઈ આત્માથી ભિન્ન વ્યક્તિ નથી. સુતાર અને વાંસલાનો સંબંધ છે એવો આત્મા અને ચિત્તનો ભેદાત્મક બાહ્ય સંબન્ધ નથી. પોતાનું કારણ પણ આત્મા પોતે પોતામાંથી જ ઉપજાવી કાઢે છે. માટે કવિ કહે છે—"ચિત્ત ચૈતન્યવિલાસ તદ્રૂપ છે," અને આ રીતે "બ્રહ્મ લટકાં કરે બ્રહ્મ પાસે." આત્મા અને ચિત્ત ઉભય બ્રહ્મરૂપ હોવાથી ચિત્ત જે જે રમતો આત્મા આગળ રમે છે, આત્માને લોભાવવા માટે 'વિષય મોહિની'—'પ્રકૃતિનર્તકી'નાં જે જે સ્વરૂપો એ ધારણ કરે છે તે સર્વ "બ્રહ્મ" નાં "બ્રહ્મ" પાસેનાં "લટકા" જ છે. ભોક્તા અને (ભોગસાધન-સહિત) ભોગ્ય, પ્રમાતા અને (પ્રમાણસહિત) પ્રમેય સર્વ બ્રહ્મરૂપ છે, એમ સમજી લેતાં મોક્ષ હસ્તગત છે. ચિત્તને અને જે વાસનાઓનો એમાં અન્તર્ભાવ છે એ વાસનાઓને 'બ્રહ્મ' રૂપ માનવાનો અત્રે જે ઉપદેશ છે તેનો અર્થ એવો નથી કે ચિત્ત બ્રહ્મ છે એમ શબ્દમાં—માત્ર પરોક્ષ રીતે માનવુ, પણ અપરોક્ષ રીતે એટલે બ્રહ્મપદાર્થના સાક્ષાત્કારપૂર્વક ચિત્તને બ્રહ્મ માનવાનુ છે. '**सर्वं ब्रह्ममयं जगत्**', '**वासुदेवः सर्वमिति**', એ સત્ય જ્યાં સુધી શબ્દમાં જ છે ત્યાં સુધી એથી કાંઈ લાભ નથી; ક્વચિત્ હાનિ પણ થાય છે. પણ જે ક્ષણે એ સત્ય શબ્દના પ્રદેશમાંથી ઉભરાઈ આત્મામાં પ્રવેશ કરે છે તે ક્ષણે અત્યન્ત શુદ્ધિ પ્રાપ્ત થઈ આત્મામાં પાપ કે અન્ય કાંઈ પણ દોષનો સંભવ રહેતો નથી. કેમકે 'બ્રહ્મ' શબ્દવડે જે વસ્તુનો નિર્દેશ છે તે અત્યંત 'વિશુદ્ધ,' 'વિરજ,' 'વિશોક,' 'અપાપવિદ્ધ' પરમાત્મા છે. એક બીજી રીતે પણ આ પંક્તિ યોજી શકાય છે. ચિત્ત કહેતાં, અન્તઃકરણ (ચિત્ત)-અવચ્છિન્ન ચૈતન્ય, જે જીવાત્મા પણ કહેવાય છે તે, પરમાત્મસ્વરૂપનો જ વિલાસ હોઈ પરમાત્મસ્વરૂપ છે અને પરમાત્મા આગળ "લટકાં" કરી રહ્યો છે.

આ રીતે આન્તર જગત્‌ની બ્રહ્મરૂપતા બતાવી, બાહ્ય જગત્‌ની બ્રહ્મરૂપતા બતાવે છે.

"પંચ મહાભૂત પરિબ્રહ્મ વિષે ઊપન્યાં, અણુ અણુ માંહિ રહ્યાંરે વળગી
ફૂલ ને ફળ તે તો વૃક્ષનાં જાણવાં, થડ થકી ડાળ તે નહિરે અળગી."

પૃથિવ્યાદિ પંચ મહાભૂત "પરિબ્રહ્મ," એટલે પરબ્રહ્મ વા પરિત: (આસપાસ) વિસ્તરી રહેલા બ્રહ્મ, વિષે ઉત્પન્ન થયાં છે; અને "અણુ અણુ" પ્રત્યેક પરમાણુ, "બ્રહ્મમાંહી" જ વળગી રહ્યાં છે. તાત્પર્ય કે જગત્‌ની ઉત્પત્તિ અને સ્થિતિ બંનેનું કારણ બ્રહ્મ છે, અને તે જગત્‌થી તટસ્થ એટલે બહાર રહીને નહિ, પણ જગત્‌થી પર છતાં 'વિષે' એટલે અન્તરમાં રહીને;—અર્થાત્ જગત્‌નું નિમિત્ત–ઉપાદાન–અને–અધિષ્ઠાન કારણ બ્રહ્મ છે. જેમ 'ફૂલ' અને 'ફળ' વૃક્ષમાંથી જ ઉત્પન્ન થયાં છે, અને જેમ વૃક્ષથી 'ડાળ' અળગી નથી પણ વૃક્ષની જ અવયવભૂત છે, તેમ આ જગત્ પણ બ્રહ્મનો જ વિલાસ ('ફૂલ') છે, બ્રહ્મની જ રસનિષ્પત્તિ ('ફળ') છે, બ્રહ્મનો જ એક અંશ ('ડાળ') છે. પંચ મહાભૂત પરિબ્રહ્મ વિષે 'ઊપન્યાં' એટલે ઉત્પન્ન થયાં–ઉત્પન્ન કર્યા એમ નહિ. આમ કહેવામાં કદાચ સૂક્ષ્મ તાત્પર્ય એવું હોય કે બ્રહ્મ સ્વયં નિર્વિશેષ છે, સર્વ સંબન્ધરહિત છે, અને આપ્તકામ છે એટલે એની સાથે ઉત્પત્તિ કરવાનો વિચાર અસંગત છે. જગત્ બ્રહ્મની "કેવલ લીલા" છે એમ વેદાન્ત તરફથી કોઈ કોઈ વાર કહેવામાં આવે છે, તેનું તાત્પર્ય એટલું જ છે કે કોઈ પણ પ્રકારના શ્રમ વિના એટલે માયારૂપી બ્રહ્મના સ્વભાવથી જ આ જગત્‌નો આવિર્ભાવ છે, અને બ્રહ્મનો આનન્દ એમાં મૂર્તિમાન્ થાય છે. બ્રહ્મે અમુક સમયે જગત્સર્જનનો આરંભ કર્યો એમ માનતાં અનેક બાધ આવે છે: અદ્વૈતમાંથી દ્વૈત કેમ થયું? અમુક ક્ષણે જ જગત્‌ની ઉત્પત્તિ શા માટે થવી જોઈએ? એથી પહેલાં કેમ નહિ? અત્યાર સુધી વિલંબનું કારણ શું? કારણ હોય તો તે જ કારણ એ કરતાં અધિક વિલંબ કેમ ન કરે? ઇત્યાદિ.*

વેદ તો એમ વદે, શ્રુતિ સ્મૃતિ સાખ્ય દે, કનકકુંડળ વિષે ભેદ નોયે;
ઘાટ ઘડ્યા પછી નામ રૂપ જૂજવાં, અંત્યે તો હેમનું હેમ હોયે.

કાર્યકારણના અભેદ ન્યાયે, જગત્, બ્રહ્મ થકી ભિન્ન નથી એ સિદ્ધાન્તનું વેદ પ્રતિપાદન કરે છે, અને શ્રુતિ–સ્મૃતિ પણ એમાં "સાખ્ય" પૂરે છે.

* ડૉ. માર્ટિનો પણ આ દોષ કબૂલ કરે છે.

આપણો વ્યાવહારિક અનુભવ પણ કહે છે કે કનક કુંડળ વગેરે જુદાં જુદાં "નામરૂપ" "ઘાટ ઘડ્યા પછી" થાય છે, પણ આરંભમાં અને અંતમાં તો સર્વ "હેમરૂપ" જ છે. અને વિચાર કરતાં મધ્યમાં પણ એ હેમ જ છે. શ્રી ગૌડપાદાચાર્યે કહે છે તેમ "**आदावन्ते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा**"–જે આદિ અને અંતમાં નથી તે વર્તમાનમાં પણ નથી જ. અત્રે "વેદ" એટલે મન્ત્રસંહિતા અને "શ્રુતિ" એટલે બ્રાહ્મણ–ઉપનિષદ્ એમ અર્થ હોય, અથવા "શ્રુતિ" શબ્દનો જરા અવિચારિત પુનરુક્તિરૂપ પ્રયોગ થઈ ગયો હોય. ગમે તે હો. પણ અત્રે, કદાચ કવિને અનભિપ્રેત એવો નિગૂઢ ધ્વનિ રહ્યો છે તે એ છે કે 'વેદ' એટલે જ્ઞાન, શબ્દાર્થજ્ઞાન; પછી એ જ્ઞાનનું શ્રવણ એટલે હૃદયમાં ઉતારવું; અને પછી એનું વારંવાર સ્મરણ એટલે પ્રીતિ પૂર્વક નિદિધ્યાસન—એ ત્રણ વિધિ થતાં પૂર્વોક્ત સત્યનો યથાર્થ અનુભવ થાય છે. આ રીતે જોતાં, વેદ ફક્ત "વેદ છે," પણ એની "સાખ્ય" તો શ્રુતિ અને સ્મૃતિ જ પૂરે છે એ કહેવું યોગ્ય છે.

જીવને શિવ તો આપ ઇચ્છાએ થયા, રચી પરપંચ ચૌદ લોક કીધા;
ભણે નરસૈયો તે જ તું તે જ તું, એને સમર્યાથી કંઈ સંત સીધ્યા.

જીવ અને શિવ ઉભયનું અસ્તિત્વ "આપમાં" કહેતાં આત્મામાં—નિર્વિશેષ બ્રહ્મમાં—છે; જેના માયારૂપી સ્વભાવથી ચૌદ લોકનો "પરપંચ" એટલે 'મિથ્યાબાજી' વા પંચીકૃત જગત્ રચાયું છે. "હે ભાઈ! તે જ તું છે" "**तत्त्वमसि**" એમ નરસૈયો સમજ્યો છે અને તને સમજાવે છે. એને સમર્યાથી જ અનેક સંત સિદ્ધિને પામ્યા છે. અને એનું વિસ્મરણ એ આ જગત્ વૃક્ષનું આદિ કારણ છે.

સુદર્શન–નવેમ્બર ઇ. સ. ૧૮૯૮



२

" भागवतोत्तमः "

સૂત્ર

सर्वभूतेषु यः पश्येद्भगवद्भावमात्मनः ।
भूतानि भगवत्यात्मन्येष भागवतोत्तमः ॥

(भागवतम्)

ભાષ્ય

(રાગ ધન્યાશ્રી)

વળી વળી કહુંછું ભક્તિ વિશેષજી, જે ન દેખે હરિ વિના રેષજી;
પેખે સઘળા હરિના વેષજી, તે જન કેહેનો ન કરે ઉવેખજી.

(પૂર્વછાયા)

ઉવેખ ન કરે કોયનો, આત્મા વિલસી રહ્યો;
જેહને શ્રી ભાગવત ગાયે, ગીતા ઉપનિષદે જેને કહ્યો.
ભાઈ ભક્ત તે જે એમ જાણે, જાણીને હૃદયે ધરે;
સ્વામી માહારો રહ્યા સઘળે, અહર્નિશ ચિંતન એમ કરે.

ભુવન ત્રણ્યમાં રહ્યો પૂરી, પૂરણ સ્વે પરમાતમા;
પોતે તો પીયુજી નિરંતર પણ ભેદ દેખે ભાત્યમાં.
માહરો રામ રમેછે સહુ વિષે, એમ હેતે હીસે મન;
હરિ કહે એ સાંભળે હરિ, હરિને સોંપે તન.

નિત્ય રાસ નારાયણ કેરો દેખે તે અનંત અપાર;
જિહાં જેહવો તિહાં તેહવો, નારાયણ નરનાર.
ગદગદ કંઠે ગાતે થકે, રોમાંચિત હોયે ગાત્ર;
હર્ષ આંસુ બહુ હેત હૃદય, પ્રેમકેરૂં તે પાત્ર.

નવનીત સરખું હૃદે કોમળ, કહ્યું ન જાયે હેત;
આંખમાંહે અમૃત ભરિયું, હરિભક્તિકેરૂં ક્ષેત્ર.
ખાતો પીતો બોલતો, દેખતો તે સઘળે રામ;
વેંધ્યું મન રહે તેહનું, શીથળ સંસારી કામ.

જેમ જારે લુબ્ધી યુવતી, તેનું મન રહે પ્રીતમ પાસ;
અહનિંશ રહે આલોચતી, ભાઈ એહવું મન હરિદાસ.
કહે અખો સહુ કો શુણો, હરિ લક્ષ લાગો ચિંતનેં;
મનન જેહને માહાવનું, તે સેવે હરિ–ગુરૂ–સંતને.

(અખે–ગીતા)



વાર્તિક

મનુજ–આત્માના ઊંડામાં ઊંડા ભાવો શબ્દમાં પ્રદર્શિત કરી શકાતા નથી. જો થોડેક અંશે પણ એ કાર્ય સિદ્ધ કરવાનું સામર્થ્ય મનુષ્યવાણીમાં હોય તો તે 'ક્રાન્તદર્શી' કવિની વાણીમાં જ છે, અન્યત્ર (ગદ્યમાં) નથી. માટે ઉપરના શ્રીમદ્ભાગવતમાંથી ઉતારેલા પરમ ગંભીર સૂત્રનું ભાષ્ય કવિ—અખાના—મુખેથી જ શ્રવણ કરાવી, એ સંબંધી કેટલાક પ્રાસંગિક વિચાર અત્રે વાર્તિકરૂપે આરંભીશું.

" જે સર્વ ભૂતમાં ભગવત્–આત્માને જુવે છે. અને ભગવત્–આત્મામાં સર્વ ભૂતને જુવે છે, તે ઉત્તમ ભાગવત—એટલે ભગવજ્જન—સમજવો."—આ રીતનો આપણો ઉપર બતાવેલો વેદાન્તસિદ્ધાન્ત છે. આ સિદ્ધાન્ત ઇતરમતના સિદ્ધાન્તો કરતાં ઘણે દરજ્જે ચઢીઆતો છે એમ આપણે માનીએ છીએ, અને એ માનવું યથાર્થ છે. પરંતુ જ્યાં સુધી એ ઉપર સંભવતા કેટલાક આક્ષેપોનું સમાધાન ન થાય ત્યાં સુધી આપણો સિદ્ધાન્ત જ શ્રેષ્ઠ છે એમ માની બેસવું એ સત્યાન્વેષણને ઉચિત ન ગણાય. માટે એવા કેટલાક આક્ષેપોનો આ સ્થળે વિચાર કરવો પ્રાપ્ત થાય છે.

૧ પૂર્વોક્ત સિદ્ધાન્ત ઉપર એક પ્રશ્ન તો એ ઊઠે છે કે "જુવે છે"–શબ્દવાચ્ય દૃષ્ટિજ્ઞાન—માં જ "ભાગવત"ત્વની પરિસમાપ્તિ કરવી એ યોગ્ય છે ? સમ્યગ્–જ્ઞાનને સદાચરણને સ્થાને મૂકી શકાય ખરું ? જ્ઞાન અને ક્રિયા એ બે ભિન્ન શક્તિઓ છે, અને માત્ર જ્ઞાની થઈને વિરમવું અને નિષ્ક્રિય રહી કર્તવ્ય કરવામાં ચૂકવું એ દોષ નથી ?

ભગવજ્જનમાં જ્ઞાન ઉપરાંત કર્મની આવશ્યકતા છે એ સત્ય છે. વળી જ્ઞાન(અમુક અર્થમાં)અને ક્રિયા એ બે ભિન્ન શક્તિઓ છે એ પણ નિર્વિવાદ છે. મનુષ્ય સત્–કર્મનું જ્ઞાન મેળવ્યા છતાં પણ અસત્–પથમાં પ્રવૃત્ત થાય છે એ સર્વવિદિત છે, અને એથી એ સૂચવાય છે કે જ્ઞાન અને ક્રિયા

એ બે એક પદાર્થ નથી. *'Video meliora proboque, deteriora sequor'*, "=I see and approve of the better things, I follow the worse". "The spirit is willing, yet the flesh is weak". "The good that I would I do not: but the evil which I would not, that I do." ઇત્યાદિ વચનો પણ જ્ઞાન અને ક્રિયા વચ્ચે વારંવાર થતા વિરોધની જ સાક્ષી પૂરે છે. પરંતુ આ શ્લોકની માફક જે વિદ્વાનો જ્ઞાનમાં કર્તવ્યકરણની, 'ભાગવતત્વ' આદિ ભાવનાઓની, પરિસમાપ્તિ કરે છે તેમનું તાત્પર્ય ક્રિયાવિરહિત જ્ઞાન–વિષયક હોય એમ લાગતું નથી. સોક્રેટિસે+ જ્ઞાન અને સદાચરણને એક માન્યાં હતાં એમ કહેવાય છે. પણ ખરું જોતાં એ પ્રતિપાદનની મતલબ એવી હશે કે કેમ એ શંકાસ્પદ છે. સ્પીનોઝા—જે સોક્રેટિસ પછી જ્ઞાન અને સદાચરણની એકતા§ પ્રતિપાદન કરનાર વિદ્વાનોમાં મુખ્ય છે—તેના ગ્રન્થો જોતાં તો આ વિષયમાં બિલકુલ સંદેહ રહેતો નથી. એ જ્ઞાનના "adequate" (પૂર્ણ) "inadequate" (અપૂર્ણ) એમ વિભાગ પાડે છે, અને માત્રવિચારાત્મક જ્ઞાનને એ 'અપૂર્ણ' જ્ઞાન કહે છે.* વેદાન્ત-

---

+ સદાચરણને જ્ઞાનરૂપે ઉપદેશવામાં સોક્રેટિસનું કદાચ એમ તાત્પર્ય હોય કે સદાચરણમાં ભ્રાન્તિ થવાનું મૂલ અજ્ઞાન છે અને તેથી જ્ઞાન સંપાદન થતાં, મનુષ્ય સ્વભાવની સ્વાભાવિક અદુષ્ટતાને લઈ, અથવા સદાચરણમાં જ સુખ સમાયલું છે અને સર્વ સુખાર્થે જ યત્ન કરે છે તેથી, જ્ઞાનમાંથી સદાચરણ ફલિત થવામાં વિલંબ થવાનો ભય નથી; અથવા તો એક બીજો ખુલાસો એમ થઈ શકે કે એના સમયમાં કેટલાક વિદ્વાનો સદાચરણને અનિયત અને યાદૃચ્છિક માનતા હતા તેમ નહિ પણ સર્વ મનુષ્યો તે એકરૂપે ગ્રહણ કરી શકે એવું, અર્થાત્ જ્ઞાનવિષય, છે એમ દર્શાવવાનો હેતુ હોય. આ સાથે એ પણ જોવાનું છે કે સોક્રેટિસનો ક્રિયારહિત જ્ઞાન ઉપદેશવાનો આશય નહોતો, પણ જ્ઞાનરહિત ક્રિયા અસાર છે એમ પ્રતિપાદન કરવાનો મુખ્ય ઉદ્દેશ હતો.

§ "The effort to understand is the first and sole basis of virtue."—*Spinosa*

* "The knowledge which is divorced from will is not true knowledge, the will that is divorced from knowledge not really will" "Knowledge that is inert or inactive is not

શાસ્ત્ર આ બે પ્રકારનાં જ્ઞાનને 'પરોક્ષ' અને 'અપરોક્ષ' એવાં વિશેષણથી વ્યવહરે છે. જ્ઞાન અને ક્રિયાને સર્વથા વિભિન્ન ન ગણતાં, એમને એક ચૈતન્યવ્યાપારના અવાન્તર ભેદ માનવામાં લાભ એ છે કે ચૈતન્યની શક્તિઓ એક એકથી સર્વથા અસંબદ્ધ નથી પણ એક એકમાં અનુસ્યૂત છે અને સર્વની આત્મામાં અખંડતા છે એ માનસશાસ્ત્ર (Psychology)ના સિદ્ધાન્ત સાથે સંગતિ રહે છે.

'જ્ઞાન' શબ્દના અર્થમાં ક્રિયાનો સમાવેશ કરવા સાથે હૃદયના ભાવ (પ્રેમ)નો પણ સમાવેશ કરવાનો છે. અર્થાત્, પ્રકૃત શ્લોકમાં '**पश्यति**= જુવે છે' પદ વડે જે દૃષ્ટિ વિવક્ષિત છે તેમાં મન–હૃદય–અને–ક્રિયાશકિત-સાધ્ય જ્ઞાન ભકિત અને કર્મ ત્રણે આવી જાય છે. અને આ વ્યાખ્યાનને શ્રીમદ્‌ભાગવતનું મુખ્ય તાત્પર્ય વિચારતાં પુષ્ટિ મળે છે. આ રીતે મન, હૃદય અને ક્રિયા ત્રણેવડે ભૂતમાત્રમાં જે આત્મસ્વરૂપ ભગવાનનું દર્શન કરે છે તે જ ખરો—સંપૂર્ણ અર્થમાં—'**ભાગવત**'એટલે ભગવજ્જન છે એમ ઉપરના સૂત્રનું તાત્પર્ય છે.

૨ એક બીજો પ્રશ્ન એ થશે કે જો ભૂતમાત્ર ભગવત્સ્વરૂપ છે તો દુષ્ટ પ્રતિ અનાદર અને તિરસ્કારને અવકાશ કયાં રહ્યો ? આ શંકાનું સમાધાન સહજ છે. વેદાન્તમતમાં ભગવત્–સાક્ષાત્કાર શિવાય અન્ય સર્વ ભાવ અનિષ્ટ છે એ ખરું, પરંતુ ભગવતની સર્વમયતાને લીધે એનો સાક્ષાત્કાર વિશ્વના પ્રત્યેક પદાર્થમાં થવો જોઈએ, અને તેથી દુષ્ટ પ્રતિ તિરસ્કારમાં પણ એ સાક્ષાત્કાર થઈ શકે એ સ્પષ્ટ છે. દુષ્ટ પ્રતિ તિરસ્કારમાં ભગવત્-સાક્ષાત્કાર ઉપદેશવાનો હેતુ એવો છે કે ઉક્ત તિરસ્કાર કેવલ તિરસ્કાર રૂપે વેદાન્તને અનિષ્ટ છે, પરંતુ એ જ ભગવત્–સાક્ષાત્કારરૂપે ઇષ્ટ છે. આ રીતે વેદાન્ત ,અમુક ક્રિયા કવચિત્ ઇષ્ટ છે અને કવચિત્ અનિષ્ટ છે એમ અનિયમ

---

real knowledge, it does not consist of adequate, but only of confused and imperfect ideas. When we see the right without willing it, our seeing is not the same seeing with that of the mind which both sees and wills"—*Dr. J. Caird's* "Spinoza."

(=કર્તવ્યનું દર્શન થયાં છતાં તે તરફ પ્રવૃત્તિ થતી નથી તે દર્શન, અને કર્તવ્યનું દર્શન થઈ તે સાથે કર્તવ્ય તરફ પ્રવૃત્તિ થાય છે તે દર્શન—એ બે એક નથી.)

ન રાખતાં, અમુક સ્વરૂપે એ ઇષ્ટ છે અને અમુક સ્વરૂપે એ અનિષ્ટ છે એમ અંતર્ગત તાત્ત્વિક નિયમનું પ્રતિપાદન કરે છે. વળી અત્રે સમજવાની એક બીજી બાબત એ છે કે હૃદયના અનિષ્ટ ભાવોમાં ભગવત્-સાક્ષાત્કારનું માત્ર આરોપણ કરવાથી એ ઇષ્ટ બને છે એમ વેદાન્તનું માનવું નથીઃ અર્થાત્ ઉક્ત સાક્ષાત્કારની બુદ્ધિ રાખી ગમે તે પાપ કરવામાં આવે તે અપાપ થઈ જાય છે એમ નથી. પરમાત્મા સત્યસ્વરૂપ હોવાથી આવું અસત્ય આરોપણ ભગવત્-સાક્ષાત્સ્વરૂપ હોઈ શકતું જ નથી. પણ તિરસ્કાર જે સ્થૂલદષ્ટ્યા હમેશાં મલિન ભાવ ભાસે છે તેમાં યોગ્યતાદિ કારણને લઈ જ્યારે અવસ્યકર્તવ્યતા સમજાય છે, ત્યારે જ એમાં ભગવત્-સાક્ષાત્કારનો પ્રસંગ આવે છે; અને એવે પ્રસંગે એમાં સદોષતા નથી. આ રીતે વિચારી જોતાં સમજાશે કે વેદાન્તમતમાં તિરસ્કારાદિ વૃત્તિને અવકાશ છે અને નથી—ભગવદ્દર્શનરૂપે છે, તિરસ્કારરૂપે નથી.

૩ આપણે અનેકવાર જોઈ ગયા છીએ કે જીવ સર્વ જીવરૂપે એક છે એમ વેદાન્તનુ કદાપિ કહેવું નથી, કિન્તુ સર્વ જીવની પરમાત્મામાં એકતા છે એટલું જ કહેવું છે. તથાપિ એ વાતનુ વિસ્મરણ કરી અદ્વૈતસિદ્ધાન્તને ગમે તેમ કલ્પી એના ઉપર આક્ષેપ કરવામાં આવે છે. અમારૂ એમ કહેવું નથી કે એ આક્ષેપ કરનારાઓને વેદાન્તનુ આ રહસ્ય અજ્ઞાત છે; અજ્ઞાત નહિ જ હોય, અને ન જ હોવું જોઇએ. પણ એ આક્ષેપની તર્કપદ્ધતિમાં તો ઉપર બતાવેલાં એ વિચારનાં સ્વરૂપો વચ્ચે વિવેક થતો નથી જ. આવો એક આક્ષેપ હમણાં—ગયા 'જ્ઞાનસુધા' પત્રના અંકમાં—" કર્તવ્યબુદ્ધિ " એ નામના લેખમાં જોવામાં આવ્યો છે. ત્યાં એક લેખક લખે છે કેઃ—

" સ્વ અને પર—પોતે અને બીજા—એ જુદા હોય ત્યારે જ પારકા અર્થે સ્વાર્થત્યાગનો સંભવ રહે છે. સ્વ અને પરના અભેદજ્ઞાનમાં—સ્વ અને પરને એક અભિન્ન માનવામાં—સ્વાર્થત્યાગ છે એ મત ભ્રમિત છે. પારકાને પોતાના સરખા ગણવા, પારકાને પોતાના સરખા સુખ તથા માનને પાત્ર માનવા, અને તે માટે તેમને સારુ સ્વાર્થનો ત્યાગ કરવો એ કર્તવ્ય છે પણ એ અભેદ નથી. પર—પારકો—છે જ નહિ, સ્વ જે છે તે સિવાય બીજુ કંઈ છે જ નહિં, એવો અભેદ હોય તો ત્યાગ સંભવે જ નહિ. કોણ શાનો ત્યાગ કરે? કોણુ કોને માટે ત્યાગ કરે? ભેદ હોય તો જ ત્યાગ હોય, તો જ ત્યાગની કિમ્મત હોય. પોતાનુ જે હોય, પોતાને જે સુખકર હોય તે બીજા માટે મૂકી દેવું, એટલું પોતાનુ સુખ ઓછુ કરી બીજાના સુખની વૃદ્ધિ

કરવી એમાં ઉદારતા છે. એ ઉદારતા અભેદજ્ઞાનમાં—સ્વ તે જ વાસ્તવિક રીતે પર છે, પોતાની પાસેથી જઈ બીજાને મળે એમ બની શકે એવો ભેદ જ નથી એવા જ્ઞાનમાં—હોઈ શકતી નથી. એ અભેદજ્ઞાન તે સ્વાર્થત્યાગ નથી, તેમ જ એ અભેદજ્ઞાનથી સ્વાર્થત્યાગની વૃત્તિને ઉત્તેજન મળતું નથી."

અત્રે માની લીધો છે એવો અદ્વૈતસિદ્ધાન્ત કયા પ્રતિષ્ઠિત વેદાન્તગ્રન્થમાં જોવામાં આવ્યો? તત્—તદ્—વ્યક્તિરૂપે ચૈતન્યનો ભેદ વેદાન્તને અગ્રાહ્ય છે? એક વ્યક્તિએ બીજી વ્યક્તિના સુખ માટે પોતાના સુખનો ત્યાગ કરવો એ વાતને તત્—તદ્—વ્યકિતની પાછળ એકતાનું તત્ત્વ સ્વીકારવાથી શો બાધ આવે છે? બાધ આવતો નથી એટલું જ નહિ, પણ કર્તવ્યભાવના પરિનિષ્પન્ન થવા માટે એવું તત્ત્વ સ્વીકારવાની જરુર છે એ વિષે ગયા માર્ચ માસના અંકમાં+ થોડીક ચર્ચા અમે કરી ગયા છીએ. અને એ ઉપર યોગ્ય આક્ષેપ થશે તો તે વિચારવા અને એ આક્ષેપમાં સત્ય લાગશે તો તે સ્વીકારવા પણ અમે તૈયાર છીએ. હાલમાં તો આ સ્થળે એટલું જ સ્મરણ કરાવવું બસ થશે કે અદ્વૈતવેદાન્તમાં આક્ષેપકારે માની લીધો છે તેવા અર્થમાં સ્વ અને પર એક પદાર્થ નથી, પણ એમના ભાસમાન ભેદમાં તત્ત્વદૃષ્ટિએ જોતાં જે અભેદનું તત્ત્વ રહેલું છે એ જ સ્ફુટ કરી આપવાનો એનો યત્ન છે.

હવે આ યત્ન સ્વાર્થત્યાગને શી રીતે વિરોધી થઈ પડે છે એ સમજાતું નથી. સ્વાર્થાનુસરણ જેટલે અંશે અભેદાનુભવમાં વિરોધી છે તેટલે અંશે એની અનિષ્ટતા અભેદવાદમાં સિદ્ધ છે એ વિષે તો કોઈ શંકા કરી શકે એમ છે જ નહિ. સ્વાર્થત્યાગપુરઃસર પરાર્થ માટે પ્રવૃત્ત થવું એ અભેદવાદમાં શી રીતે ઘટી શકે છે એ જુદો પ્રશ્ન છે. એ સંબંધે જ્ઞાનસુધા કહે છે કે "અભેદ હોય તો ત્યાગ સંભવે જ નહિ. કોણ શાનો ત્યાગ કરે? કોણ કોને માટે ત્યાગ કરે?"—ઇત્યાદિ. પણ આ પ્રશ્નનો ઉત્તર કે અભેદબુદ્ધિ હોય ત્યાં ત્યાગબુદ્ધિ સંભવે નહિ એમ અત્રે વિવક્ષિત હોય તો વેદાન્તને ઇષ્ટાપત્તિ છે. કર્તવ્ય કરવામાં ત્યાગબુદ્ધિ—હું ત્યાગ કરૂં છું એવું ભાન—જ જોઇએ એમ કાંઈ નથી. એ લેખક પોતે જ આગળ જતાં લખે છે કે "ઈશ્વરપ્રીત્યર્થે જ મનુષ્ય કર્તવ્યપરાયણ થાય છે." હવે ત્યાં અમે એટલું જ પુછીશું કે અમુક કર્તવ્ય ત્યાગબુદ્ધિવડે ન કરતાં ઈશ્વરને એ પ્રિય છે એવી બુદ્ધિથી જ કરવામાં આવે તો એ લેખકના મતમાં કર્તવ્ય કર્યું ગણાય કે કેમ? અમારૂં તો એવું માનવું છે કે ત્યાગબુદ્ધિથી જ કર્તવ્ય થવું જોઇએ એમ નથી. અત્યન્ત

+ જુઓ આ પુસ્તકનાં પૃષ્ઠ ૧૧૩ થી ૧૧૫.

ઉન્નત ચારિત્રવાળા પુરુષોને તો પોતે સ્વાર્થત્યાગ કરે છે એવી બુદ્ધિ રહેતી જ નથી, કિંતુ સ્વાર્થત્યાગ કરીને જ એ કૃત્યમાં એનો આત્મા અભાનોર્મિથી ઉલ્લાસે છે. વળી, ત્યાગબુદ્ધિમાં જ એ કર્તવ્યનું તત્ત્વ સમાએલું હોય તો સ્વ પ્રતિ કોઈ પણ પ્રકારનું કર્તવ્ય સંભવે જ નહિ. કેવલ સ્વાર્થમાં કે કેવલ પરાર્થમાં કર્તવ્ય રહેલું નથી એ સુપ્રસિદ્ધ વાત છે. તો પછી પરાર્થે જ— સર્વાર્થે નહિ પણ પરાર્થે જ—પ્રવૃત્તિ થવી જોઈએ એવો આગ્રહ કરવાને કાંઈ કારણ જણાતું નથી. માટે ત્યાગબુદ્ધિ નહિ પણ ઉન્નત પ્રયાણ કે એવું જ બીજું કોઈક શાસ્ત્રીય તત્ત્વ કર્તવ્યભાવનાનું સારભૂત રહસ્ય માનવું યોગ્ય છે.

આ તત્ત્વનો વિરોધી સ્વાર્થ તે જ અનિષ્ટ સ્વાર્થ છે. જ્યાં અભેદ હોય ત્યાં **ત્યાગ** સંભવે નહિ એમ વિવક્ષિત હોય તો એ કહેવું ખોટું છે. કારણ કે જે અર્થમાં સ્વાર્થ અનિષ્ઠ છે એ અર્થમાં સ્વાર્થનો ત્યાગ થવા અદ્વૈતવેદાન્તમાં અવકાશ છે જ. અને પરોક્ષ અભેદને અપરોક્ષ કરી આપવો એ એનું પ્રયોજન છે. સ્વથી પર બીજું કાંઈ છે જ નહિ એમ જ્યારે વેદાન્ત કહે છે ત્યારે 'સ્વ' શબ્દનો અર્થ 'સ્વાર્થ' શબ્દઅંગભૂત 'સ્વ'–શબ્દના અર્થથી જુદો જ છે. આ બે સ્વ–શબ્દ વચ્ચે એક પાશ્ચાત્ય વિદ્વાને બતાવ્યું છે તેમ, "Self" (મ્હોટા S વાળા) અને "self" (ન્હાના s વાળા) વચ્ચે જેટલો ભેદ છે તેટલો ભેદ છે. અર્થાત્ સ્વથી પર બીજું કાંઈ છે જ નહિ એમ જ્યાં કહેવામાં આવે છે ત્યાં સ્વ શબ્દનો અર્થ ભૂતમાત્રનો સ્વ (આત્મા) એવો **પરમાત્મા** છે; અને સ્વાર્થશબ્દઅંગભૂત સ્વ–શબ્દનો અર્થ અહંકારાસ્પદ રાગદ્વેષાદ્યવચ્છિન્ન બદ્ધ ચૈતન્ય એટલે **જીવાત્મા** છે.

વેદાન્ત જે આત્માનન્દ ઉપદેશે છે તે સ્વાર્થ, કે પ્રત્યેક સારાં ખોટાં સર્વ કૃત્યમાં થતો આત્માનન્દ, નથી; પણ આત્માનું જે વિશુદ્ધ ખરું પરમાત્મભૂત સ્વરૂપ તે સ્વરૂપનો અનુભવ થતાં જે આનન્દ થાય છે તે છે. આ આનન્દ પરાર્થ–વિરોધી નથી, કિંતુ પરાર્થ–ઉપપાદક છે.*

---

* "There is an obvious distinction between *selfishness* and *self-realisation,* between unselfishness and self-extinction. Moral disinterestedness does not mean, even at the highest, the cessation of self-consciousness or self-satisfaction......Even in self-sacrifice for another there is present a reference to self,

પરના આત્માને પોતાનો આત્મા સમજી લઈ ત્યાગ કરવાથી કર્તવ્ય-આચરણમાં શી હાનિ આવે છે એ અમારાથી કલ્પી શકાતું નથી. અત્રે પરાર્થ સ્વાર્થનું સ્વરૂપ ધારણ કરે છે એમ, સ્વશબ્દનું ઉપરનું વિવેચન ધ્યાનમાં લીધા પછી કહી શકાશે નહિ. કારણ કે વેદાન્ત જ્યારે પરાર્થને સ્વાર્થરૂપે નિરૂપણ કરે છે ત્યારે એનો આશય " Universal Benevolence " (સ્વાર્થ-વૃત્તિ)ને "Enlightened Self-interest" (ડાહી સ્વાર્થવૃત્તિ)માં પર્યવસાન પમાડવાનો નથી. પરાર્થનું સ્વાર્થરૂપે નિરૂપણ વેદાન્તમાં જુદા જ તાત્પર્યનું છે. સ્વ અને પરનો અર્થ પરિણામમાં સ્વાર્થ જ છે એમ વેદાન્તનું કહેવું હોત, તો જ્ઞાનસુધાએ બતાવેલું દૂષણ લાગૂ પડત. પણ સ્વ અને પર ઉભયનું, એ બંનેથી પાર અને અંતરૂમાં રહેલા ભગવદ્-રૂપી તત્ત્વ સાથે, તાદાત્મ્ય છે, અને એ તત્ત્વ સર્વનું આત્મ(સ્વ)ભૂત તત્ત્વ છે એમ સ્વ અને પરની એકતા પ્રતિપાદન કરવામાં વેદાન્તનું તાત્પર્ય રહેલું છે. આમ વિચારતાં સ્પષ્ટ જ છે કે સર્વનું આત્મભૂત જે અદ્વય પરમાત્મતત્ત્વ છે તેનો સાક્ષાત્કાર સ્વાર્થત્યાગમાં થઈ શકે છે અને તેથી સ્વાર્થત્યાગને અદ્વૈતવેદાન્તમાં અવકાશ સારી રીતે રહે છે.

વળી સ્વાર્થત્યાગ કરી કર્તવ્ય-કરણમાં આનંદવું એ એ લેખક ઇષ્ટ ગણે છે. એ વાતની ઉપપત્તિ પણ પરના આત્મા ને સ્વના આત્મા સાથે એક કર્યા શિવાય થઈ શકતી નથી. સ્વાર્થત્યાગમાં આત્મતોષ થતો ન હોય તો સ્વાર્થત્યાગથી આનન્દ કેમ આવે? પરના આનંદથી પોતાના આત્માને આનન્દ ક્યારે થાય? જ્યારે પોતાનો અને પારકાનો આત્મા એક અભિન્ન અનુભવાય ત્યારે. 'અભિન્ન અનુભવાય' એટલે તત્ત્વતઃ અભિન્ન અનુભવાય એમ અર્થ છે. આ તાત્ત્વિક અભેદ આપણા જ્ઞાન નીતિ આદિ સર્વ વ્યવહારના મૂલમાં પ્રતિષ્ઠિત છે. આ અભેદ વિના પદાર્થ પદાર્થની સાથે સબન્ધ ન ધરાવી શકે; અને જડચિદાત્મક સર્વ જગત્ વિશીર્ણ થઈ જાય. પદાર્થને એક એકથી સર્વથા ભિન્ન માની એમની વચ્ચે સંબંધ માનવો એ અયુક્ત છે; કેમકે પદાર્થ ભિન્ન હોઈ પછી સંબદ્ધ થતા નથી, પણ સ્વભાવથી જ સંબદ્ધ છે અને આપણે કેવલ આપણી ભેદમયી કલ્પના (abstraction) વડે જ એમને વિખૂટા પાડી ભિન્ન માનીએ છીએઃ વસ્તુતઃ તેઓમાં ભેદ નથી. આ વાત વેદાન્ત ભેદમાં અભેદ

---

an idea of an object to be attained in which the agent seeks self-satisfaction, *Without such reference even the purest self-denial is a conception that swims in the air?'*—Dr. J. Carid.

રૂપે—એટલે વ્યાવહારિક ભેદની પાછળ પારમાર્થિક* અભેદરૂપે—પ્રતિપાદન કરે છે.

જ્ઞાનસુધા કહે છે કે "એ અભેદજ્ઞાનથી સ્વાર્થત્યાગની વૃત્તિને ઉત્તેજન મળતું નથી." અમને તો લાગે છે કે જે વખતે આ વાક્ય લખાયું તે વખતે આથી તત્ત્વજ્ઞાનની બીજી કેટલીક પરિભાષા ઉપર પણ કેવો વૃથા પ્રહાર થાય છે એ વાત તદ્દન ભૂલાઈ ગઈ છે. ગયા જ્ઞાનસુધામાં "**આત્મઘાત**" અને "**આત્મપોષણ**" એ નામે બે ઉત્તમ વિષયો આવ્યા છે, જેની પરિભાષામાં સ્વાર્થત્યાગ એ "આત્મપોષણ"માં અને સ્વાર્થાનુસરણ એ "આત્મઘાત"માં આવે છે. આ સ્થળે "આત્મ" શબ્દના પ્રયોગથી સ્વાર્થત્યાગની વૃત્તિને ઉત્તેજન મળવામાં કાંઈ બાધ આવે છે? "Higher self" અને "Lower self" "અથવા "True self" અને "False self" અથવા "Rational self" અને "Irrational self" એમ વિભાગ પાડ્યા પછી Higher, True, Rational selfનો જે અર્થ (ઇચ્છાનો વિષય) તે સ્વાર્થ, અને Lower, False, Irrational selfનો જે અર્થ (ઇચ્છાનો વિષય) તે સ્વાર્થ;—એ બે જુદા જ પ્રતીત થાય છે. વળી બીજું:-આ લેખકની તર્કસરણિએ ચઢીએ તો તો પરમાં આત્મબુદ્ધિ રાખી પરાર્થપરાયણ થવામાં દોષ છે એટલું જ નહિ, પણ પરમાં ભ્રાતૃભાવ રાખી પરાર્થે પ્રવર્તવું એ પણ ખોટું જ છે. પરમાં પરભાવ—બલ્કે દુશ્મન-ભાવ રાખીને એનું કલ્યાણ કરવા પ્રવૃત્ત થવાય તો જ કર્તવ્ય કર્યું ગણાય ' કેમકે ભ્રાતૃભાવ પણ કાંઈક- તો સ્વલક્ષી છે જ. અમે નથી ધારતા કે જ્ઞાનસુધાના વિદ્વાન લેખક આટલે સુધી પણ જવા ખુશી હોય. ત્યારે અત્રે દર્શાવેલા એમના અને આપણા મત વચ્ચે જે ભેદ છે તે ખરું જોતાં સ્વાર્થ અને પરાર્થના વિરોધથી નહિ પણ સર્વાર્થ અને પરાર્થના ભેદથી મપાય છે એમ કહી શકાશે; અને જ્ઞાનસુધાનો પ્રકૃત વિષયમાં સર્વ ભ્રમ 'સ્વ' શબ્દના બે જુદા જુદા અર્થ વચ્ચે વિવેક ન કરવામાંથી ઉદય પામે છે એ આથી સ્પષ્ટ છે.

---

* આટલો Hegelના ' Unity-in-difference ' (ભેદમાં અભેદ)ના સિદ્ધાન્ત ઉપર અમારો સુધારો; અને એ સુધારાનું સમર્થન જોઈતું હોય તો માત્ર એક જ પ્રશ્ન કે—' Difference-in-Unity ' (અભેદમાં ભેદ) ન કહેતાં ' Unity-in-difference ' (ભેદમાં અભેદ) શબ્દ જ સર્વત્ર વાપરો છો એનું શું કારણ ?

આ પ્રમાણે આપણા સૂત્રાર્થ ઉપરના ત્રણ આક્ષેપનો પરિહાર થતાં નીચેના સિદ્ધાન્તો અબાધ સ્થાપિત થાય છેઃ—

૧. દૃષ્ટિ—એટલે જ્ઞાન—શબ્દના અર્થમાં જ્ઞાન કર્મ અને ભક્તિ ત્રણેનો સમાવેશ કરવાનો છે.

૨. તિરસ્કાર—હનનાદિ ક્રિયા, જે સાધારણ રીતે જોતાં પાપરૂપ છે, તેમાં પણ કર્તવ્યબુદ્ધિ પ્રાપ્ત થતાં ભગવત્સાક્ષાત્કાર થાય છે.

૩. સ્વાર્થત્યાગમાં અભેદાનુભવ થઈ શકેછે, અને તેથી કર્તવ્યપરાયણ થવું એ પૂર્વોક્ત સૂત્રમાં નિર્દેશેલા "**तत्त्वमसि**" આદિ મહાવાક્યાર્થના અનુભવને વિરોધી નથી, કિંતુ અનુરોધી છે.

વાંચનારને સહજ લક્ષમાં આવી ગયું હશે કે આ ત્રણ સિદ્ધાન્ત એ જ શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતાના ઉપદેશનો પણ મુખ્ય સાર છે. અને એનું સ્પષ્ટીકરણ કરવા માટે જ આ વાર્તિકમાં અમુક ત્રણ આક્ષેપોનો જ વિચાર કરવા યત્ન કર્યો છે.

સુદર્શન, મે ઇ. સ. ૧૮૯૯

૩

આત્મનિવેદન

(એક વ્યાખ્યાન)

પરમાત્મા મનુષ્ય કરતાં અનન્તગુણ અધિક છે, અને એના મહિમાનો એક અણુમાત્ર અંશ પણ મનુષ્ય પોતાની કલ્પનામાં સંપૂર્ણ રીતે લઈ શકે એમ નથી; માટે માત્ર એનું અસ્તિત્વ સ્વીકારી એના સ્વરૂપની અજ્ઞેયતાથી ઉદ્‌ભવતા આશ્ચર્યમાં વિરામવું,

" आश्चर्यवत् पश्यति कश्चिदेनम्
आश्चर्यवत् वदति तथैव चान्यः ।
आश्चर्यवत् चैनमन्यः शृणोति
श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित् ॥ "*

—એમ ઉદ્‌ગાર કરી એની આશ્ચર્યશાલી ભવ્યતાનાં નિદિધ્યાસનમાં જ નિરંતર વસવું, એ એક પક્ષ છે. બીજો પક્ષ એની ભવ્યતાને બદલે એના મધુર સૌન્દર્ય ઉપર, તેમ જ એવી અજ્ઞેયતાને બદલે એના પ્રત્યક્ષ પ્રેમ ઉપર, હૃદય સ્થાપી એની સાથે પ્રેમ જોડવો એ છે. પ્રથમ પક્ષ એક પ્રકારના જ્ઞાનમાર્ગનો અને બીજો ભક્તિમાર્ગનો છે. આ ઉભય અંશનો વિરોધ ટાળી ઉભયને હૃદયમાં અવકાશ આપવો એ પરમાત્મ-અભિમુખ હૃદયની ઉચ્ચમાં ઉચ્ચ,—લગભગ અપ્રાપ્ય જેવી—સ્થિતિ છે; અને આ બે અંશમાંથી એકને પ્રાધાન્ય મળી જવું એ મનુષ્યહૃદયનું સ્વાભાવિક વલણ છે. પરંતુ આ બંને અંશ સ્વીકાર્યાં છતાં દરેકમાં મન્દ રહેવું તે કરતાં તો આ બેમાંથી ગમે તે એક માર્ગે બરાબર ચઢી જવાથી પરમાત્માના સ્વરૂપનો વધારે સારો અનુભવ થઈ આવે છે. આવો, એકદેશી પણ અત્યંત તીવ્ર અને ઉત્કટ સાધનના પરિશીલનથી ઉત્પન્ન થએલો, એક અનુભવ નીચેના પદ્યમાં છે, જેને અમે " આત્મનિવેદન " એવું નામ આપીશું:—

(प्रभात-झिंझोटी)

× अब तो मेरा राम नाम, दूसरा न कोई (टेक)

---

* भ. गी. अ. २ श्लो. २९.

× સરખાવો:—*Lord, if I have only Thee, there is none in heaven or earth that I desire beside Thee. My flesh and my heart faileth; but the God is the strength of my heart, and my portion for ever."* Psalms

माता छोडे पिता छोडे, छोडे सगा सोई;
साधुसंग बेठ बेठ, लोकलाज खोई. अब तो० १

संत देखि दोड आई, जगत देखि रोई;
प्रेमआंसु डार डार अमरवेल बोई. अब तो० २

मारगमें तारण मिले, संत राम दोई;
संत सदा शिश उपर, राम हृदय होई. अब तो० ३

अंतमेंसे तंत काढयो, पिछे रही सोई;
राणे मेल्या बिखका प्याला, पीने मस्त होई. अब तो० ४

अब तो बात फेल गइ, जाणे सब कोई;
दास मीरां लाल गिरधर, होनीती सो होई. अब तो० ५

આ પદ્ય એક સુપ્રસિદ્ધ મેવાડની અબલાનું—**મીરાંબાઈનું**--છે એ છેલ્લી પંક્તિથી વાચકને જણાયું હશે જ. એ સાધ્વીનું સ્વાભાવિક 'અબલા'પણું માત્ર એની પરમાત્મપ્રેમજન્ય વિવશતામાં જ, અને એનું મેવાડ–ઉચિત વીરપણું પ્રેમમાં વિઘ્નભૂત સંસારબેડીને એક સૂતરના તાંતણા માફક તોડી ફેંકી દેવામાં પ્રકાશે છે. આ 'અબલા'ત્વ અને આ વીરત્વ—આ પ્રેમ અને આ વૈરાગ્ય—ઉભયનું યથાર્થ ચિત્ર આ પંક્તિઓ જ સ્વયં ઉત્તમ રીતે આલેખી શકે છે; એટલે વાચકના હૃદયમાં એ ઉપસ્થિત કરી આપવા વધારે શ્રમ લેવાની જરૂર જણાતી નથી. વળી, જે હૃદયમાં આ રસની ઝીણી ઝીણી પણ ઊર્મિઓ, કોઈક કોઈક કાળે પણ, વહેતી હશે તેને અત્રે ઉછળતા રસ-તરંગો આદરથી સ્વીકારવામાં વિલંબ થવાનો નથી. અને એ ભાવ જેને તદ્દન અજ્ઞાત છે તેને કોટિ દલીલો પણ નકામી છે—એ જોતાં પણ આ સિદ્ધાન્તની પુષ્ટિ માટે બહુ યત્ન કરવાનું કારણ રહેતું નથી. તથાપિ આ મિશ્ર રસના પ્રવાહની થોડીક અવાન્તર રસલહરીનું કાંઈક પૃથક્ પૃથક્ અવલોકન કરવા યત્ન થાય તો તે અસ્થાને નહિ ગણાય.

વૈરાગ્ય અને દયા

૧ પરમાત્મ–પ્રાપ્તિ માટે સૌથી પહેલું અને આવશ્યક પગથિયું વૈરાગ્ય છે. જગતના વ્યવહાર તરફ કાંઈ પણ અરુચિ ઉત્પન્ન થયા વિના મનુષ્ય પરમાત્માભિમુખ થઈ શકતો નથી; અને જો કે પરિણામે જગતમાં પણ જ્ઞાનીને પરમાત્મદર્શન જ થાય છે તથાપિ આરંભમાં જગત્ ઉપર જગતરૂપે ત્યાજ્ય

બુદ્ધિ થવી જરૂરની છે. જ્યારે જગત્ એના માયિકરૂપે સર્વથા મટી જાય છે ત્યારે કાંઈ પણ ત્યજવાનું રહેતું નથી, તો પણ જગતરૂપે (માયિકરૂપે) જગત્ ઉપરથી મમતા દૂર કરવાનો પ્રથમ પ્રયત્ન કર્યા વિના એ છેવટની દશા પ્રાપ્ત કરવી અશક્ય છે. જ્યાં સુધી આત્માને અહંતામમતાની શૃંખલાઓ નિયન્ત્રિત કરી રાખે છે ત્યાં સુધી એને એવી સ્વાભાવિક વિશાલતા અનુભવમાં આવતી નથી. એ અનુભવ ત્યારે જ થાય છે કે જ્યારે એને એમ સમજાય છે કે,—આ દેહ તે હું નથી, આ માતા પિતા તે મ્હારાં નથી, કારણ અનન્ત કાલ-મહોદધિમાં પાંચ પચાસ કે સો વર્ષ એ એક ક્ષણ—બિન્દુ—માત્ર જ છે, અને એટલા પરિમિત કાલ સુધી પ્રતીત થતી વસ્તુઓમાં અનાદ્યનન્ત આ આત્માને શો રસ હોઈ શકે? એવા મહાન્ પદાર્થના રસનુ સ્થાન કોઈ મહાન્ પદાર્થ જ હોવો જોઇએ; અને એ પદાર્થ તે પરમાત્મા વિના અન્ય કોઈ નથી; એનામાં જ આ આત્માનો ખરો આશ્રય છે, એ જ એનુ પરમ પ્રયો-જન—રસનું સ્થાન—છે, અને તેથી જ ભક્તજન વારંવાર ઉચ્ચારે છે કે—"God is our home." "(પરમાત્મા એ આપણુ ઘર છે)", "**परा हि मे विमन्यवः पतन्ति वस्य इष्टये वयो न वसतीरूप*** (જેમ પક્ષીઓ માળા તરફ પાછાં ફરે છે તેમ જ, તેટલા જ આનંદથી અને તેટલા જ ભાવથી, મ્હારી વૃત્તિઓ પરમાત્મા તરફ વળે છે.) આવી આત્માની ઉન્નત દશા પ્રાપ્ત થતાં **મીરા** કહે છેઃ—

> "**माता छोडे पिता छोडे छोडे सगा सोई ।**
> **अब तो मेरा रामनाम दूसरा न कोई ॥**"

પરંતુ આમ સંસાર છોડવાની વાત સાભળી, ખાસ કરીને લોકસુખવા-દના વર્તમાન સમયમાં, ઘણાકને ક્રોધ આવશે. જગત્માં રહીને પણ પરમાત્મ-ચિંતન થઈ શકે છે, કર્તવ્ય કર્મ કરવા જ જોઇએ, પ્રવૃત્તિમા જ ખરી નિવૃત્તિ છે, સંન્યાસ એના ખરા સ્વરૂપમાં સંન્યાસ (ત્યાગ) નથી પણ કર્મના ફલનો સંન્યાસ છે, "સંસારમા સરસો રહે અને મન મારી પાસ" –ઇત્યાદિ અનેક ઉક્તિઓ, બહુધા શ્રીભગવદ્ગીતાને આધારે, વારવાર થતી આપણે સાંભળીએ છીએ અને એ ઉક્તિઓમા બેશક ઘણુ સત્ય રહેલુ છે. વેદાન્તસિદ્ધાન્ત પ્રમાણે પણ "બ્રાહ્મી સ્થિતિ" જ્ઞાનાત્મક છે, કર્માત્મક નથી અર્થાત્ એમાં કાંઈ કરીને કે ન કરીને પ્રાપ્ત કરવાનુ નથી પણ જે છે તે જ

---

* ऋग्वेदसंहिता.

અમુક સ્વરૂપે યથાર્થ સમજવાનું છે. પણ એ સત્યને એવી યોગ્ય મર્યાદાની બહાર ખેંચી જઈ મીરાંના જેવા ત્યાગને પણ નિંદવામાં આવે, ત્યારે તો એટલું કહેવું જ પડે કે હાલના સમયમાં તો ઘણે ભાગે આ વિચારો સંસારની લોલુપતા (worldliness)માંથી જ ઉત્પન્ન થઈ શ્રીભગવદ્ગીતાના દેખીતા આશ્રય નીચે સમર્થન પામે છે. વસ્તુતઃ તો ધર્મભાવનામાં વૈરાગ્ય એક આવશ્યક અંશ છે, અને યદ્યપિ મહાન હૃદયો જગત્માં વિચરતાં છતાં પણ અરણ્યસમ એકાન્તવાસ અનુભવી શકે છે, તથાપિ એ વસ્તુ તો વિરલ હૃદયો માટે જ, અસંખ્ય જન્મોના વૈરાગ્યમય સંસ્કારોને પરિણામે જ, ખરી છે. મીરાં જેવાં ઉત્કટ પરમાત્મ-પ્રેમવાળાં હૃદયો સંસાર ત્યજી ઇહલોકમાં જ પરમાત્મલોકનો આપણને અનુભવ કરાવી શકે છે, અને એવા તારાઓ પૃથ્વીથી અસંખ્ય યોજનો દૂર હોઈ ને પણ આપણી સંસારસમુદ્રની ન્હાની ન્હાની જીવન-નૌકાઓને એમના ઉદ્દેશ્ય સ્થાન તરફ દોરે છે. ધર્મભાવનામાં ત્યાગનું કેવું માહાત્મ્ય છે એ સમજવા અકબરે ઉદ્ભવેલા ધર્મનું દૃષ્ટાન્ત સારૂં છે. એ ધર્મમાં એક મ્હોટી ખામી વૈરાગ્યની હતી, અને એની નિષ્ફળતાનુ એ એક મુખ્ય કારણ હતું એમ સહજ કલ્પના થાય છે. બીજું, જગતના મ્હોટા મ્હોટા ધર્મધુરંધરોનાં જીવનો પણ શું ત્યાગમય નહોતાં? ક્રાઇસ્ટ બુદ્ધ શંકર આદિ મહાત્માઓએ જગત્માં જે પ્રબળ ધાર્મિક પ્રેરણા ઉત્પન્ન કરી છે તે તેઓ સંસારમાં રહીને કદી પણ કરી શકત? વિચારમાં અમુક રીતે આ શક્ય જણાય છે ખરૂ,પણ વાસ્તવિક રીતે તો આપણને—જગત્ના પામર જીવોને, સંસારકીટોને—સંસારત્યાગના ઉદ્દામ દૃષ્ટાન્ત વિના ધાર્મિક ભાવના તરફ પ્રવર્તવું અશક્ય છે. આ ત્યાગ ઘણી વાર અનિષ્ટ પણ બને છે, પણ તે બે ત્રણ રીતે જઃ એક તો, આખું જનમંડળ સંસાર ત્યજવા તૈયાર થઈ જાય તો; પણ માયાનુ બળ જોતાં આ ભય રાખવાનું કાંઈ કારણ છે? બીજું, પોતાના હૃદયનુ ખરૂં ધાર્મિક બળ લક્ષમાં લીધા વગર—અર્થાત્ યોગ્ય અધિકાર પ્રાપ્ત કર્યા વિના—તેમ કરવામાં આવે તો; તથા ત્રીજું, (અને આ મુખ્ય દોષ છે), સંસારના કંટાળામાંથી-અર્થાત્ એક પ્રકારની આત્માની નિર્બળતામાંથી આ ઉદ્ભવે તો જ. મીરાંનો વૈરાગ્ય અનન્યસાધારણ હતો, એનો એ માટે અધિકાર એના દૃઢ નિશ્ચય થકી અને પરિણામના વિજય થકી સિદ્ધ છે, તથા એ વૈરાગ્ય શુષ્ક સસારના કંટાળામાંથી નહિ પણ પરમાત્મા પ્રત્યેના પ્રેમથી ઉત્પન્ન થયો હતો એ વિષે તો શંકાનો અવકાશ જ નથી.

જગત્થી વિરક્ત થઈ વસનાર મનુષ્ય જગત્ તરફ ઘણી વાર કઠોર દૃષ્ટિએ જુવે છે. પણ મીરાંના વૈરાગ્યમાં તો પરમાત્માના પ્રેમનો રસ સીંચાએલો

હોવાથી એમાં નરમાશ આવી હતી, એનું હૃદય અત્યન્ત કોમલ હોઈ જગત્ પ્રતિ દયાથી ઉભરાતું હતું. પણ આ દયા અલૌકિક પ્રકારની હતી; એ જગત્નાં વ્યાવહારિક દુઃખો માટે નહિ, પણ પારમાર્થિક દુઃખો માટે હતી. જગત્નાં વ્યાવહારિક દુઃખો ઉપર આપણા વર્તમાન સમયના પરોપકારી પુરુષોનું બહુ ધ્યાન રહે છે, અને તે રહેવું જ જોઇએ, પણ એનાં પારમાર્થિક દુઃખો એ કરતાં પણ અધિક ત્રાસદાયક છે એ ભૂલવું જોઈતું નથી. માત્ર સૂક્ષ્મ હોવાથી સ્થૂલ દૃષ્ટિને એ સહજ પ્રતીત થતા નથી; પણ તેટલા માટે જ તે વધારે ભયંકર છે. 'જે પરમાત્મ-પ્રેમ મ્હારૂં હૃદય અનુભવે છે તે સમસ્ત જગત્ કેમ ન અનુભવે?' એવી ઉત્કંઠા વિશાળ અને પરોપકારી હૃદયને થયા વિના રહેતી નથી. અને એવી ઉત્કંઠાથી પ્રેરાઇને જ **મીરાં**—

"**जगत देखि रोई.**"

આવી અનુકંપાવૃત્તિ બહુ વિરલ હોય છે; બુદ્ધને થઈ હતી, ક્રાઇસ્ટને થઈ હતી, **મીરાંને** થઈ. પણ બુદ્ધે અને ક્રાઇસ્ટે એ દયાથી પ્રેરાઈ જગત્નો ઉદ્ધાર કરવાના માર્ગો રચ્યા, પ્રણાલિકાઓ પાડી. આ અબલા, એમાંનું કાંઈ પણ ન કરતાં, માત્ર દૃષ્ટાન્તરૂપ થઈ ઉભી. પણ એ થોડું છે? **મીરાં** જેવી પરમાત્મપ્રેમની સ-રસ મૂર્તિ જગત્માં મળવી બહુ જ કઠિન છે, અને એવાં દૃષ્ટાન્તો માત્ર જગત્ આગળ ઉપસ્થિત રહીને પણ અત્યન્ત ઉપકાર કરી શકે છે.

અત્રે અમુક સર્વસામાન્ય દૃઢ નિયમને વળગી રહેનાર પ્રાકૃત હૃદય આક્ષેપ કરશે કે—જે સ્ત્રીએ પતિસેવા ન કરી તેના દાખલાથી જગત્ને કેટલું નુકશાન! આ આક્ષેપનો ઉત્તર કે ખરા પરમાત્મપ્રેમના વેગમાં પતિની ઉપેક્ષા પણ ક્ષન્તવ્ય છે. જેમ ક્ષુદ્ર કાવ્યકંકરના નિયમો અલૌકિક પ્રતિભાવાળાં કાવ્યરત્નોને લાગુ પડતા નથી, તેમ પ્રાકૃત મનુષ્યગાડરાંના નિયમો અલૌકિક પરાક્રમવાળા પુરુષસિંહોને નિયન્ત્રી શકતા નથી. તાત્પર્ય કે—સામાન્ય નિયમનો ભંગ મનુષ્ય પોતાની જવાબદારી સાથે કરે છે, વિજય મેળવે તો એ ભગ ક્ષન્તવ્ય છે, અને ભ્રષ્ટ થાય તો એ પોતાનો અધિકાર ન સમજ્યો તેટલા માટે સદોષ ઠરે છે; અને આ વ્યવસ્થા યોગ્ય અને ન્યાય્ય છે. આ રીતે તપાસતાં, **મીરાંએ** જે સાહસ કર્યું એ દોષરૂપ નથી, પણ એની કીર્તિને અમર કરનાર તથા જગત્ને ઉન્નત ભાવના તરફ દોરનાર એક ઉચ્ચ પરાક્રમ રૂપ છે—એમ સહજ નિશ્ચય થશે

ભક્તિ—જ્ઞાન—અમૃતત્વ

૨ આપણે આગળ જોઈ ગયા કે **મીરાંના** વૈરાગ્યના મૂળ કાંઈ સંસાર ઉપરના ક્ષુદ્ર કંટાળામાં ન હતાં, પણ પરમાત્મા પ્રત્યેના એક દિવ્ય પ્રેમમાં

હતાં. આ પરમાત્મપ્રેમનાં અનેકાનેક સ્વરૂપો સંભવે છે. કેટલાક એને પિતા રૂપે, કેટલાક માતારૂપે, કેટલાક બાલકરૂપે, કેટલાક પ્રિયારૂપે, તો કેટલાક પતિરૂપે પણ એને ભજે છે, અર્થાત્, પોતાનો કરી માને છે, અને એની સાથે પ્રેમ જોડી આખરે તન્મયતા સાધે છે. આ પ્રેમનાં યદ્યપિ આવાં લૌકિક પ્રેમને મળતાં સ્વરૂપો બંધાય છે, તથાપિ એ સર્વમાં તે તે લૌકિક પ્રેમનાં સ્વરૂપોથી કાંઇક અનુપમ વિલક્ષણતા રહે છે, અને તેમ થવાનું કારણ પરમાત્માની "પર"તા—હરેક પ્રકારના લૌકિક ભાવથી અતીત હોવું—એ છે. પરંતુ મનુષ્ય સર્વથા એ "પર"તા એટલે વિદૂરતા સહન કરી શકતો નથી, અને વસ્તુતઃ એ કેવળ વિદૂર છે પણ નહિ, એટલે એ વિદૂરતા ટાળવા જે જે યત્નો થાય છે તે તે યથાર્થ વસ્તુસ્થિતિને અનુસરીને જ થાય છે. પોતાના હૃદયને પ્રિયમાં પ્રિય એવી વસ્તુનું રૂપક આપી પરમાત્માને ભજવામાં મનુષ્યનો યત્ન કાંઈ એને એક સંકુચિત પ્રદેશમાં લાવી સંકડાવી નાખવાનો કે એને સ્થુલવત્ લેખવાનો નથી, પણ હૃદયની સમક્ષ ધરી એને ઉચ્ચમાં ઉચ્ચ ચૈતન્યઘન પ્રેમના સ્થાન તરીકે પૂજવાનો અને અનુભવવાનો છે. અને આ રીતે એ એના હૃદયની વસ્તુસ્થિતિને અનુસરતી એક આવશ્યક્તા પૂરી પાડે છે. ગોપિકાઓનો કૃષ્ણ પ્રતિ પ્રેમ તે મનુષ્ય–આત્માની આ ધાર્મિક રસમય અવસ્થાનું દૃષ્ટાન્ત છે.* નારદે આ ભકિતનું " **परमप्रेमरूपा** " એવું

---

* "Hence the Soul's devotion to the Deity is pictured by Radha's self-abandonment to her beloved Krishna, and all the hot blood of Oriental passion is encouraged to pour forth one mighty flood of praise and prayer to the Infinite Creator, who waits with loving, out-stretched arms to receive the worshipper into his bosom, and to convey him safely to eternal rest across the seemingly shoreless Ocean of Existence. Yet I am persuaded that no indecent thought entered their minds when they wrote these burning words; and to those who would protest, as I have often heard the protest made, against using the images of the lupunar in dealing with the most sacred mysteries of the Soul, I can only answer :—

'Wer den Dichter will verstehen
Muss in Dichters Lande gehen;' "

—*Mr. Grierson*, the author of "The Literature of Hindustan," in his "Introduction to the Satsaiya" of Biharilal.

લક્ષણ+ આપી એનું સ્વરૂપ ઠીક સમજાવ્યું છેઃ "**तदर्पिताखिलाचारता तद्विस्मरणे परमव्याकुलतेति**" અર્થાત્ પરમાત્મામાં અખિલ કર્મનું અર્પણ કરવું, અને એના ક્ષણમાત્ર વિસ્મરણમાં પણ અત્યન્ત વ્યાકુલતા અનુભવવી, એનું નામ **પ્રેમ વા ભક્તિ.**

આવા અલૌકિક પ્રેમરસથી ભરપૂર થએલી **મીરાં** કહે છેઃ—

"**प्रेम-आंसु डारडार अमरवेल बोई.**"

અર્થાત્—'મ્હેં તો પ્રેમઆંસુડાં ઢાળી ઢાળીને અમરવેલ વાવી છે!' આ "**અમરવેલ**" તે એ જ '**अमृतत्व**' કે જે માટે ભક્તિમૂર્તિ **મીરાંને** મળતી જ્ઞાનમૂર્તિ **મૈત્રેયીએ યાજ્ઞવલ્ક્યને** કહ્યું હતું—"**येनाहं नामृतास्यां तेन किं कुर्याम्**: મ્હારે તો અમૃતત્વ જોઇએ. જો વિત્ત થકી અમૃતત્વની આશા નથી તો એ વિત્ત લઇને હું શું કરૂં?' પ્રેમ—પરમાત્મપ્રેમ—એ જ 'અમૃતત્વ' નું સાધન છે; કેમકે એ પ્રેમમાં જ આત્માને સ્વસ્વરૂપનો સાક્ષાત્કાર થાય છે, અને સ્વસ્વરૂપનો સાક્ષાત્કાર એ જ 'અમૃતત્વ' છે. અમૃતત્વ કાંઈ સ્વર્ગમાં—એટલે કોઈ અન્ય સ્થાનમાં—મેળવી શકાય એવો પદાર્થ નથી. તેમ એનો એમ પણ અર્થ નથી કે આ પ્રકૃતિનો થએલો દેહ તે નિત્ય નિરંતર કાયમ રહે એવો બનાવી શકાય. વળી કાંઈ આજ પર્યન્ત મરણશીલ હોઈ આજથી એટલે અમુક સમયથી એને મરણરહિત કરી શકાય એમ પણ નથી. અમૃતત્વ એ આત્માનો નિત્યસિદ્ધ સ્વભાવ છે, અને એ સ્વભાવને જાણવો, સાક્ષાત્ અનુભવવિષય કરવો—એનું નામ જ અમૃતત્વ સંપાદન કરવું એમ છે. અર્થાત્, 'અમૃતત્વ' જ્ઞાનલભ્ય છે, ક્રિયાલભ્ય નથી; અને તે આત્મા સંબન્ધે છે, દેહ સંબન્ધે નથી. આત્માનું આ અમૃતત્વ સિદ્ધ કરવા અનેક ફિલસુફોએ અનેક યત્નો કર્યા છે. કેટલાકે એમ બતાવ્યું છે કે જડનો વિનાશ—ધર્મ ચેતનમાં ઘટી શકતો નથી; કેટલાક કહે છે કે પાપ પુણ્ય રૂપ નીતિ વ્યવસ્થા એના બદલા વિના સંભવતી નથી, અને એ બદલો આત્માના અમૃતત્વ વિના સંભવતો નથી; કેટલાક કહે છે કે નીતિની ભાવના કોઈ પણ કાળે સંપૂર્ણ સિદ્ધ કરી શકાતી નથી માટે આત્માની નીતિસંબન્ધી અભિવૃદ્ધિ માટે અનન્ત કાળનો અવકાશ જોઇએ; અને કેટલાક એમ બતાવે છે કે આત્મારૂપી નિત્ય પ્રમાતાને અભાવે જગત્ શૂન્ય થઈ જાય. આ વિવિધ દલીલોમાં કેટલુ કેટલું સત્ય રહેલુ છે એ નિર્ણીત કરવા જતાં બહુ વિસ્તાર

+ જુવો નારદભક્તિસૂત્રઃ "**सा(भक्तिः)त्वस्मिन् परमप्रेमरूपा**" "**अमृतस्वरूपा च.**"

થઈ જાય અને પ્રકૃત વિષયની ચર્ચામાં અસમતા આવે, માટે અત્રે એટલું જ યાદ રાખવું બસ થશે કે આપણે જે 'અમૃતત્વ' અનુભવવાનું છે તે આત્માની અમુક ચાલુ સ્થિતિરૂપ નથી—અર્થાત્, પૂર્વે કહ્યું તેમ દૈશિક કે કાલિક અમૃતત્વ એ ખરૂં 'અમૃતત્વ' નથી. એવું અમૃતત્વ તો આત્માને તૃપ્તિને બદલે માત્ર કંટાળો જ આપે. કોટિ વર્ષ પર્યન્ત, અત્રે કે ઉત્તમમાં ઉત્તમ સ્વર્ગભૂમિમાં રહીને પણ શું કરવું? વિષયતાના પ્રદેશથી આત્માનું પર હોવું એ જ એનું ખરૂં 'અમૃતત્વ' છે. એ જ આત્માનું, એટલે પ્રમેયનું નહિ પણ પ્રમાતાનું, અમૃતત્વ છે, અને એ પ્રમાતાનું અમૃતત્વ છે માટે જ એ વિષયતાના પ્રદેશથી અતીત હોઈ ક્રિયાસાધ્ય નથી પણ જ્ઞાનસાધ્ય છે.

આ જ્ઞાન કેમ સંપાદન થાય? તર્ક તો બહુમાં બહુ આત્મા અમૃત છે એટલું સૂચવીને વિરમશે. પણ એ અમૃતત્વનો સાક્ષાત્ અનુભવ શી રીતે થઈ શકશે? જ્ઞાનથી કે ભક્તિથી? પ્રેમલક્ષણા ભક્તિ તે જ 'જ્ઞાન' અને અપરોક્ષ જ્ઞાન તે જ 'ભક્તિ' એ સિદ્ધાન્ત હવે સુપ્રસિદ્ધ થઈ ગયો છે; તથાપિ ઉભયની એકતા કેવી રીતે છે એ જરા જોઇએ. ભક્તિનાં બે મુખ્ય અને આવશ્યક અંગ છેઃ પ્રેમ અને શ્રદ્ધા*. પ્રેમનું કાંઇક સ્વરૂપ "બુદ્ધિ અને હૃદય" નામના જૂન માસના લેખમાં, તેમજ આ લેખમાં ઉપર આપણે જોઈ ગયા; અને શ્રદ્ધા વિષે પણ "શ્રદ્ધા અને શંકા" એ નામના ન્હાના લેખમાં કેવલ દિગ્દર્શનમાત્ર અવલોકન થઈ ગયું. આ સ્થળે એટલું જ કહેવાનું છે કે શ્રદ્ધાએ કરી આત્મા ભયશંકાઆદિદોષમુક્ત થાય છે, પ્રેમથી એનામાં ચૈતન્યનો વિકાસ થઈ આનન્દનું ભાન થાય છે. જ્ઞાન-વડે પણ આ જ પદાર્થ પ્રાપ્ત કરવાના છે, અને એમાં પણ શ્રદ્ધા અને પ્રેમ જુદી રીતે જરૂરનાં છે, કેમકે એ વિના જ્ઞાન અસ્થિર, શિથિલ, શુષ્ક અને પરોક્ષ રહે છે. અત્રે કદાચ કોઇને પ્રથમ દૃષ્ટિએ એમ લાગશે કે આ ભક્તિ દ્વૈત વિના સંભવતી નથી, કારણ કે જ્યાં આત્માએ પરમાત્મા ઉપર અવ-લંબ કરવાનો છે તથા પ્રેમ બાંધવાનો છે ત્યાં સ્વથી પર પદાર્થનો એટલે દ્વૈતનો સ્વીકાર અંતર્ગત રહેલો જ છે. પણ ખરૂ જોતાં દ્વૈતને છેદવાનું સાધન જ આ ભક્તિ છે. પરમાત્મા સાથે પ્રેમ જોડાતાં પ્રેમી પોતાની અહંતામમતાથી મુક્ત થઈ જાય છે, અને એ મુક્તિ તે જ અદ્વૈતવાદનું પરમ

* પ્રેમમાં શ્રદ્ધા આવી જાય છે એમ કહીએ તો પણ ચાલે. અથવા શ્રદ્ધા પ્રેમનું એટલે ભક્તિનું સાધન છે એમ કહી શકાય. શ્રદ્ધા અને ભક્તિ એમ બે સ્વતન્ત્ર સાધન પણ ગણાય છે. જુવો—શાંડિલ્યસૂત્ર.

સાધ્ય છે. જ્ઞાનવડે પણ આ જ દશા પ્રાપ્ત કરવાની છે. આત્માને વસ્તુતઃ અહંતામમતાનાં બંધન નથી એમ **સમજવાનો** અર્થ પણ એ જ છે કે અહંતામમતાથી રહિત આત્મસ્થિતિ પ્રાપ્ત કરવી. હવે આ અહંતામમતાથી રહિત આત્મા એ અદ્વૈતવેદાન્ત પ્રમાણે પરમાત્મા—બ્રહ્મ—જ છે એટલું ધ્યાનમાં રાખીશું તો સમજાશે કે ઉભયમાં પરમાત્માનો સમાન રીતે પ્રવેશ છે. અર્થાત્ ઉભય સાધનવડે એક જ સ્થિતિ સિદ્ધ કરવાની છે એટલું જ નહિ, પણ બંનેમાં ધાર્મિકતાનો ભાવ પણ સમાન છે. તાત્પર્ય કે—એક જ તત્ત્વ ઉપર બંનેનો ઉદ્દેશ હોવા ઉપરાંત એક Philosophy (તત્ત્વજ્ઞાન) છે અને અન્ય Religion (ધર્મવૃત્તિ) છે એમ પણ નથી, ઉભય Religion (ધર્મવૃત્તિ) છે, અને એક જ પદાર્થનાં વિભિન્ન સ્વરૂપો છે.

ઉક્ત પ્રકારનો પ્રેમ આત્માનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કરે છે. તે એવી રીતે કે પ્રેમ થતાં જ્યારે 'હું' એવો પદાર્થ જ રહેતો નથી, ત્યારે મરણશીલતા કોને બાધ કરી શકે? જેણે પોતાની અહમાકારવૃત્તિ બ્રહ્મને જ ખોળે મૂકી દીધી છે, અર્થાત્ "જેમ નદીઓ નામરૂપ ત્યજી સમુદ્રમાં લીન થાય છે" તેમ જેણે પોતાની ભેદમય અહંમૂર્તિ બ્રહ્મરૂપ પ્રેમસાગરમાં લય પમાડી દીધી છે, તેની દૃષ્ટિએ બ્રહ્મવિના અન્ય 'હું' કહેવા લાયક કોઈ પદાર્થ જ અવશેષ રહેતો નથી, એટલે બ્રહ્મનો વિનાશ થાય તો જ પોતાનો વિનાશ એ થયો માને. બીજું—આ બ્રહ્મ પોતાથી ભિન્ન હોય તો કોઈ કાળે પણ પોતાનો નાશ થવાનો સંભવ રહી એને ભય ઉત્પન્ન થાય, પણ જ્યારે એનું આત્મત્વ જ બ્રહ્મમાં છે ત્યારે પછી એને વિનાશનો સંભવ જ શો? આ રીતે અદ્વૈતવેદાન્તમાં આત્માનું અમૃતત્વ અનુભવવાની પ્રક્રિયા છે. આ વિચારમાંથી પ્રસંગવશાત્ વાચકને એટલુ સ્પષ્ટ થયું હશે કે જેઓ ભક્તિ મન્દાધિકારી માટે છે એમ માને છે તેઓ, તથા જેઓ પરમાત્માના જ્ઞાનને બદલે (અહંકારાસ્પદ) આત્માનું જ્ઞાન સંપાદન કરવામાં જ સિદ્ધિ માને છે તેઓ, વેદાન્તસિદ્ધાન્ત ખરી રીતે સમજ્યા નથી.

સાધુસંગ

૩ હવે ત્રીજો વિચાર એ કરવાનો છે કે પરમાત્માને પહોંચવામાં "સાધુસંગ"નું માહાત્મ્ય કેટલું છે? આ વિષયમાં **મીરાંએ** ઠીક કહ્યું છે કેઃ—

" मारगमें तारण मिले, संत राम दोई ।
संत सदा शिश उपर, राम हृदय होई ॥ "

આ સંસારસમુદ્રમાંથી તારનાર બે જ પદાર્થ છે. એક "**સંત**" અને બીજો "**રામ**". તેમાં 'સંત' નું સ્થાન 'શિશ ઉપર' છે, 'રામ' નું 'હૃદય'માં છે. સન્ત માત્ર પરોક્ષ રીતે માર્ગ બતાવીને દૂર રહે છે, એના સહવાસથી જેટલી અસર થઈ શકે તેટલી કરે છે, પણ પરમાત્માનો અપરોક્ષ અનુભવ કરવો એ છેવટનું કામ હૃદયનું છે. એક (સન્ત) માટે માન કર્તવ્ય છે, બીજાને (રામને) હૃદયમાં લેવાનો છે. જાણે જગતમાં આવીને પરમસાધ્ય વસ્તુ ગુરુની સેવા કરી પ્રસાદ મેળવવો એ જ હોય એમ માનનારાઓની ભ્રાન્તિનું ઉપરનું વાક્ય ગર્ભિત રીતે ઠીક નિરાકરણ કરે છે. ગુરુનું પ્રયોજન અમુક માર્ગના ભોમિયા તરીકે છે, અને જેટલો એ વિષયમાં એનો અનુભવ અધિક તેટલું એને માન ઘટે છે, 'શિશ ઉપર' ચઢાવવા લાયક થાય છે. પણ જે ગામ જવું છે તે ગામનું વિસ્મરણ કરી જઈ ભોમિયાને જ પૂજવા બેશી જવું એ તો અત્યન્ત શોચનીય ભ્રમ છે. બેશક સાધુના સમાગમથી બહુ લાભ છે. સાધુતા એ પરમાત્માનું પ્રત્યક્ષ સ્વરૂપ છે, અને એના સહવાસથી આત્મા સહજ નિર્મળ થઈ જાય છે.

"નિર્ગુણ બ્રહ્મ સગુણ સંત જાણવા વહ્નિથી તેજવંત થાય દીવા.
અગ્નિથી દીપ થાય બહુ જ આદર કર્યે, દીપથી દીપ તે થાય સહેલો;
જ્ઞાનિની મૂર્ત્ય તે જાણો ગોવિંદની તહાં ભગવાન ભેટે જ વહેલો."

પણ અમુક વ્યક્તિ સંત છે કે નહિ એ સંપૂર્ણ રીતે આંખો ઉઘાડીને જોવાની જરૂર છે. વળી પોતે પણ એ જ માર્ગે ચાલનાર સાથી મુસાફર છે, અને આ વિકટ માર્ગની સઘળી ગલીગુંચીઓ પોતાને પણ વિદિત નથી એ વાત પ્રસંગોપાત્ત સમય અને અધિકાર જોઈ શિષ્યને સમજાવવી એ સદ્દગુરુનુ કર્તવ્ય છે.+

+ આમ જેમ એક પાસ ગુરુને અયોગ્ય મહત્ત્વ આપી એને અન્ધ શ્રદ્ધાથી વળગી રહેવાનો દોષ 'પ્રાચીન'માર્ગીઓનો છે, તેમ બીજી પાસ સર્વ જ્ઞાન હમેશ પુસ્તકથી જ કે તર્કબળથી જ ગમ્ય છે, ધર્મ પોતપોતાની સ્વતન્ત્રતાથી જ આચરવો ઠીક છે, ઇત્યાદિ વિચારની ભૂલથી ભરેલી વર્તણુક 'નવીન'માર્ગીઓમાં જણાય છે. આથી પરિણામ એ થયું છે કે 'પ્રાચીનો' વહેમમાંથી છૂટતા નથી, અને 'નવીનો' માં ધાર્મિક વૃત્તિનું બળ આવતું નથી. એકે સુધરવાની જરૂર છે, અને બીજાએ સુધારવાનું કામ માથે લીધું છે, પણ બે પક્ષનો કોઈ પણ રીતે યોગ થતો નથી, અને આપણી ધાર્મિક અવનતિ હતી તેવી ને તેવી કાયમ રહે છે. આપણા 'નવીન' વિદ્વાનો જ્યાં

આવા સાચા અને કૃપાળુ ગુરુ શોધવાની ઇચ્છા જિજ્ઞાસુ-હૃદયને સ્વાભાવિક રીતે થાય છે, અને એવા ગુરુ થવા લાયક મહાપુરુષને અભાવે, સ્વસમાન પંક્તિના સમાનહૃદયથી પણ ઘણી શાંતિ મળે છે. સન્તના સમાગમથી મનુષ્યની ઘોરમાં ઘોર પશુવૃત્તિ પણ શમી જઈ ખરૂ મનુષ્યત્વ કેવું ખીલી આવે છે એ અખાએ બહુ સારી રીતે દર્શાવ્યું છે. અખો કહે છે:—

"સંતસંગ કીધા વિના જન, જેવો વનમાંનો પશુ;
ઉપજે ખપે તે વન વનમાં, વસ્તિનુ સુખ નહિ કશું.
સંતસંગે સર્વ સમઝે, પશુ ટળી થાયે પાત્ર,
સંત તે જ કૃપા કરે તો, નવપલ્લવ થાય ગાત્ર.
કામ ક્રોધ લોભ મોહ તાપે, બળી રહ્યા છે જન;
તે જીવને ટાઢા થવાને, સંત તે પર્જન્ય."

આવા "પર્જન્ય" માટે ઉત્સુક બનેલી **મીરાંએ** લોકાપવાદની પણ દરકાર ન કરી,

"माता छोडी पिता छोडे छोडे सगां सोई—
साधु संग बेठ बेठ लोकलाज* खोई."

સુધી નિરભિમાન વૃત્તિથી 'પ્રાચીનો'ની ભજનમંડળીમાં ભળતાં આંચકો ખાશે ત્યાંસુધી હિંદુસ્તાનનો ધાર્મિક ઉદ્ધાર દૂર છે. 'પ્રાચીનો'એ પણ એટલી ઉદારવૃત્તિ રાખવી ઉચિત છે કે આપણો ધર્મ બહુ વિશાળ છે, અને અસંખ્ય મહાન મગજો અને હૃદયોમાંથી ઉદ્ભવ પામ્યો છે, અને તેથી જે માણસ 'પ્રાચીનો'ની અમુક રૂઢિને અનુસારે જ ધર્માચરણ કરતો નથી તે હિંદુ મટી જાય છે અને નાસ્તિક થઈ જાય છે એમ નથી. ઘણી વાર આવી દેખાતી નાસ્તિકતામાં 'પ્રાચીનો'ની પોતાની આસ્તિકતા કરતાં વધારે આસ્તિક્ય સમાએલું હોય છે. સુધારકોએ એટલુ જોવાનુ છે કે ચાલતી વ્યવસ્થામાં સુધારો કરવાને બદલે કેવળ અવ્યવસ્થા ઉત્પન્ન કરવી અને સમાજના પરમાણુઓને પોતાની વિનાશક પદ્ધતિ વડે છેક અસ્તવ્યસ્ત કરી નાંખવા એ અત્યન્ત અનિષ્ટ છે. આ સર્વ સત્યમાં કાંઈ જ નવીન શોધ નથી, તથાપિ એ પ્રમાણે આચરણ થતું નથી એવુ અવિદ્યાનુ બળ છે!

* જીવનન્મુક્તિવિવેકમાં ત્રણ પ્રકારની વાસનાનું સવિસ્તર નિરૂપણ કર્યું છે: દેહવાસના, લોકવાસના, અને શાસ્ત્રવાસના; 'લોકવાસના' તે આ 'લોકલાજ'.

'લોકલાજ' એ પ્રત્યેક મહાન કાર્યમાં બહુ વિઘ્નકારી છે. એ છોડ્યા વિના સંસારસમુદ્ર તરવો અશક્ય છે. પણ આમ "लोकलाज" ખોતાં મીરાં જેવા વીરહૃદયને પણ સ્હેજ ધક્કો લાગ્યા વિના રહેતો નથી. એવો માયાનો પ્રભાવ છે! આખરે એ તરફ પૂંઠ ફેરવી બિચારી મીરાં કહે છેઃ—

"होनीती सो होई."

અને આ રીતે "दास मीरां लाल गिरधर" એ અસાધારણ પ્રતિષ્ઠા—અધિકાર—મીરાંએ પ્રાપ્ત કર્યો.

સાર—(૧) જગત્ તરફ વૈરાગ્ય અને દયા, (૨) પરમાત્મા તરફ જ્ઞાનમય પ્રેમ અને શ્રદ્ધા, (૩) સંત તરફ માન અને સંગની ઇચ્છા એ ભાગવત જનની સ્વાભાવિક વૃત્તિઓ છે.

સુદર્શન, ઈ. સ. ૧૮૯૯ સપ્ટેંબર



* યુરોપમાં St. Theresa કાંઈક મીરાંને મળતી આવે છે.

૪

મુક્તિનાં સાધન

" नाथ ! कैसो गजको बन्ध छुड़ायो—
गज और ग्राह लरत जलभीतर,
लरत लरत गज हार्यो.
नाथ कैसो० १

शबरी के बेर सुदामाके तान्दुल,
रुचि रुचि भोग लगायो.
नाथ कैसो० २

दुर्योधनका मेवा छांडके,
भाजी विदुरघर पायो.
नाथ ! कैसो० ३ "

* * * *

શ્રીમદ્ભાગવતમાં શુકદેવજીએ પરિક્ષિત્ રાજાને 'ગજેન્દ્રમોક્ષ' નામનું એક ઉત્તમ આખ્યાન સંભળાવ્યું છે. વાર્તા આવી છેઃ—ક્ષીરસમુદ્રના મધ્યમાં 'ત્રિકૂટાચળ' નામે ત્રણ શિખરવાળો એક પર્વત હતો. એના ઉપર નાના પ્રકારનાં વૃક્ષો પવનથી ડોલતાં હતાં; અસંખ્ય પક્ષીઓ વિવિધ સ્વરે નાદ કરી રહ્યાં હતાં; સ્થળે સ્થળે નિર્મળ જળનાં સરોવરો સ્ફટિકવત્ પ્રકાશતાં હતાં; એની બાજુએ પત્થરોમાં થઈને મધુર ઝરણાં ખળખળ વહેતાં હતાં, અને ચોતરફ સમુદ્રનાં મોજાં એના પાદને અથડાઈ ધોતા હતાં. એ પર્વતના એક ભાગમાં વરુણદેવનો બાગ હતો, એમાં દેવાંગનાઓ રમતી હતી. એ બાગમાં—ખજૂરી, આંબા, તાડ, મહુડાં, સાગ, વડ, ગુલાબ, ચંપા, કેળ, દ્રાક્ષ વગેરે વિવિધ જાતનાં ન્હાનાં મ્હોટાં ફળફુલનાં ઝાડ અને વેલ ઊગેલાં હતાં. એની વચમાં એક સરોવર હતું. એની મનોહરતાનું શું વર્ણન કરવું ? શ્રીમદ્ભાગવતમાં એનું બહુ સુન્દર વર્ણન કર્યું છે. પણ ટૂંકામાં આ સ્થળે હું એટલું જ કહું છું કે બાણ કવિની કાદમ્બરીનું પંપા કે અચ્છોદ સરોવરનું વર્ણન કલ્પી લ્યો. એમાં એક ગન્ધગજ—ઉમદા હાથી, જેના ગંડસ્થળમાંથી ઝરતા મદની સુગન્ધથી આખું વન મઘમઘી રહે છે—એ અનેક હાથણીઓને લઈ એ વનમાં ફરતો હતો; શ્રીમદ્ભાગવત કહે છે કે "यथा गृही"=" ગૃહસંસારી જીવ કુટુમ્બજનોથી વીંટાઈ સંસારમાં વિચરે

છે તેમ." ફરતો ફરતો બપોરના તાપથી તપેલો એ ગજ એક સરોવરમાં હાથણીઓ સહવર્તમાન ન્હાવા પેઠો. ઉત્તરરામચરિતમાં ભવભૂતિએ વર્ણન કર્યું છે તે પ્રમાણે, એ હાથી સૂંઢવતી પાણી લઈ હાથણીઓ ઉપર વરસાવે છે, હાથણીઓને પાય છે પોતે પીએ છે, અને એમ સૌ આનન્દ કરતાં કાળ નિર્ગમે છે, એટલામાં એક મહામઘરે આવી હાથીનો પગ ઝાલ્યો! હાથી જોરાવર હતો—મઘરથી સહેજવારમાં ખેંચાઈ જાય એવો ન હતો. ઉપરની ચીજમાં કહ્યું છે તેમ, "**गज और ग्राह**" વચ્ચે એક 'હજાર વર્ષ' એ જળમાં લઢાઈ ચાલી. લઢતાં લઢતાં, શુકદેવજી પરીક્ષિત્‌ને કહે છે કે, એ ગજનાં 'મન બળ અને ઓજસ્' ક્ષીણ થઈ ગયાં, પણ એ ગ્રાહના મુખમાંથી છૂટવાની પોતાની શક્તિ ન જણાઈ. આખરે વિચાર કરી 'અન્તકાળે જીવ વિવશ થઈ પ્રભુને સ્મરે છે તેમ' એ હાથીએ પ્રભુને સ્મર્યાં—ઊંડી લાગણીથી સ્મર્યાં—તેથી સ્મરતાં વાંત જ હૃદયમાં પ્રભુની છબી ખડી થઈ ગઈ! ખડી થઈ ગઈ કે બીજું કાંઈ જ નહિ, માત્ર '**नमामि**' =હું નમસ્કાર કરૂં છું એટલો જ ઉચ્ચારઃ 'તમને' એટલું ઉચ્ચારવાનો પણ અવકાશ નથી, જરૂર નથી.

નમસ્કારપૂર્વક ગજેન્દ્ર કહે છેઃ—

"[नमामि] मे ज्ञातय आतुरं गजाः कुतः करिण्यः प्रभवन्ति मोचितुम्।
ग्राहेण पाशेन विधातुरावृतोऽप्यहं च तं यामि परं परायणम् ॥
यः कश्चनेशो बलिनोऽन्तकोरगात् प्रचण्डवेगादभिधावतो भृशम्।
भीतं प्रपन्नं परिपाति यद्भयान्मृत्युः प्रधावत्यरणं तमीमहि ॥"

="મારા બન્ધુઓ મને આ સંકટમાંથી છોડાવી શકે એમ નથી તો બિચારી અબળા હાથણીઓ તો શું જ કરે? આ ગ્રાહરૂપી વિધાતાના પાશમાં પકડાએલો હું 'પરાત્ પર' મ્હોટામાં મ્હોટું 'અયન'—શરણાગતિનું સ્થાન—પ્રભુ—તેને હું શરણે જાઉ છું. પ્રચંડ વેગવાન મૃત્યુરૂપી બળવાન અજગર પૂંઠે પડ્યો છે તેનાથી બ્હીને એ પ્રભુને શરણે જે જાય છે તેનું એ ચારે તરફથી રક્ષણ કરે છે. મૃત્યુ સુદ્ધાંત જેના ભયથી ન્હાસે છે—એ પ્રભુને અમે શરણે જઈએ છીએ."

આમ ધ્યાન, ધ્યાન પછી નમસ્કાર, અને નમસ્કાર પછી પ્રપત્તિ-શરણાગતિ.

પછી ગજેન્દ્ર પ્રભુની ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના ભવ્ય સિદ્ધાન્તથી ભરપૂર સ્તુતિ કરે છેઃ—

"ॐ नमो भगवते तस्मै यत एतच्चिदात्मकम् ।
पुरुषायादिबीजाय परेशायाभिधीमहि ॥

....

नमो नमस्तेऽखिलकारणाय ।
निष्कारणायाद्भुतकारणाय ।
सर्वागमाम्नायमहार्णवाय
नमोऽपवर्गाय परायणाय ॥

....

एकान्तिनो यस्य न कंचनार्थं
वाञ्छन्ति ये वै भगवत्प्रपन्नाः ।
अत्यद्भुतं तच्चरितं सुमङ्गलं
गायन्त आनन्दसमुद्रमग्नाः ॥

....

स वै न देवासुरमर्त्यतिर्यङ्
न स्त्री न षण्ढो न पुमान् न जन्तुः ।
नायं गुणः कर्म न सन्न चास-
न्निषेधशेषो जयतादशेषः ॥ "

.... ઇત્યાદિ.

પ્રભુ ગરુડ ઉપર બેસી એ ગજની વ્હારે ધાય છે. એમને જોતાં વાંત જ ગજ એક કમળનું પુષ્પ સૂંઢમાં લઈ પ્રભુને અર્પે છે અને

"नारायणाखिलगुरो भगवन्नमस्ते"

—એમ કહી નમસ્કાર કરે છે. પાછળના કવિઓએ આ છેવટનું વર્ણન આ કરતાં પણ વધારે રસિક કર્યું છે. કહે છે કે પ્રભુ લક્ષ્મીજીની સાથે એકાન્તમાં બેઠા હતા, તે આ ગજેન્દ્રની ચીસ સાંભળી, લક્ષ્મીજીને પડતાં મૂકી, ક્યાં જાઉં છું એટલું પણ કહેવા ન રહી, એકદમ ગરુડ ઉપર સ્વાર થયા, અને ગજના મુખમાંથી "हरे !"—શબ્દનો 'ह' પૂરો થઈ 'रे !' ઉચ્ચારાય છે એટલામાં તો એ ગજેન્દ્રની સામે આવીને ઊભા ! ચક્રવતી ગ્રાહનું વિદારણ કર્યું, ગ્રાહ જે દેવલ ઋષિના શાપથી આ તિર્યગ્યોનિમાં પડયો હતો તે પોતાનું મૂળ દિવ્ય ગન્ધર્વરૂપ પામ્યો. અને ગજેન્દ્ર પણ ભગવાનના સ્પર્શ માત્રથી 'અજ્ઞાનના બન્ધમાંથી વિમુક્ત થઈ ભગવત્સ્વરૂપ બની ગયો.'

આ ક્ષીરસમુદ્ર તે શું? ત્રિકૂટાચળ પર્વત તે શું? એમાં વરુણનો બાગ અને સરોવર તે શું? એમાં હાથણીઓ સાથે વિહરતો તથા જળપાન અને સ્નાન કરતો ગજેન્દ્ર તે શું? એને પકડનાર ગ્રાહ તે શું?—ઇત્યાદિ આ આખ્યાયિકાની અંગભૂત અતિશયોક્તિ×ના અર્થ વિચક્ષણ વાચકે કયારનાએ પોતાના મનમાં કરી દીધા હશે. છતાં અત્રે અધિક સ્પષ્ટતા ખાતર હું મારા તરફથી એ અર્થ કરીશ, અને પછી ઉપલી કડીઓમાં રહેલા ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના સિદ્ધાન્તો ઉપર આવીશ.

ત્રણ શૃંગનો 'ત્રિકૂટાચળ' પર્વત તે સત્ત્વ રજસ્ અને તમસ્ એ ત્રણ ગુણોનું‡ બનેલું આ જગત્ છે. એની આસપાસ અનન્તતારૂપી ક્ષીર-સમુદ્ર પથરાએલો છે—જેમાં પરમાત્મા લક્ષ્મીજી સહવર્તમાન વિરાજે છે. એ અનન્તતાનાં મોજાં આ જગત્ સાથે હંમેશાં અથડાયાં જ કરે છે, અને આ જગત્‌ને ધૂવે છે, પવિત્ર કરે છે. આ જગત્‌માં પાપપુણ્યના ક્ષેત્રરૂપી જે સંસાર તે આખ્યાયિકામાં 'વરુણનો* બાગ'. એ બાગમાં અનેક હાથ-ણીઓ સહવર્તમાન વિચરતો હાથી તે અનેક વૃત્તિથી વીંટાએલો **જીવાત્મા.** એ જીવાત્મા, સંસારના તાપને સંસારનાં જ સુખરૂપી શીતળ જળથી શમા-વવા અને વૃત્તિઓ સાથે મ્હાલવા, વિષયભોગરૂપી સરોવરમાં ઊતરે છે. ત્યાં અમુક વખત તો પોતે અને પોતાનાં સૌ એકઠાં મળી આનન્દ કરે છે. પણ આખરે જ્યારે મૃત્યુરૂપી ગ્રાહ એને પકડે છે, ત્યારે એ પ્રભુને સ્મરે છે—ખરા મનથી સ્મરે છે. સ્મરતાં વાંત જ પ્રભુ ભક્તની વ્હારે ધાય છે, મૃત્યુરૂપી 'ગ્રાહ' નું વિદારણ કરે છે, અને પ્રભુના સ્પર્શથી જીવાત્મા પર-માત્માસ્વરૂપ બની જાય છે.

આ આ આખ્યાયિકાનો રહસ્યાર્થ છે. હવે એનું થોડુંક મનન કરીએ.

× ઉપમાન અને ઉપમેયમાંથી ઉપમેયને ગળી જઇને ઉપમેયનું ઉપમાનરૂપે જ વર્ણન કરવામાં આવે તે 'અતિશયોક્તિ' અલંકાર કહેવાય છે.

‡ " **शृङ्गाणीमानि धिष्ण्यानि ब्रह्मणो मे शिवस्य च.** "

—ભાગવત.

આ ત્રણ શૃંગો તે બ્રહ્મા વિષ્ણુ અને શિવનાં ત્રણ સ્થાન—એટલે રજસ્ સત્ત્વ અને તમસ્ એ ત્રણ ગુણ છે.

* વેદમાં વરુણને 'સત્ય' અને 'અનૃત' યાને પાપ-પુણ્યનો જોનાર દેવ કહ્યો છે.

આ સંસારરૂપી બાગ રમણીય છે, મોહક છે, છતાં એનાં શીતળ લાગતાં 'સરોવરો' અંદરથી ભયંકર અને દુઃખદાયક છે. રમણીયતા એ માત્ર એનું બાહ્ય સ્વરૂપ છે, પણ તે એવું ધ્યાન ખેંચનારૂં છે કે કવિએ જાણી જોઈને એ સ્વરૂપને આગળ પડતું ચીતર્યું છે, અને એ ચીતરવામાં પોતાની સઘળી વર્ણનશક્તિ વાપરી છે. સંસારની મધુર વિષમયતાનો આ સિદ્ધાન્ત જેને એક શબ્દમાં આપણે **વૈરાગ્યની ભાવના** કહીએ તે કેટલાકને એવો અરુચિકર થઈ પડે છે કે એના પ્રત્યે પોતાની અરુચિ દર્શાવવામાં તેઓ એક પણ કટુ વિશેષણ વધારે પડતું ગણતા નથી, અને હિન્દુસ્થાનની અવનતિનું બીજ આ એક સિદ્ધાન્તમાં જ સમાએલું છે એમ માની લે છે. બીજા કેટલાક, જેઓ જરા વધારે શાન્તિથી વિચાર કરવાની ટેવવાળા છે, તેઓ આ ભાવનાનો હિન્દુસ્થાનનાં આબોહવા અને એની પ્રજાના રાજકીય અને સાંસારિક ઇતિહાસથી ખુલાસો કરે છેઃ તેઓ કહે છે કે આ દેશનાં આબોહવાથી આર્ય પ્રજા તવાઈ ગઈ, અને એના ઇતિહાસમાં અન્ધાધુન્ધી ચાલીને એનો સંસાર એવો દુઃખમય થઈ ગયો કે એને સ્વાભાવિક રીતે "**सर्वं दुःखं दुःखम्**" એ સિવાય અન્ય સિદ્ધાન્ત સૂઝે એમ જ ન હતું! આમ ચૈતન્ય ઉપરથી દોષ કાઢી તેઓ જડ ઉપર ચઢાવે છે. જડ અને ચૈતન્યનો સંબન્ધ—જે આ ખુલાસાના ગર્ભમાં રહ્યો છે—તે વિષે અત્રે વિવેચન કરવાનો અવકાશ નથી, પણ આ ખુલાસા સામે આપણે એટલું તો કહી શકીશું કે—પશ્ચિમની પ્રજા વર્તમાન યુગમાં ભોગવિલાસમાં રચી-પચી છે તેથી એને વૈરાગ્યનો મહિમા સમજાતો નથી, અથવા તો પશ્ચિમ દેશમાં જીવનકલહ અત્યારે એવો તીવ્ર બની રહ્યો છે કે ત્યાંના લોકને અથાગ પ્રવૃત્તિ કર્યા શિવાય જીવનનિર્વાહ કરવો અશક્ય હોઈ નિવૃત્તિની કદર એનાથી થઈ શકતી નથી—એમ કોઈ તરફથી કહેવામાં આવે તો તેમાં પૂર્વોક્ત ખુલાસા કરતાં ઓછું સત્ય છે એમ કોઈથી એકદમ કહી શકાશે નહિ.

મનુષ્યનો સંસારનો અનુભવ એ બેશક એના સિદ્ધાન્ત ઉપર અસર કરે છે પણ એ અનુભવ પૂરતો જ એ સિદ્ધાન્ત હોતો નથી. તેમ એ અનુભવ પોતાને શિર ગુજર્યો હોવો જોઇએ એમ પણ નિયમ નથી. મહાન આત્મામાં અનુભવથી સૂચવાએલો સિદ્ધાન્ત બુદ્ધિથી વિસ્તરે છે; અને અન્યનો અનુભવ કલ્પનાશક્તિથી પોતાનો કરી લેવાય છે. આ દેશમાં જે મહાત્માએ "**सर्वं दुःखं दुःखम्**"એ સિદ્ધાન્ત, એક બૌદ્ધ ગ્રન્થ કહે છે તેમ, "આકાશમા ઘંટ વગાડીને" સૌને સંભળાવ્યો. તે મહાત્મા અન્નપાણી

ાવના ટળવળતા કે કુટુમ્બનાં ખાનગી દુઃખોથી પીડાતા એક પામર જીવ ન હતા. તેમ ક્ષમા નમ્રતા વગેરે સદ્દગુણોનો એમણે ઉપદેશ કર્યો તે વખતે આ હિન્દુ દેશ અનિવાર્ય જુલમથી કચરાઈ ગએલો કે પરાધીન થઈ પડેલો હતો એમ પણ કાંઈ ન હતું.* પણ જગતના સ્વરૂપ ઉપર ચિન્તન કરતાં એમને જે સત્ય લાગ્યું તે એમણે જણાવ્યું, અને તે પોતાની અમોઘ શક્તિથી અન્ય જનોને ગળે ઊતાર્યું. બુદ્ધ ભગવાન ઉત્તમ ક્ષત્રિય કુળમાં અને પૂર્ણ સમૃદ્ધિમાં ઉછર્યાં હતા પણ એમનું હૃદય એવું અનુકમ્પાભર્યું અને એમની કલ્પનાશક્તિ એવી તેજસ્વી હતી, કે પોતે રથમાં બેસીને ફરવા ગયા ત્યાં અન્ય જીવોનાં જરા વ્યાધિ અને મરણનાં દર્શન થકી એમને વૈરાગ્ય થઈ આવ્યો, અને એને પરિણામે, વ્હાલી દારા અને વ્હાલા સુતને ઊંઘતાં મૂકી, તથા પામર જનને પ્રાણસમાન વ્હાલી લક્ષ્મીને તૃણવત્ ત્યજી,—એ એક 'શ્યામ રજની'માં મહેલ છોડી ચાલી નીકળ્યા. આખરે પોતે જ્ઞાન પામ્યા, જગત્‌ને એ જ્ઞાન પમાડ્યું, અને જે સ્ત્રી પુત્રને ઊંઘતાં મૂકી એ ગયા હતા તેમને જગાડ્યાં, ખરા અર્થમાં જગાડ્યાં. આમ બુદ્ધ ભગવાનની વૈરાગ્યભાવના બાયલા કે કાયર હૃદયમાં પ્રકટી ન હતી—પણ સંસારમાં પારકાનાં દુઃખ જોઈને દ્રવતા કોમળ હૃદયમાંથી જન્મી, પરદુઃખભંજનની મહાપ્રવૃત્તિમાં પરિણત થઈ હતી.

ખાનગી સુખદુઃખનો અનુભવ અને જીવનના સિદ્ધાંત વચ્ચે નિયત કાર્યકારણભાવનો સંબંધ નથી એ બતાવવા બીજો દાખલો રામચંદ્રજીનો લ્યોઃ અંગત અનુભવથી જો કોઈ પણ સિદ્ધાન્ત રામને માટે સ્વાભાવિક હોય તો તે આ સંસારની દુઃખમયતાનો અને તેને પરિણામે સંસાર છોડી વનમાં ચાલી નીકળવાનો હતો. મહાકવિ ભવભૂતિ ઉત્તરરામચરિતમાં રામને જ મ્હોંએ કહેવડાવે છે તેમ "**दुःखसंवेदनायैव रामे चैतन्यमर्पितम्**"= "દુઃખ ભોગવવા માટે જ રામમાં ચૈતન્ય મૂકાયું હતું." એકવાર વન સેવ-

---

* **નીચ્ચે** (Neitchze) નામનો એક પ્રસિદ્ધ અર્વાચીન યુરોપિઅન ફિલસુફ ક્રાઇસ્ટના મહાન ઉપદેશનો આ રીતે ખુલાસો કરે છે! એના જીવન અને તત્ત્વજ્ઞાનનો એક વિવરણકાર વર્તમાન યુરોપમાં એની પ્રસિદ્ધિ અને અસરનું બહુ વર્ણન કરે છે—એ વાંચી મને થયું કે જ્યાં સુધી આવું તત્ત્વજ્ઞાન વિચારને મોખરે રહે ત્યાં સુધી યુરોપમાં નિત્ય યુદ્ધની ગર્જના વિના શું સંભળાય? [વૈશાખ, ૧૯૬૯ એટલે હાલમાં (૧૯૧૬માં) ચાલતા યુદ્ધની શરૂઆત થતાં પહેલાં આશરે દોઢ વર્ષ ઉપર આ નોટ લખાઈ હતી.]

વાનો પ્રસંગ આવ્યો હતો ત્યારે પણ સંસારની પવિત્ર મીઠાશ—સીતા—એમણે પોતાની સાથે જ રાખી હતી. પોતે કહે છે તેમ "आरण्यकाश्च गृहिणश्च रताः स्वधर्मे सांसारिकेषु च सुखेषु वयं रसज्ञाः" વનમાં ગૃહી અને વાનપ્રસ્થ ઉભયનો રસ એમણે લીધો હતો. અને જ્યારે એ મીઠાશ દૈવની કુટિલ ગતિએ પડાવી લીધી, ત્યારે પૂર્ણ વીરતાથી એ સામે પોતે લડ્યા, વિજય મેળવ્યો, અને સંસારી થયા. કાળ જતાં, સંસારની મીઠાશ અળગી કરવાની ફરજ પડી ત્યારે એ ફરજ બજાવી—પણ છતાં પણ એમણે ભગવાં ન કર્યાં: અશ્વમેધ યજ્ઞમાં સીતાજીની સુવર્ણની મૂર્તિ કરીને પાસે બેસાડી, અને વ્યવહારની સ્થૂલ દૃષ્ટિએ જે ત્યાગ હતો તે ભાવનાની સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિએ પરમયોગરૂપ બની રહ્યો.

આમ બુદ્ધ અને રામના જીવનમાં વૈરાગ્યની ભાવના જુદે જુદે રૂપે સિદ્ધ થાય છે. ઉભય નિત્ય-શુદ્ધ-બુદ્ધ-મુક્તસ્વરૂપ પુરુષ હતા, અને એમને આ સંસારસરોવરનો 'ગ્રાહ' પકડી શકે એમ ન હતુ. પણ આપણે પામર જીવો એ 'ગ્રાહ'થી પકડાએલા છીએ, અને એનાથી છૂટવા યત્ન કરવાનો છે. આ યત્ન કેવળ આપણાં જ બળ વીર્ય અને પરાક્રમ ઉપર આધાર રાખીને કરવો જોઈએ એમ કેટલાક કહે છે. જેઓને સ્વબળ ઉપર એટલો વિશ્વાસ હોય તેમને ધન્ય છે. એ વિશ્વાસ યથાર્થ છે કે કેમ એ પરિણામથી જણાય. પણ એ વિશ્વાસ આપણા જેવા જીવોને માટે નિષ્ઠુર અને અહંતા-ભર્યો છે એ તો એને કસોટીએ ચઢાવતાં પહેલાં પણ કહેવામાં બાધ નથી. પ્રભુના અનુગ્રહની દરકાર ન કરતાં જે કેવળ ન્યાય જ માગે છે તેના સંબંધમાં ફ્રેડરિક હૅરિસને "The Positive Evolution of Religion" નામના પુસ્તકમાં એક સ્થળે કહેલું તે અત્રે યાદ આવે છે. એ કહે છેઃ-

"He stands alone before his offended God—waiting for strict justice, prepared to meet his fate. I am not about to deny that the thought is one of tremendous power that must rouse and inspire some natures with desperate energy. The strong, resolute, proud nature, with hard brain and untamed self-confidence, may go to this dread ordeal with magnificent heroism. There have been such natures: but are all men, all women, all the timid and the weak ones able to bear such a strain? I do not deny that some men can be raised to heroic mood by such a religion as this Theism. But I say the majo-

rity would be crushed and appalled by it. It is the religion of the strong, the independent, the masterful. It would be the purgatory of the feeble, the irresolute, the clinging natures."

હવે આ 'ગ્રાહ' તે શું?—અને એમાંથી મુક્તિ પામવાનાં શાં સાધન? એ વિચારીએ. ઉપર કહ્યું કે 'ગ્રાહ' તે મૃત્યુ. પણ હજી 'મૃત્યુ' તે શું એનું વિવેચન કરવું બાકી છે. આ શરીરીની હું જીવું નિત્ય જીવું એવી ઇચ્છા મૂર્ખાઈ ભરેલી છે. એમ નિત્ય જીવી શકાતું જ નથી, અને એમ જીવવામાં આનન્દ પણ નથી. એક ગ્રીક આખ્યાયિકા છે કે ઉષાએ પોતાના કાન્ત ટિથોનસ માટે દેવ પાસેથી અમૃતત્વ માગી લીધું, પણ યૌવન માગવું ન સૂઝયું—તેથી એ બિચારો નિત્ય ઘસાતો જ જાય પણ મૃત્યુ આવે નહિ! આ કેવી દુર્દશા! વળી નિત્ય યૌવન, જેમાં વધારો નહિ અને ઘટાડો નહિ, એ પ્રાપ્ત થાય તો પણ શું?—નવીનતાને અભાવે એ પણ કંટાળો આપે. વસ્તુતઃ જે અમૃતત્વ માટે મહાત્માઓ મથે છે તે આ દૈહિક જીવનની નિત્યતા નહિ, ઉલટું એ જીવનનો લોપ. કિસા ગોતમી બુદ્ધ ભગવાન પાસે ગઈ અને કહ્યું કે "મહારાજ! મારા બાળકને જીવતું કરો." ત્યારે બુદ્ધ ભગવાને એને મૂઠી રાઈના દાણા માગી લાવવા કહ્યું—પણ તે એવે ઘેરથી કે જ્યાં આજ પર્યન્ત કોઈ મરી ગયું ન હોય. બિચારી બહુ ભટકી, પણ બુદ્ધ ભગવાને માગી હતી તેવી રાઈ ન મળી. કોઈને ઘેર પિતા તો કોઈને ઘેર પુત્ર, કોઈને ઘેર પતિ તો કોઈને ઘેર પત્ની, કોઈને ઘેર ભાઈ તો કોઈને ઘેર બેન—એમ ઘેરઘેર કોઈ ને કોઈ તો મરી ગએલું ખરૂં જ. આ અનુભવ કરાવીને કિસા ગોતમીને બુદ્ધ ભગવાને સમજણ પાડી કે મરણ જીવમાત્રને માટે આવશ્યક છે, અને એનાથી મુક્ત થવાનો માર્ગ એક જ છે કે જીવનું જીવપણું નાશ કરવું. એ જીવપણું શી રીતે નાશ પામે? તૃષ્ણાનો નાશ કરવાથીઃ+ હુ જીવું, જીવું, અન્યને મારીને પણ જીવું એવી જે જીવનની તૃષ્ણા જીવ માત્રમાં રહેલી છે, તેને મૂળમાંથી નાશ કરવી જોઈએ. એ તૃષ્ણા વિષયમાં લપટાવાથી ઉત્પન્ન થાય છે. આ વિષય તે તે પદાર્થો નથી, પણ એ પદાર્થોમાં જે મોહકતા છે તે છે. એ મોહકતાનો નાશ કરવા સંબન્ધી બ્રાહ્મણ શાસ્ત્રકારોએ એક પરમ

+ ઉપનિષદ્‌માં ઇન્દ્રિયોને અને વિષયોને 'ગ્રહ' અને 'અતિગ્રહ' કહ્યા છે. ગ્રહ એ મૃત્યુ છે, પણ ઇન્દ્રિયોને અને વિષયોને વશ થવું એ જ ખરૂં મૃત્યુ છે. આમ બંને અર્થની એકતા છે.

સત્ય એ બતાવ્યું છે કે જ્યાં સુધી સકલ સૌન્દર્ય-નિધાન, પ્રેમનિધાન રસ-નિધાન પરમાત્માની છબી નેત્ર આગળ ખડી થઈ નથી ત્યાં સુધી જ એ મેાહકતા છે. સંસારની મહુડી ઉપરથી હેાઠ-મ્હેાં ઊઠાવી એકવાર એ અમૃતકલશને લગાડેા, પછી મહુડી તરફ વળવાનું તેા શું, પણ એ અમૃતકલશને હેાઠ આગળથી ખસેડવાનું પણ તમને મન નહિ થાય. પરમાત્માનેા રસ એ તેા માતાના સ્તનનું દૂધ છે. બાળક એ સ્તનને વળગ્યુ હેાય તે વખતે એને બેાલાવશેા રમાડશેા તેા એ તમારા સામુ જોશે, હસશે, ખુશ થશે, પણ પાછું સ્તનને વળગશે—તેમ ધાર્મિક આત્માએા પણ આ સંસાર સામુ જોઈને, હશીને, રમીને, પણ પાછા પરમાત્મા તરફ પેાપણ માટે વળે છે. આમ પ્રભુ પ્રત્યે પ્રેમ એ જ વૈરાગ્યનેા ખરેા અર્થ છે. એ પ્રેમ અને આર્તસ્વરે શરણાગતિ એ આ સંસારરૂપી ' ગ્રાહ 'ના મુખમાંથી છૂટવાનું પરમ સાધન છે. પ્રેમ, શરણાગતિ એ હૃદયનેા ભાવ છે, પણ પરિણામમાં એ મનુષ્યના સર્વ સ્વરૂપને વ્યાપી નાંખે છે. મુખવડે સ્તુતિ એ એનેા વાચિક ઉદ્ગાર છે, અને હસ્તવડે અર્પણ એ એનેા કાયિક આવિર્ભાવ છે. ગજની પાસે કમળ વિના શું અર્પવાનું હતું? પણ જે અર્પવાનું હતું તે આહ્લાદ ભરી સૂઢ ઊંચી કરીને અને નમ્રતા ભર્યું મસ્તક નમાવીને આપ્યું, અને એટલાથી હજારેા અશ્વમેધ કરતાં પણ અધિક એવી પ્રભુની સેવા થઈ ગઈ'

શબરીએ રામચન્દ્રજીને બેાર અર્પણ કર્યા; ખરી ભક્તિથી રામ અને સીતાજી આગળ બેારનેા પડીએા મૂકી દીધેા, ત્યારે લક્ષ્મણજીએ પૂછ્યુ: "બાઈ! ખાટાં તેા નથી ને?" શબરીએ જવાબ દીધેા: "મહારાજ! એકે એક ચાખી ચાખીને મૂક્યુ છે."! લક્ષ્મણજી અને સીતાજી હસ્યા. ભેાળી ભીલડીને અધકરડેલા ઉચ્છિષ્ટ બેાર પ્રભુને ધરાવતાં કાંઈ બાધ લાગ્યેા નહિ. શા માટે લાગે? સંસારનાં સુખ યાચેા અને તે પરમાત્માને અર્પતા જાએા એ ભક્તિનું ઉત્તમ સ્વરૂપ છે. પ્રભુ ભેાળી ભીલડી જેવાં આપણ પામરજનેા પાસે એ કરતા અધિક માગતેા નથી.

જે હેાય તે આપેા. સુદામાના ઘરમાં ખારા પહૂંવા શિવાય બીજું કાંઈ જ ન હતું. સ્રીના આગ્રહથી ફાટ્યા તૂટ્યા લુગડામાં એ દારિદ્રય બાંધીને મિત્ર પાસે લઈ ગયા. અને બહુ દહાડે મળ્યા, તેથી પ્રેમથી ભેટી પ્રભુએ એમને પાસે બેસાડયા. સ્રીએ પ્રભુને આપવાની ભેટ તેા જોડે બંધાવી છે, પણ તે કેમ અપાય?—એમ સંકેાચમાં ને સંકેાચમાં પેલું પેાટકું

સંતાડે પણ એ આપવાની હિંમત ચાલે નહિ. સર્વજ્ઞ પરમાત્માએ હસીને કહ્યું: "ભાઈ સુદામા ! ભાભીએ શું મોકલ્યું છે?—જોવા દો." સુદામા 'કાંઈ નહિ,' 'કાંઈ નહિ' કહેતા જાય, અને પેલું પોટકું દબાવે. ભગવાને પોટકું લેવા માંડયું—લીધુ—છોડયું, અને એમાંથી પહુંવા લઈ એક મૂઠી, બીજી મૂઠી એમ ખાવા માંડયા, ત્રીજી મૂઠી ભરવા જાય છે ત્યાં નરસિંહ મહેતા કહે છે કે—

"રુકમણી કર ગ્રહ્યો શીશ નામી:

"એક રણાં અમો, એક બીજા તમો, ભક્તને અઢળક દાન કરતાં:
"પ્રેમદાએ પ્રેમનાં વચન એવાં કહ્યાં, હાથ સાહ્યો ત્રીજી મૂઠી ભરતાં."

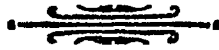
પણ એ મૂઠી થોડી નહોતી. બે મૂઠીમાં તો પ્રભુએ સુદામાનું દારિદ્રય હણ્યું, ઘર સોનાનું કરી દીધું, સકળ સમૃદ્ધિથી ભરી દીધું ! દારિદ્રયથી શરમાશો નહિ. જે કાંઈ થોડું ઘણું—ખારા પહુંવા જેવું પણ—તમારી પાસે હોય તે પ્રભુને અર્પણ કરશો તો એ તમારૂં દારિદ્રય ટાળશે. આ દેશ પાસે મૂઠી નથી, પણ પ્રભુનો એ બાળમિત્ર છે, અને પોતાના દારિદ્રયનું પોટકું પણ એ પ્રભુ પાસે જઈને ધરશે તો પ્રભુ એ સ્વીકાર્યાં વિના રહેશે નહિ—અને આ સુદામાની ઝુંપડીને સુવર્ણમય સુદામાપુરી જરૂર બનાવશે. આપણું ધન જ્યાં સુધી આપણે પ્રભુને સમર્પતા નથી—સત્ય પ્રામાણિકતા લોકોપકાર વગેરે ગુણોથી એને પવિત્ર કરતા નથી—ત્યાં સુધી જ જગતની સમૃદ્ધ પ્રજામાં સ્થાન પામવાનો આપણને વિલંબ થાય છે.

પ્રભુ નમ્ર અને નીતિમાનનો છે, અભિમાની અને દુષ્ટનો નથી. વિદુરની ભાજી એને વધારે ગમે છે, દુર્યોધનના મેવા ગમતા નથી. વિદુર યમરાજાનો અવતાર હતા; એમ કહેવાય છે કે માંડવ્ય ઋષિએ છેક બાળપણમાં એક તીતીઘોડો વીંધ્યો હતો. તે માટે જ્યારે યમરાજાએ એમને સજા કરી, ત્યારે ઋષિએ યમરાજાને શાપ દીધો કે "બાલ્યકાળની અજ્ઞાનાવસ્થામાં કરેલું પાપ કર્તાને વળગતું નથી એમ શાસ્ત્રની મર્યાદા છે, છતાં તમે અન્યાયથી મને સજા કરી તેથી મર્ત્યલોકમાં અવતરજો !" અર્થાત્ અદલ ઇન્સાફ એ યમરાજાની ભાવના છે, એ વિદુરમાં અવતરી હતી—અને એ પરમાત્માને વહાલી છે. અન્યાયી દુર્યોધન પાંડવોનાં રાજપાટ પચાવી બેઠો છે, અને અન્યાયથી મેળવેલી લક્ષ્મીના મદથી એવો આંધળો બની ગયો છે કે એ પ્રભુની મદદ લેવા દોડે છે ત્યારે પણ અર્જુનની પેઠે નમ્રતાથી પ્રભુના

ચરણ સેવવા બેસતો નથી, પણ અભિમાનથી મસ્તક આગળ અક્કડ થઈ બેસે છે. અને છેવટે જ્યારે મદદની માગણીના ઉત્તરમાં પ્રભુ એને કહે છે કે "કહે તો હું તારી તરફ રહું, અને કહે તો આ સેના તને લઢવા આપું: પણ એટલી શરત કે હું જેની તરફ રહું તેની તરફથી શસ્ત્ર હાથમાં ઝાલીશ નહિ." ત્યારે એ મૂર્ખ અભિમાની જીવ પ્રભુને બદલે સેના પસંદ કરે છે! વસ્તુતઃ આ સંસારના યુદ્ધક્ષેત્રમાં પ્રભુ શસ્ત્ર લઈને લડતા નથી, પણ જે પક્ષ તરફ એ રહે છે તે જ પક્ષ વિજયી થાય છે. વીર્ય ઉદ્યોગ આદિ પ્રભુની જ સેના છે, પણ જે ઘડીએ એમાંથી પ્રભુનું પવિત્ર તત્ત્વ છૂટું પડે છે તે ઘડીએ એ આ જગતના યુદ્ધક્ષેત્રમાં વિજય મેળવવા માટે તદ્દન નિરર્થક નીવડે છે. દુર્યોધનની માફક ક્ષણિક ફત્તેહમન્દીથી કદી રાચવું નહિઃ છેવટે might is *not* right પ્રભુ બળવાનનો નથી, ન્યાયવાનનો છે—એ જ સાબીત થાય છે. અને એ સિદ્ધાન્ત જ દુર્યોધનના દૃષ્ટાન્તમાં પ્રત્યક્ષ થાય છે.

આ પ્રમાણે ટૂંકામાં, સંસારનું મોહક સ્વરૂપ, એના અન્તરમાં રહેલો 'મૃત્યુ'-રૂપી મહાભય, 'મૃત્યુ'નો અર્થ—જીવનું જીવપણું, એ 'મૃત્યુ' માંથી મુક્ત થવા માટેનાં સાધનો—પ્રભુનું સ્મરણ, એના પ્રત્યે પ્રેમ અને પ્રપત્તિ, એની સ્તુતિ અને નૈવેદ્ય, નીતિ અને નમ્રતા—ઇત્યાદિ વિષયો અવકાશાનુસાર આપણે ચર્ચ્યા.

[વસન્ત, વૈશાખ સંવત્ ૧૯૬૯]



૫

એક અજવાળી રાત્રિ

[O Moon ! the oldest shades 'mong oldest trees
Feel palpitions when thou lookest in;
O Moon ! old boughs lisp forth a holies din
The while they feel thine airy fellowship.
Thou dost bless every where, with silver lip
Kissing dead things to life. The sleeping kine,
Couched in thy brightness, dream of fields divine:
Innumerable mountains rise, and rise,
Ambitious for the hallowing of thine eyes;
And yet thy benediction passeth not
One obscure hiding place, one little spot
Where pleasure may be sent; the nested wren
Has thy fair face within its tranquil ken,
And from beneath a sheltering ivy leaf
Takes glimpses of thee, thou art a relief
To the poor patient oyster, where it sleeps
Within its pearly house.

—*Keats*

વ્યંગ્યાર્થ—રે પ્રભો !—જેના રસને વેદ 'સોમ' 'ઇન્દુ' નામે સ્તવે છે—તારી દૃષ્ટિ અન્તરમાં પડતાં, આ જન્મના અનેક સાંસારિક અનુભવો અને લાલસાઓથી ખવાઈ ગએલા, અરે ! અસંખ્ય જન્મોની માયાજાળથી છવાએલા જર્જરિત, આત્માઓનાં હૃદયો પણ ઉછળે છે. રે પ્રભો ! તારો દિવ્ય સમાગમ થતાં, અત્યંત શુષ્ક અને જીર્ણ થઈ ગએલી આત્મવૃક્ષની શુભવૃત્તિરૂપી ડાળીઓ પણ પુનઃ ધીમે ધીમે પવિત્ર ધ્વનિ ઉચ્ચારે છે. મૃત વસ્તુઓમાં—ખરો ચિત્પદાર્થ ખોઈ બેઠેલા જીવોમાં—પણ તારો શ્વેત શુભ્ર સત્ત્વગુણમય પ્રકાશ અને પ્રેમમય ચુંબન અલૌકિક ચૈતન્ય પ્રેરે છે. આ ઇન્દ્રિયરૂપી ગાયો, તારા પ્રેમની ચન્દ્રિકામાં વીંટાએલી, ઊંઘમાં પણ—આ સંસારનિદ્રામાં પણ દિવ્ય ક્ષેત્રોનાં સ્વપ્નાં અનુભવે છે. અસંખ્ય મહાત્માઓરૂપી ગિરિવરો તારા દૃષ્ટિપાતથી પવિત્ર થવા મ્હોટી મ્હોટી

આકાંક્ષા ભર્યાં ઊભા રહે છે. અને તે છતાં, એક અલ્પમાં અલ્પ માનસગુહા, તારા આનન્દથી સીંચવા જોગ એક ન્હાનામાં ન્હાની જગા, પણ તારી પ્રેમચન્દ્રિકા પામ્યા વિના રહી જતી નથી; આ શરીરરૂપી ગાળામાં રહી પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિરૂપ પાંખો ફફડાવતું આ જીવાત્મારૂપી પક્ષી પણ એની શાંત દૃષ્ટિવડે તારા મુખનું અવલોકન કરી શકે છે, અને એકાદ પવિત્ર ગ્રન્થરૂપી લતાપત્રોના આશ્રય નીચે રહીને તારી ઝાંખી લઈ શકે છે. ભક્તિરૂપી મોતીની છીપમાં ન્હાની આ બીચારી શાંત થઈ પડી રહેલી મનરૂપી માછલી પણ તારી શાંતિ પામે છે.]

ગઈ કાલે સન્ધ્યાસમયે હું મ્હારા એક મિત્ર સાથે ખેતરોમાં ફરતો હતો. પ્રથમ તો, પશ્ચિમ દિઙ્મંડળમાં જે ચિત્રવિચિત્ર અને ઉમદા ઉમદા રંગોની સમૃદ્ધિ ઉભરાઈ રહી હતી તેના અવલોકનમાં અમારો વખત સરી ગયો.

"પેલી જો ! પશ્ચિમ આકાશ પ્રગટી જ્વાળા રે '
ફેલાઇ છે સહુપાસ દ્યુતિની માળા રે !
અભ્ર અભ્ર સળગિયાં સર્વ દિસે રંગરાતાં રે '
ઠામે ઠામે દાડિમકુસુમ સરીખાં સુહાતાં રે !"

(કુસુમમાલા)

એ પંક્તિઓ યાદ લાવતા લાવતા અમે ચાલીએ છીએ, એટલામાં એ રંગો ધીમે ધીમે ઝાંખા થઈ વિલુપ્ત થતા ગયા, અને તેને બદલે કેટલાક તારાઓ અને ગ્રહો એક પછી એક ઊગવા લાગ્યા. છેવટે આખું આકાશ જ્યોતિર્ગણના તેજથી છવાઈ ગયું. શરદ્ઋતુ હતી એટલે આકાશ ઘેરૂં ભૂરૂં હતું, અને તારાઓના તેજથી અતિશય ચળકતું હતું. આકાશગંગા પણ આડી, દૂધના પ્રવાહ જેવી, વિસ્તરી રહી હતી. અને એ સર્વની રમણીયતા પરિપૂર્ણ કરવાને થોડાક વખતમાં ચન્દ્ર પણ, વાદળાંથી આસપાસ ઘેરાએલો તથા સૌન્દર્યના પ્રભાવમાં વીટળાએલો, આકાશનિસરણીએ ચટયો. સમસ્ત સૃષ્ટિએ કાંઈક અલૌકિક જ સ્વરૂપ ધારણ કર્યું—

"ને ચંદા કેરી વિશ્વ વ્યાપી વિભૂતિ રે"

ચન્દ્ર, સફેદ તેજોમય, આકાશસમુદ્રમાં એક નાવડા જેવો તરતો, નક્ષત્રમંડળોમાં થઈને ચાલ્યો જાય છે; હું પણ એની સામુ એકી નજરે જોઈ રહ્યો છું; એટલામાં મ્હારા મિત્રે, જાણે મ્હારા હૃદયનો ભાવ સમજી જઈ,

એ વિરુદ્ધ કાંઇક કહેવા માટે એમની પાસે એક પુસ્તક હતું તેમાંથી નીચેના શબ્દો વાંચ્યા. (વચમાં મારે કહી લેવું જોઈએ કે મ્હારા એ મિત્રને વાંચવાનો શોખ બહુ હતો, અને પુસ્તક વગર એ ભાગ્યે જ બહાર નીકળતા. વળી ચન્દ્રના અજવાળાથી વાંચી શકે એવી એમની નેત્રશક્તિ હતી.) પેલા શબ્દો આ પ્રમાણે હતાઃ—

"The heavens declare no other glory than that of Hipparchus, Kepler, Newton and the other illustrious astronomers who have interpreted the causal language that is uttered by the masses of matter that occupy space."

(=આ ખગોલ જો કોઇનો પણ મહિમા ગાય છે તો તે 'પરમેશ્વર' કહેવાતા કલ્પિત પદાર્થનો નહિ; પણ હિપર્કસ, કેપ્લર, ન્યૂટન, ભાસ્કરાચાર્ય વગેરે પ્રખ્યાત ખગોલશાસ્ત્રીઓનો—કે જેઓ આકાશમાં વિસ્તરી રહેલા જડ પદાર્થોની કાર્યકારણભાવ સંબન્ધી ભાષા સમજી શક્યા.)

જે ક્ષણે મારૂં હૃદય ભક્તિ અને ધ્યાનના રસમાં ડૂબેલું હતું તે ક્ષણે આવો તર્ક મને પ્રથમ તો અત્યન્ત દુઃખકર લાગ્યો. પણ તર્ક અને હૃદય બેમાંથી એકેનો અનાદર કરવો મને પસંદ ન હતો, અને બંનેની એકવાક્યતા થવી જોઈએ એવો મ્હારો સિદ્ધાન્ત હોવાથી થોડા જ વખતમાં હું સ્વસ્થ થઈ શક્યો, અને પછી મારા મિત્રને મેં કહ્યુંઃ—"ભાઈ, આ દલીલનો શો અર્થ થયો એ જોયું? આ રીતે તો ત્યારે 'પ્રિન્સિપિયા*' એ ન્યૂટનનો મહિમા ન દર્શાવતાં, મ્હારો તમારો—'પ્રિન્સિપિયા' વાંચનારાઓનો—મહિમા દર્શાવે છે!! માટે નિશ્ચય રાખો કે પ્રકૃતિલેખ એના લેખકનો—પરમાત્માનો—મહિમા દર્શાવે છે, ન્યૂટનનો નહિ જ. વળી જેમ ન્યૂટને, પોતે આપણા કરતાં ચઢીઆતો હોઈ, આપણને અગમ્ય એવાં સત્યો શોધી કાઢ્યાં, તેમ જગત્‌ના મહાત્માઓ—ઋષિજનો, જેઓ પરમાત્માની વિભૂતિના ઉત્પન્ન કરનારા નથી પણ માત્ર વાંચનારા છે અને તેથી 'ઋષિ' એટલે દ્રષ્ટા કહેવાય છે—તેઓએ પ્રકૃતિલેખમાં એ પરમ સત્‌નો વેદ લખેલો જોયો. આ પરમાત્માથી અનુસ્યૂત બ્રહ્માંડ એ પુરાણોમાં વર્ણવેલા 'બ્રહ્મા' છે. એનાં ચારે મુખમાંથી—ચારે દિશાએ, ચોતરફ—વેદના ધ્વનિ નીકળી રહ્યા છે, જેનું શ્રવણ કરવું એ આપણું પરમ સુખ કર્તવ્ય અને ભાગ્ય છે."

* મહાન ખગોલશાસ્ત્રી ન્યૂટનનો રચેલો ગ્રન્થ.

આ ઉત્તરથી મ્હારા મિત્રને તો સંતોષ થયો. પણ તુરત જ પરમાત્માના દર્શન અર્થે ધ્યાનયોગમાંથી ખશી તર્કને એકવાર છૂટ આપવાથી કેવી તર્ક-પરંપરા ચાલે છે એમ સૂચવતો મ્હારા મનમાં બીજો પ્રશ્ન ઊભો થયો. "આ બ્રહ્માંડ પરમાત્માનો મહિમા સૂચવે છે એ તો ખરૂં, પણ આ વિશાળ બ્રહ્માંડ-માં મનુજની શી ગણતરી ? 'અજવાળાનું એક કિરણ જે એક સેકન્ડે એક લાખ છ્યાશી હજાર માઈલ જેટલું અંતર કાપે છે તેને કેટલાક તારાથી નીકળી આપણી પૃથ્વીપર આવતાં વીશ હજાર વર્ષ જોઇએ છે ! અને હુઇ-જિનિઅસ નામનો ખગોલવેત્તા કહે છે તે ખરૂ હોય તો કેટલાક તારામાંનું અજવાળું તો હજી આપણા સુધી પ્હોંચ્યું પણ નથી !! તારાઓ અન્ય ખગોલોમાં સૂર્યસ્થાને છે, અને આપણું આ આખું સૂર્યચક્ર નાશ પામે તો પણ વિશ્વના સત્‌માંથી સમુદ્રના તટની રેતીનો એક કણ ઓછો થયો એમ સમજવું !!! ત્યાં મનુજ તે કોણ ? પરમાત્માને એની શી દરકાર ?" આ વિચાર ખરેખર મને બહુ જ દુઃખદ થઈ પડત—પણ સુભાગ્યે તે જ ક્ષણે મને અંગ્રેજ કવિઓની કેટલીક પંક્તિઓ યાદ આવી.

"Look up to heavens ! the industrious sun
Already half his race hath run,
He *cannot* halt, nor go astray,
But our immortal spirits *may*".
"I am besides, the only one,
Who can be bright *without* the sun."

"જુઓ ! સૂર્ય ચાલ્યા કરે છેઃ ન એનાથી ઉભા રહેવાય, ન એના માર્ગમાંથી આડા જવાય. પણ આપણો અમર આત્મા બંને કરી શકે !" "વળી ફક્ત હું જ એવો છું કે જેને સૂર્ય વિના પણ પ્રકાશવાની શક્તિ છે." અહો ! કેવા ભવ્ય વિચારો ! આથી એક તરફ મને જેમ મ્હારી મહત્તા અનુભવાઈ તેમ બીજી તરફ મ્હારી 'જવાબદારી' નું મને તીવ્ર ભાન થયું. આ વૃત્તિએ મારા હૃદયને આકુળ વ્યાકુળ કર્યુંઃ એમાં મને બહુ ગંભીર અર્થ લાગ્યોઃ વિશ્વતંત્રીમાંથી છુટા પડી ગએલા એક તારના જેવી, વા હરિણના ટોળામાંથી વિખુટા પડેલા એક બાલહરિણના જેવી, મને મ્હારી સ્થિતિ લાગી. છેવટે, પ્રભુ કૃપા વિના ક્ષણવાર હું મ્હારૂં કર્તવ્ય કરવાને સમર્થ નથી એમ મેં નિર્ણય કર્યો. આત્માના સ્વાતન્ત્ર્ય વિના પાપ પુણ્યની જવાબદારી, અને જવાબદારી વિના આસ્તિકતા સંભવતી નથી એમ કેટલાકનું માનવું છે, પણ આ સિદ્ધાન્ત મને અત્યન્ત શુષ્ક અને

અહંતાના અભિમાનથી ભરેલો લાગે છે. હું જે જે કરૂં છું તે **પરમાત્માની** પ્રેરણાથી જ કરૂં છું, હું કરતો નથી પણ **પરમાત્મા** જ કરે છે, એમ જો શુદ્ધ ભાવથી માનવામાં આવે તો મનુષ્ય હૃદયમાંથી પાપ સમૂલ નાશ પામી પુણ્યવૃત્તિ સ્વાભાવિક અને સરળ રીતે—પુષ્પમાંથી સુગન્ધ પ્રસરે છે તેમ—પ્રસરે એમાં સંદેહ નથી. પણ આ રીતે એક વખત સમાધાન થયા છતાં "પ્રભુને તારી શી દરકાર કે તારા ઉપર કૃપા કરી તને સન્માર્ગે પ્રેરે ?" એ પ્રશ્ન પાછો—કાંઇક વિના હકે—આવી ઊભો રહ્યો. પણ જાણે આટલા શુભ વિચાર કરવાથી સશક્ત બન્યો હોય એમ મ્હારો આત્મા વેગથી ધશીને બોલી ઉઠ્યોઃ "શા માટે **નહિં** ? એ સર્વવ્યાપક પ્રેમ ક્યાં **નથી** ?... **પ્રભો** ! હું **તારો** છું." છેવટનું વાક્ય મ્હારા આત્માની ઊંડામાં ઊંડી ખીણમાંથી નીકળ્યું, અને મ્હારા પ્રયત્ન વિના જ મારે મુખેથી નીકળી ગયું. મ્હારા મિત્રે એ સાંભળ્યું અને મને પ્રશ્ન કર્યોઃ "આ તમારૂં **શાંકર**—અદ્વૈત—વેદાન્ત કે ?" હું આ વાક્યનો ગર્ભિત ઉપાલંભ સમજી ગયો. મેં પણ દૃઢતાથી ઉત્તર આપ્યોઃ—"હા. અમારા **શંકરાચાર્યે** કહ્યું છેઃ—

"सत्यपि भेदापगमे नाथ तवाहं न मामकीनस्त्वम् ॥
सामुद्रो हि तरङ्गः क्वचन समुद्रो न तारङ्गः"

[હે પ્રભો ! હું તારો છું; તું મ્હારો (આવિર્ભાવ) નથી. તરંગ સમુદ્રનો (વિકાર–આવિર્ભાવ), છે; સમુદ્ર તરંગનો (વિકાર, આવિર્ભાવ) નથી.]

આ ઉત્તરે અમને **સગુણ–નિર્ગુણ**ના સંબન્ધના વિચાર આગળ લાવી મૂક્યા. એમાં ઊતરવા જેટલો વખત ન હોવાથી એ ચર્ચા મેં ભવિષ્ય માટે રાખી.

આ વખતે ચન્દ્ર આકાશના મધ્ય ભાગે આવ્યો હતો. સમસ્ત વિશ્વ એના શ્વેત ઉજ્જવળ પૂરમાં એકરસ બની રેલાતું હતું; પણ મ્હારા અંતરાત્માની ચન્દ્રિકા આગળ આ ચન્દ્રિકા પ્રાતઃકાલની ચન્દ્રિકા જેવી જ ઝાંખી અને શુષ્ક પડતી હતી.

[ઉપરની વિચારમાલા પ્રકૃતિમાં અને પુરુષમાં પરમાત્મદર્શન શી રીતે થઈ શકે છે અને તે કેવા સ્વરૂપમાં થઈ શકે છે એ સૂચવે છે. વાચકે ધ્યાનમાં લીધું જ હશે કે અત્રે સૂચવ્યા પ્રમાણેઃ—

(૧) પરમાત્મા છે; અને તે પ્રકૃતિ—સૃષ્ટિ—રચીને પછી દૂર જઈ બેઠેલો નથી. તેમ જ વખતો વખત પ્રકૃતિના કાર્યમાં યથેચ્છ ફેરફાર કરવા વચ્ચે પડે છે એમ પણ નથી. સમસ્ત બ્રહ્માંડ પરમાત્માનું કાવ્ય છે, એમાં એનું પ્રતિક્ષણ સ્વરૂપ પ્રગટ થાય છે,

અને જેમ જેમ એ કાવ્યના અર્થો અનુભવગોચર થતા જાય છે તેમ તેમ એનો દિવ્ય મહિમા પ્રત્યક્ષ થતો આવે છે.

(૨) સ્મરણમાં રાખવાનું છે કે—પ્રકૃતિ—જડ પ્રકૃતિ—એ પરમાત્માની "અપરા" પ્રકૃતિ છે અને જીવાત્મા એ એની "પરા" કહેતાં ચઢીઆતી પ્રકૃતિ છે. પણ એ ઉત્કૃષ્ટતાની સાથે જ જવાબદારી પણ આવે છે—જે ભાર એ પોતે પોતાની મેળે સહન કરી શકે એમ નથી, ત્યાં પરમાત્માના આશ્રયની જરૂર પડે છે. એ આશ્રય પરમાત્મા બહાર રહીને આપી શકે નહિ. બહાર (વિષયભૂત) હોવું એ તો જડ (દૃશ્ય) નો ધર્મ છે. (હું તમારા આત્માને વિષય કરતો નથી કારણ કે વિષયતા તે આત્મત્વથી વિરુદ્ધ છે. હું તો માત્ર તમારા આત્માની બહારની છાયાને જ જ્ઞાનગોચર કરૂં છું. એટલે બહાર—વિષયભૂત—હોવું એ જડનો ધર્મ છે એ સિદ્ધાન્ત અબાધિત રહે છે.) ત્યારે એ આશ્રય પરમાત્મા આન્તર રહીને જ આપે. અને આન્તર હોવું એ ખરૂં જોતાં આત્મભૂત હોવું એમ છે. જે જે આત્મભૂત નથી તે બહાર જ છે. આ અર્થમાં પરમાત્મા જીવાત્માનો આત્મા છે; નહિ કે ઘણીવાર માની લેવાય છે તેમ જીવાત્મા તે જ પરમાત્મા.*

(૩) આ રીતે સમસ્ત વિશ્વ પ્રકૃતિ અને પુરુષ ઉભયાત્મક પરમાત્માનું—પરમાત્મરૂપ સિદ્ધ થઈ શકે છે. "પરમાત્મા" એનો વાસ્તવિક અર્થ "પરમાત્મા–રૂપ" થાય છે. કારણ કે એનું તે એનાથી ભિન્ન રમકડાં જેવું નથી. આ રીતે સગુણમાંથી નિર્ગુણ સમજી લેવાનું છે. વિશેષ અન્ય પ્રસંગે.

સુદર્શન, ઈ.સ. ૧૯૦૦, એપ્રિલ

---

* આ સિદ્ધાન્ત શંકરાચાર્યનો ન દેખાતાં રામાનુજાચાર્યના જેવો દેખાય છે. પણ વસ્તુતઃ અત્ર શાંકર સિદ્ધાન્ત જ વિવક્ષિત છે. તે આ રીતે કે—પરમાત્મા જીવાત્માનો આત્મા છે, અને આત્મા એ આત્મા હોવાના કારણથી જ તત્ત્વભૂત હોઈ સત્ય પદાર્થ ગણાવા યોગ્ય છે, એટલે પરમાત્મા એ જ સત્ય છે, અને જીવાત્મા મિથ્યા છે—માટે છેવટે, જીવાત્મા પોતે કાંઈ જ નથી, જીવાત્મા એ પરમાત્મા જ છે એમ આવી રહે છે.

૬

"ચાંદલિયો"

"એ પેલો ચાંદલિયો મા મુને, રમવાને આલો;
નક્ષત્રથી ચૂંટી લાવોં, મારે ગુંઝલડે ઘાલો, ૧
રુવે રુવે ને રાતડો થાએ, ચાંદા સામું જૂવે;
માતા જશોદાજી હરિનાં આંસુડાં લ્હૂવે. ૨
લોકનાં અનેરાં છૈયાં, ઘેલો તું કાં થાય;
ચાંદલિયો આકાશે વ્હાલા, કયમ કરી લેવાય. ૩
થાળીમાં જળ ભરિયું માંહિ, ચાંદલિયો દાખ્યો;
નરસૈંનો સ્વામી શામળિયો, રડતો રાખ્યો. ૪

આ ચાર કડીઓ કવિ નરસિંહ મહેતાની છે, અને ગુજરાતમાં સ્ત્રીઓને મુખે અનેક વાર બહુ ભાવથી ગવાતી સંભળાય છે. એમાં એક બાલકના મુગ્ધત્વનું ચિત્ર છે, અને એ ચિત્ર અત્યન્ત સુંદર પ્રતિભાની પીંછીથી આલેખાયું છે એમ હરેક સહૃદયનું હૃદય સ્વીકારે છે. આ કાવ્યનો વિવક્ષિત અર્થ તો આટલો જ છે, અને આટલો અર્થ લેતાં પણ જગતનાં પ્રથમ પંક્તિનાં સંગીતકાવ્યોમાં એનું સ્થાન સ્થપાઈ રહે છે. પરન્તુ એક શાન્ત મનોહર ચન્દ્રિકાની પાછલી રાત્રિએ ઉપરનું કાવ્ય સ્મરણ કરતાં કરતાં, એ 'હૃદયવીણા'માંથી જે ઉચ્ચતર અને ગંભીરતર સૂરો આ કર્ણે પડયા હતા એનો વાંચકને કાંઇક પરિચય કરાવવાનો અત્રે ઉદ્દેશ છે.

"એ પેલો ચાંદલિયો મા મુને, રમવાને આલો;
નક્ષત્રથી ચૂંટી લાવોં, મારે ગુંઝલડે ઘાલો."

આ પ્રમાણે પરમાત્મારૂપી "ચાંદલિયા" ને પોતાનો કરવા ઇચ્છતા, 'ગુંઝલડે ઘાલવા' ન્હાની સરખી આત્મગુહામાં સાક્ષાત્ અનુભવવા ઇચ્છતા મનુજ આત્માનું ઉચ્ચ રુદન* છે, અને જેમ જેમ પરમાત્મા સામું એ અધિક જોતો જાય છે તેમ તેમ એ રુદન શમવાને બદલે અધિકતર થતું જાય છે.

"રુવે રુવે ને રાતડો થાએ, ચાંદા સામું જૂવે;"

* "Wherefore hidest thou thyself?" "O that I knew where I could find him!"—The Old Testament.

એ પંક્તિ ભક્ત હૃદયની ભગવત્પ્રાપ્તિ માટે તીવ્ર ઇચ્છા બોધે છે. યશોદા—માયા—ઠીક જ કહે છેઃ—

"ચાંદલિયો આકાશે વ્હાલા, ક્યમ કરી લેવાય ?"

'પરમાત્મા તો આપણુ ઉભય થકી બહુ પર છે તે કેમ લેવાય ?' પરન્તુ આ ઉત્તરથી ભક્ત હૃદય શાન્ત થતું નથી. આખરે યશોદા થાળીમાં પાણી ભરી એમાં 'ચાંદલિયો' દેખાડે છેઃ મનુષ્યના અન્તઃકરણમાં પરમાત્માનું પ્રતિબિમ્બ પડે છે, અને પ્રતિબિમ્બનુ દર્શન એના હૃદયને શાંતિ આપે છે.

આ રીતે ઉપરનું કાવ્ય (૧) મનુષ્ય—આત્માને પરમાત્માની કેવી આવશ્યકતા છે એ બતાવે છે; તથા (૨) એક તરફથી પરમાત્માની પરતા અને બીજી તરફથી પ્રતિબિંબ રૂપે એની પ્રત્યક્ષતા દર્શાવે છે. આ બંને સિદ્ધાન્તોનું વિશેષ વિવેચન કરવા જેવું છે.

જીવાત્મા પરમાત્મા માટે ઉત્સુક બની "રુવે" છે એ સિદ્ધાન્તમાં ધર્મના સ્વરૂપ સંબંધી કેવો અનુપમ બોધ સમાએલો છે ! ધર્મ મનુષ્યને લાભકારી છે,—એથી એનુ ઐહિક જીવન સુખી થાય છે અને પરલોકમાં પણ સ્વર્ગાદિક સુખ મળે છે—એવા હેતુથી ખરા ધાર્મિક આત્માની ધર્મમાં પ્રવૃત્તિ થતી નથી. તેમ જ, ધર્મ એ ઇશ્વરે મનુષ્ય ઉપર મૂકેલી ફરજ છે, એ ફરજ અદા ન કરીએ તો ઇશ્વરના ગુન્હેગાર થઈએ, એ વિચાર પણ પૂર્ણ ધાર્મિકતાનો નથી. એકમાં નફા તોટાનો હિસાબ હોઈ, ધર્મનું ખરૂં તત્ત્વ જે સ્વાર્પણ એનો સર્વથા અભાવ છે; બીજામાં શુષ્કતા કઠોરતા તાબેદારીના ભાવો આવી, ધર્મના સ્વરૂપમાં આવશ્યક જે ઉલ્લાસ આનન્દ અને વિશુદ્ધ સ્વાતન્ત્ર્ય તેની ખોટ રહે છે. આ બંને કરતાં જુદો જ સિદ્ધાન્ત ઉપરના કાવ્યનો છે, અને એ સંતોષકારક છે. જીવાત્મા પરમાત્મા માટે 'રુવે' છે અર્થાત્ એની સર્વ ભાવના પરમાત્માભિમુખી છેઃ એની બુદ્ધિ પરમાત્માના સ્વીકાર વિના સંતોષ પામતી નથી; એનું હૃદય પોતાનો પ્રેમરસ સંપૂર્ણ અનુભવવા માટે પરમાત્માને અવલંબે છે; એની કર્તવ્યભાવના પણ બીજ તેમ જ ફળ રૂપે ધર્મની અપેક્ષા કરે છે.

આ વિશ્વ જેમ લાંબુ પહોળું—અમુક આકૃતિવાળું—છે, તેમ જ એના મુખ ઉપર ચૈતન્યની ઝલક વ્યાપી રહી છે. એની આકૃતિનો અર્થાત્ એના સંયોગવિભાગાદિ જડધર્મનો ખુલાસો જેમ જડશાસ્ત્ર કરે છે, તેમ એ ચૈતન્યની ઝલકનો ખુલાસો, એના અંતર્માં વિરાજતા પરમાત્માના સ્વીકાર-મુખે બ્રહ્મવિદ્યા કરે છે.

જે નિરીશ્વરવાદી એમ કહે છે કે ખુલાસો શોધવા જવું એ જ વ્યર્થ—

નિઃસાધ્ય પ્રયત્ન છે, એને તો એટલું જ કહેવું બસ છે કે એ રીતે તો કોઈ પણ વિષયમાં—'સાયન્સ'ના વિષયમાં પણ ખુલાસાની શોધ ભ્રાન્તિમૂલક છેઃ જો બ્રહ્મવિદ્યા અશક્ય છે, તો ભૌતિક શાસ્ત્રો પણ એટલાં જ અશક્ય છે. અને આ રીતે જો શાસ્ત્ર માત્ર અશક્ય ઠરાવવામાં આવે તો એનો અર્થ તો એટલો જ કે વિના કારણે બુદ્ધિરૂપી દીવાને જ હોલવી નાંખી સર્વત્ર અંધારૂં છે અને કોઈ પણ પદાર્થ છે જ નહિ એમ કહેવું! આવો પ્રયત્ન બુદ્ધિને માટે આત્મઘાતી છે.

બીજો નિરીશ્વરવાદી કહે છે કે જગત્‌ના તે તે પદાર્થમાં તો કાર્યકારણ-ભાવ છે, અને તેથી એક કાર્યનો એના કારણદ્વારા ખુલાસો આપવો એ ખોટું નથી, પણ સમસ્ત જગત્‌નું એની પહેલાં આદિ કારણ માનવું એ તો અનવસ્થા ઉપજાવનાર પગલું છે; વળી કાર્યકારણભાવ જગત્‌માં જ અનુ-ભવાય છે, માટે જગત્‌માં જ એ પૂરાઈ રહેવો જોઇએ. આ શંકા યોગ્ય છે, અને જેઓ ઈશ્વરે જગતને અમુક કાળે ઉત્પન્ન કર્યું એમ માને છે તેમના સિદ્ધાન્તને બાધકારક છે. પણ જેઓ એને અધિષ્ઠાન–કારણરૂપ સ્વીકારે છે તેમના મતને આ દલીલ સ્પર્શી શકતી નથીઃ વેદાન્તનું બ્રહ્મ એ કાર્યકારણ-રૂપી સાંકળનો પહેલો અંકોડો નથી, પણ એ સાંકળને અસ્તિત્વ અર્પનારૂં, એના ઉપાદાનરૂપે રહેલું એવું, સુવર્ણ છે.

ત્રીજો નિરીશ્વરવાદી કહે છે કે જડ પ્રકૃતિના સ્વીકારથી જ સમસ્ત જગત્‌નો ખુલાસો થઈ શકે છે. પણ આ સિદ્ધાન્તને સૂક્ષ્મતાથી તપાસતાં જણાય છે કે જેમ જાદૂગર સોનાની મ્હોર ચાલાકીથી તમારા ખીસામાં નાખી દઈ ત્યાંથી કાઢી આપ્યાનો ડોળ કરે છે તેમ આ નિરીશ્વરવાદી જડપ્રકૃતિમાં વિશ્વચૈતન્ય કલ્પી લઈ એમાંથી જ પાછું કાઢી બતાવે છે! વસ્તુતઃ—જડમાં દક્શક્તિ નથી, અને તેથી દક્શક્તિને યોગ્ય જે વિશ્વવ્યવસ્થા તે સ્વતઃ કરવા એ અસમર્થ છે. વિશ્વ એ ગમે તે રીતે ગમે તે માર્ગે પ્રવર્ત્યું જાય છે એમ નથી, પણ એનો ઉદ્દેશ—એનું ગન્તવ્યસ્થાન—એની આગળ ચળકી રહ્યું છે, અને એ ઉદ્દેશને અનુકૂલ માર્ગે વિશ્વની પ્રવૃત્તિ ચાલે છે. આ ઉદ્દેશની અમુકતા ચેતનનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કરે છે. ડાર્વિન વગેરે 'ઇવોલ્યુશન' વાદીઓ પણ 'Adaptation' અને 'Natural Selection' આદિના નિયમોદ્વારા જગત્‌ની વ્યવસ્થાનો ખુલાસો કરવામાં પણ વસ્તુતઃ ચેતનશક્તિના સ્વીકારની જ પરિભાષા વાપરે છેઃ પ્રત્યેક પદાર્થ પોતપોતાને અનુકૂલ પરિસ્થિતિ પ્રાપ્ત કરે છે, એને યોગ્ય પોતે થાય છે, અનેકમાંથી એક પસંદ કરી લે છે, ઇત્યાદિ ભાવો ચેતનની પ્રવૃત્તિની સાથે જ બંધબેસતા છે. વર્તમાન જડશાસ્ત્રો ચેતનશક્તિનો નિષેધ

કર્યાનો દંભ રાખે છે, પણ એ જ જડશાસ્ત્રોએ વગરજાણ્યે ચેતનશક્તિની અધિકાધિક સિદ્ધિ કરી છે.

જડવાદીથી તદ્દન વિરુદ્ધ, છતાં ઈશ્વરને ન માનનારો એવો, ચોથો નિરીશ્વરવાદી કહે છે કે 'સમસ્ત જગત્ એ મ્હારી જ કરેલી સૃષ્ટિ છે.' વળી આજકાલ કેટલેક ઠેકાણે આ સિદ્ધાન્ત શાંકર વેદાન્તને નામે ચાલે છે એટલે એ વાદે કેટલીક પ્રતિષ્ઠા પણ પ્રાપ્ત કરી છે. પણ વસ્તુતઃ શંકરાચાર્યનો વા એમના મુખ્ય અનુયાયીઓનો પણ આ સિદ્ધાન્ત નથી એમ અમે પૂર્ણ આગ્રહથી પૂર્ણ વિચાર કરીને પ્રતિપાદન કરીએ છીએ. આ વાદની નિર્બળતા સ્વતઃસિદ્ધ છે. કોણ કહેશે કે સમસ્ત જગત્ એ 'મ્હારી' શબ્દ-અંતર્ગત 'હું' શબ્દના સંકુચિત અર્થમાં મ્હારી જ કરેલી સૃષ્ટિ છે? એ 'હું' જ શું એક રીતે એ સૃષ્ટિનો ભાગ નથી? એ સૃષ્ટિમાં પ્રત્યક્ષ થતા અનેક નિયમોથી 'હું' અનેક રીતે નિયમિત છું એમ પગલે પગલે અનુભવ થાય છે. આ અનુભવનો વ્યાઘાત કરી 'હું' જ આ જગત્નું કારણ છું એમ માનવું એ તો શાંકરવિજ્ઞાનવાદરૂપી મધુર અને મનોહર દ્રાક્ષાને કહોવડાવી, શડાવી, એની મદિરા કરી, પી, મસ્ત બની યથાર્થ વસ્તુનું ભાન ભૂલી જવું એ શિવાય બીજું કાંઈ જ નથી. વળી જોવાનું છે કે 'હું' શિવાય સર્વને ઉડાવી દેતાં 'હું' પણ ઉડી જાય છે, અને અધિષ્ઠાન શિવાય બીજું કાંઈ પણ અવશેષ રહેતું નથી, અને આ અધિષ્ઠાન એ તો 'હું' માં છતાં 'હું' થી પર એવો પદાર્થ'—અર્થાત્ બ્રહ્મ, 'હું' નહિ.

આ રીતે આપણે જોયું કે નિરીશ્વરવાદ બુદ્ધિને સર્વથા અગ્રાહ્ય છે. પણ જેમ બુદ્ધિને અગ્રાહ્ય છે તેમ જ—અને એક રીતે કહીએ તો એ કરતાં પણ વધારે—હૃદયને અગ્રાહ્ય છે. આ વાત જગત્ના પ્રથમ કવિ અને તત્ત્વ ચિન્તકથી માંડી છેક ટેનિસન અને સિજવિક જેવા વર્તમાન સમયના શાન્ત અને નિષ્પક્ષપાત કવિ અને તત્ત્વચિન્તક પર્યન્ત અનેક મહાન પુરુષોના ઉદ્ગારોથી સિદ્ધ કરી અપાય એમ છે.* આ વિષે ભાગ્યે જ બહુ મતભેદ

* "Speak to him thou for He hears, and spirit with Spirit can meet.
Closer is He than breathing, and nearer than hands and feet."

Tennyson.

"*In Memoriam* has impressed upon him (Prof Sidgwick) the ineffaceable and ineradicable conviction that humanity will not and cannot acquiesce in a godless world."

Mind (January 1901) p. 4.

નજરે પડે છે, એટલે ઉપર બુદ્ધિની બાબતમાં જેટલા વિસ્તારથી ઉત્તર આપવો પડ્યો તેટલા વિસ્તારની અત્રે અપેક્ષા નથી. તથાપિ એટલું વિચારવું જરૂરનું છે કે પરમાત્માને બદલે 'સત્ય' 'સૌન્દર્ય' અને 'સાધુતા' ની ભાવનાઓ જ પૂજવામાં આવે તો તેથી શું હૃદયને સન્તોષ ન થાય? વિચાર કરતાં જણાય છે કે આ ભાવનાઓ ભાવી સ્થિતિની કલ્પના માત્ર હોય તો તે હૃદયને અવલંબ ન અર્પી શકે; એ અવલંબ મળવા માટે એ ભાવના **નિત્ય સિદ્ધ** હોવી જોઇએ—અને ભાવનાની નિત્યસિદ્ધતા એ જ પરમાત્માની સિદ્ધિ! 'સત્ય' નથી તે ઉત્પન્ન કરવું એમ નહિ પણ 'સત્ય' છે તે ખોળી કાઢવું એવા ઉદ્દેશથી સત્યાન્વેષીઓની પ્રવૃત્તિ થાય છે. અને આ સત્ એ ચિત્તને સાપેક્ષ હોઈ સત્યજ્ઞાનસ્વરૂપ પરમાત્માનું અસ્તિત્વ બતાવે છે. સૌન્દર્યનો ઉત્તમોત્તમ નમૂનો પણ સૌન્દર્યની પૂર્ણતાથી વિદૂર રહે છે. અને ઐહિક સૌન્દર્યનું ધ્યાન કરતાં કરતાં, એ સૌન્દર્યનું અધિષ્ઠાન માશુક, ધ્યાતાની આગળ પરમાત્મારૂપ બની જાય છે, એ એ જ બતાવે છે કે નિઃસીમ સૌન્દર્ય જ,—પર અને પરમ સૌન્દર્ય જ—હૃદયનો રસ પુરેપૂરો ઝીલી શકે છે, એ જ એને સંતોષી શકે છે. વળી સાધુ પુરૂષોનાં ઉત્તમોત્તમ દૃષ્ટાન્તો લેશો તો એમાં પણ જણાશે કે જ્યારે સાધુતા જોડે બ્રહ્મભાવ જોડાય છે, ત્યારે જ એ સાધુતા હૃદયને પૂરેપૂરી સંતોષપ્રદ થાય છે. જૂઓ કે કૃષ્ણ બુદ્ધ ક્રાઇસ્ટ આદિ પુરૂષો બ્રહ્મભાવે—ઈશ્વરરૂપે– જ જગત્માં પૂજાય છે! પણ આ સાથે એ સ્મરણમાં રાખવાનું છે કે ભાવનાની પૂર્ણતા આ જગત્થી તદ્દન વ્યતિરિક્ત સ્થાને —જગત્થી ભિન્ન ઈશ્વરમાં—સિદ્ધ છે એમ નથી: જગત્થી પર હોવા છતાં એ જગત્માં જ સિદ્ધ છે. અર્થાત્ જે ભાવના જગત્થી પર છે તે જ ભાવના જગત્નાં સત્ય સૌન્દર્ય અને સાધુત્વમાં, કુસુમોમાં સૂત્રની માફક કે તણખામાં અગ્નિની માફક, પ્રવેશી રહી છે. અર્થાત્ આ જે જે સત્ય સૌન્દર્ય અને સાધુત્વનું દર્શન થાય છે એ વસ્તુતઃ એ પરમાત્મારૂપી સત્ય સુન્દર અને સાધુ પદાર્થનું જ દર્શન છે: માત્ર તે તે સત્ય સુન્દર અને સાધુ પદાર્થોને તે તે રૂપે ન ભજતાં એક અખંડ સત્–ચિત્–આનન્દ પરમાત્મારૂપે ભજવો એનો સાક્ષાત્કાર કરવો, એ જીવનનો, અસ્તિત્વનો પરમ ઉદ્દેશ— એમાં જ જીવનનું જીવનપણું, અસ્તિત્વનું અસ્તિત્વપણું.

વૉલ્ટેર તો ત્યાં સુધી કહે છે "If there were no God, it would be necessary to invent one." (ઈશ્વર છે, પણ કદાચ ન હોય તો કલ્પી લેવાની જરૂર છે.)

બુદ્ધિ અને હૃદય પરમાત્માનું અસ્તિત્વ માગી લે છે એ આપણે જોયું. કર્તવ્યભાવના પણ એની જ અપેક્ષા કરે છે એ હવે જોઇએ. કર્તવ્ય કર્મ કરવું જ જોઈએ એ વિધિ ક્યાંથી આવ્યો ?

એ વિધિ જનસમાજે કર્યો ? 'આખો જનસમાજ અમુક બાબતમાં વિષમગામી છે, અને એ કહે છે તે નહિ પણ મારૂં માનવું સત્ય છે' એમ આગ્રહપૂર્વક અનેક મહાન પુરૂષોએ કહ્યું છે, દુઃખ વેઠયાં છે, અને જનસમાજનો ઉદ્ધાર કરવા યત્ન કર્યો છે. એમની કર્તવ્યભાવના બતાવે છે કે વિધિનિષેધ જનસમાજમાંથી નહિ પણ બીજે જ કોઈ સ્થાનેથી આવે છે. વળી એ પણ જોવાનુ છે કે વિધિનિષેધ જનસમાજમાંથી જ સિદ્ધ થતા હોય તો જનસમાજની ઉત્તરોત્તર વૃદ્ધિ જ ન સંભવે. જનસમાજમાં જે ચૈતન્ય પ્રત્યક્ષ સિદ્ધ થએલું હોય છે એ કરતાં અધિક અને પરતર ચૈતન્યશક્તિ છે કે જે એ જનસમાજની જરૂરીઆતો તૃપ્ત કરવા માટે અને ઉન્નત ભૂમિકાએ ચઢાવવા માટે એના અગ્રણી મહાપુરુષોના અંતર્‌માં વિધિનિષેધ પ્રેરે છે. આ ચૈતન્યશક્તિ તે જ પરમાત્મા.

આ કર્તવ્યભાવના પ્રકૃતિમાંથી આવે છે ? પ્રકૃતિ તો સુખદુઃખના રાગદ્વેષ ઉત્પન્ન કરી શકે, એ રાગદ્વેષનો અનાદર કરવાની આજ્ઞા પ્રકૃતિમાંથી મળતી નથી. કેટલીકવાર સુખનો અનાદર કરવાનું એ આપણને કહે છે એમ લાગે છે, પણ જોશો તો એમાં પ્રયોજન એ એટલું જ બતાવે છે કે એ સુખ પરિણામે દુઃખરૂપ જ છે માટે; અર્થાત્ સુખદુઃખ કરતાં અન્ય દ્વન્દ્વાતીત પરમ ઉદ્દેશ દર્શાવવાની પ્રકૃતિમાં શક્તિ નથી; અને કર્તવ્યભાવના તો એ અતીત દશા પ્રાપ્ત કરવામાં જ રહેલી છે; માટે કર્તવ્યભાવના પ્રકૃતિજન્ય ન હોઈ શકે.

હજી એક કલ્પના સંભવે છે. એ વિધિ 'મે' જ કર્યો એમ નહિ ? 'મે" જ કર્યો હોય તો એ વિધિરૂપ કેમ અનુભવાય ? ઇચ્છારૂપ અનુભવાવો જોઈએ ' વિધિનું વિધિત્વ એના અન્ય તરફથી વિહિત થવામાં, ઉતરી આવવામાં, સમાએલું છે. માટે સિદ્ધ છે કે આ વિધિ 'મે" ઉત્પન્ન કરેલો નથી.

પરંતુ આ વિધિની વિલક્ષણતા જોતાં, જીવમાં એનાથી અત્યન્ત ભિન્ન એવો ઈશ્વર એ ભાવના ઉત્પન્ન કરે છે એમ પણ કહી શકાતું નથી. આ વિલક્ષણતા તે એ કે કર્તવ્યભાવના વિધિરૂપ છે, ઇચ્છારૂપ નથી, છતાં પણ એ એક રાજાના હુકમ જેવો વિધિ નથી. એ વિધિ આચરવામાં આત્મા દબાણ અનુભવતો નથી પણ સ્વાતન્ત્ર્યનો આનન્દ માને છે; 'હવે જ હું મ્હારા ખરા તત્ત્વમાં આવ્યો' એમ અનુભવે છે.—અર્થાત્ જીવથી પર

અને જીવમાં એવો કોઇક પદાર્થ આ ભાવના પ્રેરે છે. એજ રીતે સમાજના ચાલતા નીતિનિયમો ઉપર મનન કરતાં એમાં પણ કેટલીક કર્તવ્યભાવના સિદ્ધ થએલી છે, તથા થવી બાકી રહે છે. પ્રકૃતિ પણ કર્તવ્યભાવના સિદ્ધ થવાનું સ્થાન છે. એટલું જ નહિ પણ એમાંથી પણ એ સંબન્ધે ઉપયોગી બોધ મળે છે. આ રીતે જેમાંથી એ ભાવનાનો અવતાર છે એ તત્ત્વ સર્વથા જીવ સમાજ અને પ્રકૃતિથી ભિન્ન નથી, પણ તત્રૂપ—તત્‌થી પર છતાં તત્‌-રૂપ છે. આ વાત ઉપનિષદોમાં અનેક સ્થળે દર્શાવી છે.

આ પ્રમાણે મનુષ્ય આત્મા—એની બુદ્ધિ, એનું હૃદય, એની કર્તવ્ય-ભાવના—સર્વાંશે પરમાત્માની અપેક્ષા કરે છે, આપણા કાવ્યનો શબ્દ વાપરી બોલીએ તો એને માટે એ ઉત્સુક બની "**રુવે છે**" એને પોતાનો કરવા યત્ન કરે છે. પણ એને પોતાનો કરી શકે છે ખરો ?—એનો ઉત્તરઃ-

"ચાંદલિઓ આકાશે વ્હાલા ક્યમ કરી લેવાય ?"

ન જ લેવાય. આગળ કવિ કહે છેઃ—

"થાળીમાં જળ ભરિયું માંહિ, ચાંદલિયો દાખ્યો;
નરસૈંનો સ્વામી શામળિયો, રડતો રાખ્યો."

માયામાં બ્રહ્મનું પ્રતિબિમ્બ પડી બ્રહ્મ સગુણ બને છે, ત્યારે જ એને મનુષ્ય ગ્રહી શકે છે, વિષય કરી શકે છે. પણ નિર્ગુણ અને સગુણ એવી બે ભિન્ન વસ્તુઓ નથી, એક જ વસ્તુનું બે રૂપે કથન છેઃ સ્વસ્વરૂપમાં, પરમાર્થસ્વરૂપમાં, જે નિર્ગુણ છે તે જ આપણાં જ્ઞાન ભક્તિ આદિના વિષય-રૂપે સગુણ છે. એક જ વસ્તુનાં બે રૂપ છે એમ પણ નથી, કારણ એક અખંડ બ્રહ્મમાં બે રૂપ હોવાનો સંભવ જ નથી. એક વસ્તુનું બે રૂપે કથન માત્ર છે. એમાં પણ સગુણ જ મુખ્ય કથનવિષય છે, નિર્ગુણ તો અધિષ્ઠાન માત્ર હોઈ '**નેતિ નેતિ**' આદિ વાક્યો વડે ફક્ત લક્ષણાદ્વારા કથાય છે. પણ આમ જો એ નિષેધમુખે જ સિદ્ધ હોય તો દ્વૈતાપત્તિ થાય; કારણ કે એક સગુણ, અને બીજું સગુણ નહિ તે—અર્થાત્ નિર્ગુણ—એમ બે ઠરે. માટે શ્રુતિ '**अयमात्मा ब्रह्म**' '**एतदात्म्यमिदं सर्वं**' '**साक्षात् अपरोक्षात् ब्रह्म**' ઇત્યાદિ વાક્યો વડે એને ભાવસ્વરૂપે પ્રતિપાદન કરે છે, અને નિર્ગુણ એ જ સગુણ છે એમ વર્ણવે છે. આ રીતે '**सर्वगन्धः सर्वरसः**' ઇત્યાદિ વાક્યોની '**अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययं**' ઇત્યાદિની સાથે પૂર્ણ સંગતિ છે એટલું જ નહિ, પણ એક બીજા વિના દ્વૈતાપત્તિ ઉત્પન્ન કરે છે.

આ રીતે સગુણ-નિર્ગુણનો સંબન્ધ સમજી લેતાં અનેક ભ્રાન્તિઓ દૂર થશે. એક તો એ સમજાશે કે સગુણ એ માણસને ભય દેખાડી ધર્માચરણમાં રાખવા માટે ઊભો કરેલો પદાર્થ છે, એમ નથી. એક ' કલ્પિત ' છે અને બીજું ' વાસ્તવિક ' છે એમ કહેવાય છે ખરૂં; પણ (૧) વેદાન્ત આવે પ્રસંગે જે ' કલ્પિત ' શબ્દ વાપરે છે તેમાં મૂલ અવિદ્યા થકી ' કલ્પિત ' એમ કહેવા ઇચ્છે છે. (૨) 'કલ્પના' વસ્તુના દેખીતા સ્વરૂપની છે, અર્થાત્ ગુણોની છે, ગુણોથી પર ગાજતા **પરમાર્થ** અધિષ્ઠાન-રૂપ ઉદધિને એ સ્પર્શી શકતી નથી. તાત્પર્ય કે આ રીતે જીવ અને જગત્ મિથ્યા ઠરે છે, પણ બ્રહ્મ નિર્લેપ સત્ય અબાધિત રહે છે. (૩) ત્યારે બ્રહ્મ (નિર્ગુણ બ્રહ્મ) તો કદી જણાવાનું જ નહિ? ન જણાય, જો એ જીવ અને જગત્‌ની પેલી પાર જ હોય તો. પણ જેમ એ પર છે તેમ જ એ પ્રત્યક્ષ છે; **પ્રત્યક્ષથી પર એવી વસ્તુ છે; અને પર એ જ વસ્તુ પ્રત્યક્ષ છે.** આ વસ્તુસ્થિતિ જાણવી, અનુભવવી એ વેદાન્તનું પરમ રહસ્ય છે. મનુષ્ય કલ્પે છે એવો જ પરમાત્મા છે, અથવા તો એ નિત્ય અન્ધકારમાં વીટાએલો હોઈ મનુષ્યથી જણાઈ શકે એવો જ નથી, આ બંને સિદ્ધાન્ત ખોટા છે. પણ બંનેના યોગ્ય અંશોનો જેમાં સંગ્રહ થાય છે તે આપણો વેદાન્ત સિદ્ધાન્ત છે અને તે ઉપરના કાવ્યમાં બતાવ્યો છે. પ્રોફેસર નાઇટ એક સ્થળે ઠીક જ કહે છે કે—
"We need not reject a single anthropomorphic notion, but utilize each one, and then transcend them all, nay, we may use them with the view of transcending them and then returning to their use".

"तद्दूरे चान्तिकेऽपि तत्"

એ શાસ્ત્ર વાક્ય પણ એ જ પ્રતિપાદન કરે છે.

સુદર્શન. ઈ. સ. ૧૯૦૧ એપ્રિલ

૭

"દેવાસુર–સંગ્રામ"

ભક્તિને મોરચે ભડ કોક આંગમે,
રણસંગ્રામે પદ કોક રોપે;
સત્યતણું પારખું જુએ જ્યારે શામળો,
દુઃખ સુખ નાવે મરની ! દૈવ કોપે. ભ૦ ૧

પ્રથમ સતયુગમાં પ્રહ્‌લાદને પીડિયો,
ભીડિયો થંભ તે લોહ તાતો;
(તોયે) ધીર નવ ધડકિયો ભયથી નવ ભડકિયો,
થડકિયો શેષ ત્રૈલોક્ય જાતો. ભ૦ ૨

મોરૂધ્વજને વે'રતાં મે'ર નાવી મા'વને,
ઝેર આણ્યું તે બધી જગત્ જાણે;
કહો શિર ઉપર કરવત મે'લાવિયાં,
એકી કોરે દીકરો ને વહુ બેય તાણે. ભ૦ ૩

શેહેર છોડી ચાલિયાં મેલ્યાં મંદિર ને માળિયાં,
રાણી રોહીદાસ ને હરિશ્ચંદ્ર રાજા;
ભક્તિને કારણે શ્વપચને બારણે,
નરપતિ નીર ભર્યું ન મેલી માઝા. ભ૦ ૪

બળી સાથે છળ કર્યો, વામન થઈ પરવર્યો,
આગળ આવી કરગર્યો ભૂમિ માગી;
શુક્રાચાર્યે વારિયો તોય હૈયેથી નવ હારિયો,
રાખિયો ધર્મને તન ત્યાગી. ભ૦ ૫

પાંડવ પણ ગ્રહી રહ્યા, અસામર્થ થઈ રહ્યા,
હતા સામર્થ પણ વચને ચાલ્યા;
સતીતણાં ચીર હર્યાં પાંચે વન પરવર્યા,
દુષ્ટ દુર્યોધન મો'લુંમાં માલ્યા. ભ૦ ૬

કરણ પાસે જાચવા કૃષ્ણજી આવિયા,
વિઠ્ઠલે વિપ્રનું રૂપ લીધું;

બાણુની સજ્જા કરી તેણે સમે આવ્યા હરિ,
રક્ત ધોઈ રેખુંનું દાન દીધું. ભ૦ ૭

સમન ને મેજન બે સંતના ઓલગુ,
મોટી દશામાં જેણે મન ગાળ્યાં;
અપત્ત આવી ધણી તે સમે આવી બણી,
શીશ અર્પણ કરી સત્ય પાળ્યાં. ભ૦ ૮

શેઠ સગાળને બાળ વેંધાવિયું,
ધણી પધાર્યા જ એ ધર્મ જોવા;
નરને નારી મળી ખાંડવા બેઠાં વળી,
કો, સત્યવાદી બેસે કેમ રોવા. ભ૦ ૯

ચોરાસી મતમાં સત્ય એમ પાળવું,
તો ચાર જુગમાં તેને કોણ લોપે;
ભોજલ ભક્તિનું રૂપ બહુ ભાતનું,
આ લોક પરલોકમાં એ જ ઓપે. ભ૦ ૧૦

ભોજો

જે વીર પુરુષો રુધિરની તૃષ્ણાથી નહિ પણ સ્વદેશ ખાતર રણયજ્ઞમાં પ્રાણ હોમે છે તેઓને ધન્યવાદ હો ! એમની ઉજ્જ્વલ કીર્તિ જગતને પાવન કરનારી છે, સ્વાર્થત્યાગનો ઉપદેશ આપી સર્વાત્મભાવ તરફ દોરનારી છે. તથાપિ એમના પવિત્ર યશને જરા પણ ન્યૂન દર્શાવ્યા વિના, આપણે કહી શકીશું કે આ સ્થૂલ રણસંગ્રામ કરતાં અનેક ઘણો વિકટ એવો સૂક્ષ્મ રણ-સંગ્રામ મનુષ્યહૃદયમાં વારંવાર ચાલ્યાં કરે છે, અને તે સ્હેલાઈથી દૃષ્ટિગોચર થતો નથી તેમાં એક કારણ એ છે કે, શ્રુતિ કહે છે તેમ આપણી ઇન્દ્રિયો પહેલેથી જ "પરાઙ્"–*મુખી નામ બહિર્મુખી બની રહી છે; અને અન્તર્મુખી વૃત્તિ કર્યા વિના આધ્યાત્મિક ઝઘડાઓ નજરે ન પડે એ સ્વાભાવિક છે. પણ આ ઉપરાન્ત, આમ થવાનું એક બીજુ કારણ પણ વિચાર કરતાં સમજાય છે. અનેક પૂર્વ જન્મની આસુરી સંપતે આપણા આત્મા ઉપર પોતાનુ સામ્રાજ્ય એવું તો જબ્બર સ્થાપી દીધું છે કે જો કે વાસ્તવિક રીતે એ—આત્મા—પોતે જ ગાદીનો ધણી છે છતાં એ વાત ભૂલી જઈ એ આસુરી સંપતને વશ થઈ રહેવામાં જ પોતાની કૃતકૃત્યતા સમજે છે !

* "पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयंभूः" उपनिषद्

ખરેખર, આપણાં આંતર યુદ્ધો લગભગ નહિ જેવાં જ પ્રતીત થાય છે. પણ તેમ થવાનું એક કારણ આપણું અજ્ઞાન, આપણી અધમતા, આપણો પારતન્ત્ર્યમાં માનેલો ખોટો આનન્દ, એ જ છે.

યુદ્ધ કરતાં શાન્તિ બેશક વધારે સારી, પણ તે 'સામ્રાજ્ય'ની—પરમાત્મારૂપે સંસ્થિત આત્માના સ્વરાજ્યની—શાન્તિ હોય તો જ. યુદ્ધની સ્થિતિ આ શાન્તિ કરતાં ઉતરતી: પણ 'આસુરી સંપત્'ને શરણે પડી રહી, અનાત્મભાવમાં ડૂબી જઈ જે શાન્તિ મેળવાય છે એના કરતાં તો આ યુદ્ધ સહસ્રગણું સારૂં. આ રીતે આત્માની ત્રણ સ્થિતિઓ છે, જેમાંની પહેલી છેલ્લીના જેવી દેખાતી પણ વસ્તુતઃ એથી તદ્દન જૂદી જ છે:—

(૧) પારતન્ત્ર્યરૂપ શાન્તિ
(૨) યુદ્ધ
(૩) સ્વાતન્ત્ર્ય રૂપ શાન્તિ

આ વાત આપણા અન્તરમાં વારંવાર મનન કરી દ્રઢાવવા જેવી છે કે આપણો વેદાન્ત-સિદ્ધાન્ત ગમે તે રીતે ગમે તેવી શાંતિ પ્રાપ્ત કરવાનો નથી, પણ આસુરી સંપત્ સાથે યુદ્ધ કરી, જય મેળવી, સ્વાતન્ત્ર્યરૂપ શાંતિ પ્રાપ્ત કરવાનો છે. સર્વ પુરાણો સમસ્ત મહાભારત અને વિશેષે કરી ભગવદ્ગીતામાંથી આપણને એ જ ઉપદેશ પ્રાપ્ત થાય છે.

પુરાણોમાં "દેવાસુર-સંગ્રામ" એ મુખ્ય વર્ણનનો વિષય છે. ટૂંકામાં આ કથા આ પ્રમાણે છે:—વૃત્ર નામે દૈત્યોનો રાજા છે, અને એની સાથે દેવોના રાજા ઇન્દ્રનું યુદ્ધ થાય છે. દધીચઋષિના અસ્થિનું વજ્ર બનાવવામાં આવે તો એ વજ્રથી વૃત્રાસુરને મારી શકાય એમ જણાતાં, ઇન્દ્ર દધીચઋષિ પાસે જઈ એમનાં અસ્થિની ભિક્ષા માગે છે. સ્વાર્થત્યાગની મૂર્તિરૂપ એ મહર્ષિ પોતાનો દેહ ત્યજી દે છે, ઇન્દ્ર એમના અસ્થિનું વજ્ર બનાવે છે અને એ વજ્રથી વૃત્રાસુરને મારે છે; વળી ઇન્દ્ર અને દૈત્યોના યુદ્ધમાં ઇન્દ્રને પગલે પગલે વિષ્ણુની મદદ લેવાની જરૂર પડે છે, અને એની મદદથી જ એ દૈત્યો ઉપર જય મેળવે છે.

અત્રે "દેવ"* અને 'અસુર એ આપણી શુભ અને અશુભ વૃત્તિ-

* આ પ્રકારની આધ્યાત્મિક અર્થપદ્ધતિ કપોલકલ્પિત છે એમ કોઈ કહેશે. પરન્તુ એમ કહેનારને એટલું ધ્યાનમાં લેવા વિનંતિ છે કે—નિરુક્તકાર યાસ્કમુનિની પણ અગાઉ એ અર્થપદ્ધતિ પ્રચલિત હતી: છેક બ્રાહ્મણ અને ઉપનિષદ્માં પણ એ મળે છે. અને એ કૂંચી (working hypo-

ઓનાં રૂપક છે એ તો સર્વવિદિત છે. પણ એ દૈવાસુરસંગ્રામની વિશેષ હકીકતમાં ઉતરતાં, કેટલોક વધારે ઝીણો બોધ મળી શકે છે, જે વિચારવા જેવો છે. વૃત્ર અને ઇન્દ્ર વચ્ચેનું યુદ્ધ એ આવરણરૂપ અજ્ઞાન અને જીવાત્મા વચ્ચેનું યુદ્ધ છે. સ્વાર્થત્યાગ (દધીચઋષિ) વિના પાપ (વૃત્ર)નો નાશ સંભવતો નથી એટલું જ નહિ પણ વિશેષમાં, 'ઇન્દ્ર' (જીવાત્મા–स्यन्दू, इन्दू ઉપરથી, જેના ઉપરથી વળી 'ઇન્દ્રિય' શબ્દ પણ થયો છે) 'વિષ્ણુ' (સર્વવ્યાપક પરમાત્મા, विश् ધાતુ ઉપરથી) ના સામર્થ્ય થકી જ 'વૃત્ર દૈત્ય' (दो ખંડ–કકડો કરવો, અને वृ–આચ્છાદાન કરવું ઉપરથી ખંડ —દ્વૈતબુદ્ધિ—જન્ય આવરણરૂપ અજ્ઞાન, પાપવૃત્તિ) નો સંહાર કરવા શક્તિ માન થાય છે. કારણ સ્પષ્ટ છે. આત્મામાં કાંઈ પણ બ્રહ્મભાવ પ્રકટે ત્યારે

---

thesis) થી ઘણાં તાળાં ઉઘડી જાય છે—ઘણી અસ્વાભાવિક લાગતી વાતો સ્વાભાવિક થઈ જાય છે. આ રીતે આધ્યાત્મિક સત્યો પ્રતિપાદન કરવાની રીત અત્યારે ચાલતી પાશ્ચાત્ય કેળવણીની અસરમાં આપણને ગમે તેટલી વિચિત્ર લાગે, પણ એટલું સ્મરણમાં રાખવાનું છે કે પ્રાચીનકાળમાં એ સર્વત્ર રૂઢ હતી એમ જગતના પ્રાચીન ગ્રન્થો જોતાં જણાય છે. 'ક્રિશ્ચયન થિઑલોજી'ના અભ્યાસકો પણ સાક્ષી પૂરી શકશે કે આ પદ્ધતિનો એમાં સારી પેઠે ઉપયોગ થયો છે અને થાય છે, અને તે સ્વીડનબોર્ગ જેવાના પંથમાં જ નહિ પણ ઇંગ્લંડના 'સ્ટેટ ચર્ચે' (રાજ્યે માનેલા સંપ્રદાયે) તથા ટેનિસન વગેરે કવિઓએ પણ સ્વીકારી છે. શેકસ્પીઅરનાં નાટકોની ખરી મહત્તા પણ આ પદ્ધતિને અનુસરતાં જ સમજાય છે. સર્વને સુવિદિત છે કે એનાં પાત્રો એ સ્ત્રીપુરૂષ જ નથી પણ મૂર્તિમન્ત ભાવો છે; એનાં નાટકો એ સ્થૂલ વ્યવહારનું વર્ણન નથી, પણ આધ્યાત્મિક સત્યોનું પ્રત્યક્ષીકરણ છે. અને એ જ રીતે મહાભારત પુરાણો વગેરેનુ પણ છે. જરૂર માત્ર એટલી જ છે કે જેટલા માન પ્રેમ અને આદરપૂર્વક પશ્ચિમ પ્રજાઓમાં શેકસ્પીઅરનો અભ્યાસ થાય છે તેટલા જ માન પ્રેમ અને આદરપૂર્વક આનો અભ્યાસ થવો જોઈએ. અત્રે એટલું ઉમેરવું જોઈએ કે જ્યાં ત્યાં શ્લેષ કલ્પી બે અર્થ કાઢવા એમ અમારૂં કહેવું નથીઃ એ રીતે તો બહુધા કપોલકલ્પના જ ઉપજવા સંભવ છે. પણ ગ્રન્થકર્ત્તાના ભાવમાં તન્મય થઈ ઊંડા ઊતરી જતાં, કોઈક એવો અપૂર્વ પ્રકાશ સર્વત્ર વ્યાપી રહેલો ઉપલબ્ધ થાય છે કે જેણે કરી સ્થૂલ દૃષ્ટિને અગમ્ય એવા નિગૂઢ ભાવો હસ્તામલકવત્ પ્રત્યક્ષ દેખાય છે. આ પ્રકાશ પ્રાપ્ત કરવો એટલુ જ અત્રે વક્તવ્ય છે.

જ એ અજ્ઞાન—પાપ—ઉપર જય મેળવી શકે છે. જીવાત્મા ક્ષણવાર પાપ સ્હામે ઊભો રહે પણ જ્યાં સુધી એમાં જીવભાવ—અહંભાવ—કાયમ છે, અને સર્વાત્મભાવ આવ્યો નથી, ત્યાં સુધી પાપને સંહારવા એ અશક્ત છે. અદ્વૈત-ભાવના એ જ એક એવો મન્ત્ર છે કે જે વડે પાપવૃત્તિ ઉપર ખરેખરો જય મેળવાય, અને એને મૂળમાંથી ઉચ્છિન્ન કરી શકાય. ટૂંકામાં 'ઇન્દ્ર'માં 'વિષ્ણુ' પ્રકટાવવા, પાપ સ્હામે યુદ્ધમાં ઉતરનાર આત્મબળવાળા જીવમાં સર્વાત્મભાવ ઉપજાવવો એ જ, 'આસુરી સંપત્' ના વિનાશનું ખરૂં સાધન છે.

મહાભારતની કથા પણ આ યુદ્ધનું રૂપક છે. 'ધૃતરાષ્ટ્ર' રૂપ અન્ધ અજ્ઞાન આપણા આત્માનું 'રાષ્ટ્ર' (રાજ્ય) 'ધારી' (પકડી) બેઠેલો છે. પરંતુ એ એકલો કાંઈ પણ કરવા સમર્થ નથી. ' દુર્યોધન ' એ અજ્ઞાન-જન્ય પ્રબલ પાપાત્મક ભાવ છે, અને એ 'આસુરી સંપત્' નો રાજા છે. જેમ એક પાસ 'ભીમ'રૂપ અતુલબલવાળો આત્મા એને ' સુયોધન ' નામે સંબોધે એ ઉચિત છે, તેમ બીજી પાસ વિશ્વના અસંખ્ય જીવોને તો એની સાથે યુદ્ધ કરવું અતીવ કઠિન હોઈ એનું નામ 'દુર્યોધન' પડે એ પણ યોગ્ય જ છે. વળી અત્રે એ સમજવા જેવું છે કે કેવલ ' દુર્યોધન 'રૂપ પાપ, એ 'યુધિષ્ઠિર'રૂપ આત્માની સ્થિર ધર્મબુદ્ધિ, 'અર્જુન' રૂપ ઉજ્જવલ ગુણ, 'ભીમ'રૂપ પ્રૌઢબલ અને 'સહદેવ-નકુલ'રૂપ કૌશલ્ય સ્હામે ક્ષણવાર પણ ટકી શકવા અશક્ત છે. સ્હામા યુદ્ધમાં ઉતરવા માટે એને મૂળ દૈવી પ્રકૃતિવાળા પણ પોતાને ભૂલી બેઠેલા નિમકહલાલી વા અતિદયાથી દોરાએલા એવા કર્ણ-દ્રોણ-ભીષ્માદિકની જરૂર પડે છેઃ તાત્પર્ય કે પાપ પણ સદ્વૃત્તિની મદદ લઈને જ પોતાનું થોડું ઘણું પણ કામ કરી શકે છેઃ આપણી આસપાસ તેમ જ આપણા અન્તર તરફ નજર ફેરવતાં જણાય છે કે અનેક દુરાચાર સદાચારને બ્હાને વા સદાચારની સાથે ભળીને પ્રવર્તે છે. પણ આખરે કૃષ્ણ ભગવાન રૂપી પરમાત્માની સાહાય્યથી શુભ વૃત્તિઓ અશુભ વૃત્તિઓ ઉપર જય મેળવે છે, અને આ રીતે મહાભારતનું યુદ્ધ સત્પક્ષના વિજયમાં પર્યવસાન પામે છે. આવાં આવાં અસંખ્ય રહસ્યો પાંડવ કૌરવના યુદ્ધ રૂપે આ મહાન ગ્રન્થમાંથી સ્ફુરી આવે છે.

શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાનો પણ સ્પષ્ટ એ જ ઉપદેશ છે. અર્જુન રૂપી ઉજ્જવળ પણ અપૂર્ણ સમજણવાળો આત્મા યુદ્ધને પ્રસંગે ઉદાસીન થઈ બેસી રહેવું યોગ્ય ધારે છે. વેદાન્તના અવિચારી પ્રતિપક્ષીઓ તથા કેટલાક સારા પણ ભ્રાન્ત વેદાન્તીઓ પણ આ રીતે જ ઉદાસીનતાને વેદાન્તસિદ્ધાન્ત સમજે

છે. અર્થાત્, 'ભલે કદાચિત્ પાપ થઈ જાઓ, એથી મને શું?' એમ ધારી પાપની સ્હામે ન થતાં પાપની ઉપેક્ષા કરવામાં, પાપનો વિજય થતો હોય તો તેમાં પણ ઇષ્ટાપત્તિ માનવામાં, વેદાન્તસિદ્ધાન્તનું અનુસરણ થયુ માને છે. પણ વસ્તુતઃ એવો વેદાન્તસિદ્ધાન્ત જ નથી એમ સમજાવવાનો વિશ્વગુરુ શ્રી કૃષ્ણ ભગવાનનો આશય છે. 'કૌરવો ભલે જીતો'—અર્થાત્ પાપ ભલે વિજયી થાઓ—એમ શાન્તિ માટે અતિ ઉત્સુક જનોની વૃત્તિ થાય; પણ પાપ ઉપર જય મેળવવો એ જ ખરૂ કર્તવ્ય છે, અને એમાં દેખાતી પ્રવૃત્તિ ખરૂં જોતાં વેદાન્તની શાન્તિને બાધક નથી એમ ગીતાનો ઉપદેશ છે. અત્રે ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે ફ્લાભિસન્ધિરહિત ગમે તે પ્રવૃત્તિ થાઓ એમ ગીતાનું કહેવું નથી; ગીતાનું કહેવું એવું છે કે પરમાત્માની આજ્ઞારૂપી શાસ્ત્રને અનુસરવામાં, અને પાપપક્ષ કે જેને પરમાત્માએ વસ્તુતઃ પહેલેથી જ હણી મૂક્યો છે એના વિનાશના 'નિમિત્ત માત્ર' થવામાં, આત્મા કલુષિત થતો નથી; એટલું જ નહિ પણ એની ઇચ્છા જે હમેશાં પાપના વિનાશ માટે જાગ્રત હોય છે, તેને અનુસરવામાં સગાં સમ્બન્ધીનો પણ વિચાર કરવાનો નથીઃ પણ સર્વમા માત્ર શર્ત એટલી જ છે કે 'મ્હેં પાપ સ્હામે યુદ્ધ કરી જય મેળવ્યો' એવુ કર્તૃત્વાભિમાન હોવુ ન જોઈએ, અને એ જયજન્ય જે 'ફળ તે મને હો' એવો ફલાભિસંન્ધિ હોવો ન જોઈએઃ ઉલટુ તેને બદલે, ઉપર સૂચવ્યું તેમ, 'પાપનો વિનાશ જે પરમાત્માએ આરંભથી જ નિર્મી મૂકેલો છે તેની સિદ્ધિમાં હું તો નિમિત્ત માત્ર છુ એમ જ પાપ ઉપર વિજય મેળવનારે ધારવું જોઇએ; તથા 'એ ખરૂ જોતા મેં મેળવ્યો નથી, પણ પરમાત્માએ જ મેળવ્યો છે, તો પછી એના ફળ ઉપર મારો હક પણ શો?' અર્થાત્ ફલાભિસન્ધિ પણ અયોગ્ય છે એમ એની સમજણ થવી જોઇએ.

આ રીતે પાપ સ્હામે યુદ્ધ કરી મેળવેલી શાન્તિ એ જ ખરી વેદાન્તની શાન્તિ છે.

આ યુદ્ધ કેવી રીતે ઉદ્ભવે છે એ જોઈએ; આપણે બુદ્ધિપુરઃસર જે જે કૃત્યો કરીએ છીએ તે કરવામાં આપણી આગળ બે માર્ગ ઉપસ્થિત હોય છેઃ એક 'શ્રેય' નો અને એક 'પ્રેય'નો—અર્થાત્ એક કર્તવ્યનો અને એક સુખનો. સુખ અને કર્તવ્ય એ બે ભિન્ન પદાર્થ છે. સુખ એ કર્તવ્ય હોઈ શકે, કર્તવ્ય એ સુખ હોઈ શકેઃ પણ સઘળાં સુખ એ કર્તવ્ય નથી, અને સઘળાં કર્તવ્ય એ સુખ નથી; જો કે વસ્તુતઃ તો કર્તવ્ય એ જ ખરૂ સુખ છે. વસ્તુગતિ એવી છે કે આપણે જ્યારે જ્યારે કર્તવ્ય અને સુખની વચ્ચે

આવી પડીએ છીએ ત્યારે આપણી મલિન વાસનાઓ આપણને કર્તવ્યને છાંડી સુખ સાધવા તરફ દોરે છે, અને કર્તવ્ય પોતાનું સ્વરૂપ આપણી આગળ પ્રકટ કરી તથા પોતાનો હક નિવેદન કરી ઊભું રહે છે; પૂર્વનાં શુભ કર્મોથી વા પરમાત્માની કૃપાથી ઉત્પન્ન થએલી શુભ વાસનાઓ પોતાનું બળ મલિન વાસના સ્હામે અજમાવે છે. આ શુભાશુભ—દૈવી અને આસુરી—સંપત્‌નું યુદ્ધ થાય છે, તે આપણે તટસ્થ રહીને જોયાં જ કરવાનું છે એમ નથી. બેમાંથી એક તરફ થયા વિના આપણો છૂટકો નથી, અને બેમાંથી કયી તરફ આપણે થઈએ છીએ એમાં આપણું સારાનરસાપણું, વેદાન્તની પરિભાષામાં આપણો 'આત્મ–અનાત્મભાવ,' આપણું 'શ્રેય'–રહેલું છે. યોગવાસિષ્ઠમાં, જ્યારે રામે વસિષ્ઠમુનિને કહ્યું કેઃ—

"प्राक्तनं वासनाजालं नियोजयति मां यथा ।
मुने तथैव तिष्ठामि कृपणः किं करोम्यहम् ॥"

"હે મુને! પૂર્વ જન્મની વાસનાજાળ (ધર્માધર્મ–સંસ્કાર) મને જેમ પ્રેરે છે તેમ હું ઉભો રહું છું. હું કૃપણ—બિચારો શું કરૂં?"

ત્યારે વસિષ્ઠે ઉત્તર આપ્યો કેઃ—

"अत एव हि हे राम श्रेयः प्राप्नोषि शाश्वतम् ।
स्वप्रयत्नोपनीतेन पौरुषेणैव नान्यथा ॥"

"માટે—પૂર્વ જન્મની વાસનાજાળથી તુ બદ્ધ છે અને એનો પ્રેર્યો પ્રેરાય છે માટે જ—એ જાળને છેદી શાશ્વત શ્રેય પામવા સારૂ **સ્વપ્રયત્ને** થકી પ્રાપ્ત કરેલા પૌરુષની જરૂર છે. એ વિના શ્રેય પ્રાપ્ત કરાતું નથી." પછી વસિષ્ઠ મુનિ સવિસ્તર ઉપદેશ કરે છે કેઃ—

"द्विविधो वासनाव्यूहः शुभश्चैवाशुभश्च ते ।
प्राक्तनो विद्यते राम द्वयोरेकतरोऽथवा ॥
वासनौघेन शुद्धेन तत्र चेदपनीयसे ।
तत्क्रमेणाशु तेनैव पदं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥
अथ चेदशुभो भावस्त्वां योजयति सङ्कटे ।
प्राक्तनस्तदसौ यत्नाज्जेतव्यो भवता स्वयम् ॥
शुभाशुभाभ्यां मार्गाभ्यां वहन्ती वासनासरित् ।
पौरुषेण प्रयत्नेन योजनीया शुभे पथि ॥"

ભાવાર્થ—પૂર્વ જન્મનો વાસનાવ્યૂહ બે પ્રકારનો હોય છેઃ શુભ અને અશુભ. શુભ વાસનાપ્રવાહથી ખેંચાવામાં બાધ નથી. એ વડે ક્રમે કરી

શીઘ્ર શાશ્વત પદ પ્રાપ્ત થાય છે. જો અશુભ વાસના ખેંચતી હોય તો યત્નપૂર્વક એ ઉપર જય મેળવવો, અને એ વાસનાની સરિતાને શુભ માર્ગે વાળવી.

આ શુભ અને અશુભ વાસનાઓ જડ શક્તિઓ તરીકે સ્હામસ્હામી ઊભી રહીને એમાં જે અધિક તે જીતે છે અને ન્યૂન એ હારે છે, અને આત્માને એમાં કાંઈજ લેવા દેવા નથી, એમ નથી; બંને પોતપોતાનું સામર્થ્ય લઈ આત્મા આગળ ઉપસ્થિત થાય છે, અને આત્મા એમના જય-પરાજયમાં નિમિત્ત થઈ સારો ખોટો થાય છે. જેમ જેમ શુભ વાસના નવાં નવાં કર્તવ્ય કર્મો કરવાથી પુષ્ટ થતી જાય છે તેમ તેમ એનો જય વધારે સ્હેલો થાય છે, અને આખરે પૂર્ણ સંત પુરુષમાં એની શક્તિ એટલી બધી વધેલી હોય છે કે એનામાં અશુભ વાસનાના જયને પ્રસંગ સરખો પણ રહેતો નથી. એનો આત્મા શુભ વાસનાથી જ ભરપૂર હોઈ એમાં પૂર્ણ શાન્તિ વ્યાપી રહે છે, અને તેથી આપણે જે 'યુદ્ધ' કહ્યું તે એનામાં જરા પણ ઉત્પન્ન થતું નથી. જે સાધારણ સારા મનુષ્યોમાં વિવેક-વિચારનું પરિણામ હોય છે એ જ પૂર્ણ સંત-દશામાં સ્વભાવસિદ્ધ થાય છે. કહ્યું છે કેઃ—

" **विद्यास्थितये प्राग्ये साधनभूताः प्रयत्ननिष्पाद्याः**
लक्षणभूतास्तु पुनः स्वाभावतस्ते स्थिताः स्थितप्रज्ञे ॥ "

અર્થાત્, પૂર્વે જે જ્ઞાનના સાધનભૂત ગુણો પ્રયત્ને કરી ઉત્પન્ન કરાય છે તેજ સ્થિતપ્રજ્ઞમાં લક્ષણ રૂપ થઈ સ્વભાવતઃ રહે છે.

પણ આ દશા પ્રાપ્ત કરતાં પહેલાં, અસંખ્ય 'રણો' લઢવાનાં છે; અને તે ભોજો કહે છે તેમ 'ભક્તિને મોરચે'—અર્થાત્ પરમાત્મા પ્રતિ નિરતિશય પ્રેમ ખાતર લઢવાનાં છે; તે પણ જેમ તેમ શિથિલતાથી નહિ, પણ રણ-સંગ્રામમાં 'પદ રોપી' ને લઢવાનાં છે. એ રણમાં અસંખ્ય દુઃખો આવવાનાં, અને પ્રહારો સહન કરવાના, અમાપ રુધિરની રેલ ચાલવાની, પણ એથી શું? 'મરની દૈવ કોપે!' એ તો સુખ દુઃખ આવ્યાં માનતો જ નથી; એની એ વીરને લેશ ભાર પણ દરકાર નથી. એ 'રણો'થી વિમુખ થવું એ કાયર પણું છે, એમાં 'આંગમવું'—ઝંપલાવવું—એ 'ભડ'નું કામ છે.

"In the world's broad field of battle,
In the bivouac of life,
Be not like dumb driven cattle,
Be a hero in the strife."

Longfellow

સુદર્શન, ઈ. સ. ૧૯૦૧–જૂન

૮

ચાર ગુરુઓ

What is that, Mother?—The lark, my child!—
The morn has but just looked out, and smiled,
When he starts from his humble grassy nest,
And is up and away, with the dew on his breast,
And a hymn in his heart to yon pure, bright sphere,
To warble it out in his Maker's ear.
Ever, my child, be thy morn's first lays,
Turned, like the lark's, to thy Maker's praise.

What is that; Mother?—The dove, my son!—
And that low, sweet voice, like a widow's moan,
Is flowing out from her gentle breast,
Constant and pure, by that lonely nest,
As the wave is poured from some crystal urn,
For her distant dear one's quick return:
Ever, my son, be thou like the dove,
In friendship as faithful, as constant in love.

What is that, Mother?—The eagle, boy!
Proudly careering his course of joy:
Firm, on his own mountain-vigour relying,
Breasting the dark storm, the red bolt defying,
His wing on the wind, and his eye on the sun,
He swerves not a hair, but bears onward, right on.
Boy, may the eagle's flight ever be thine,
Onward, and upward, and true to the line.

What is that, Mother?—The swan, my love!
He is floating down from his native grove;
No loved one now, no nestling nigh,
He is floating down, by himself to die:
Death darkens his eye, and unplumes his wings:
Yet his sweetest song is the last he sings.
Live so, my love, that when death shall come,
Swan-like and sweet, it may waft thee home.

Doane

શ્રીમદ્‌ભાગવતમાં દત્તાત્રેય મહારાજની કથા છે—એમાં શ્રીદત્તાત્રેયે પૃથ્વી, પર્વત, સમુદ્ર ભ્રમર આદિ ચોવીસ વસ્તુઓને ગુરુ કર્યાંની વાત છે. આપણાં શાસ્ત્રોમાં છેક વેદના સમયથી, વિશ્વના વિવિધ પદાર્થોને અને આખા વિશ્વને ગુરુ કરી એમાંથી બોધ પ્રાપ્ત કરવાનો સંપ્રદાય છે; અને જ્યાં સુધી પ્રાકૃત મનુષ્યને ગુરુસ્થાને સ્થાપી એની વિચારશૃંખલામાં શિષ્યોનો આત્મા બન્ધાતો નહોતો ત્યાં સુધી હિંદુસ્થાનની બુદ્ધિ પૂર્ણ જાહોજલાલીમાં હતી. શ્રીમત્ શંકરાચાર્યે જ્યારે સંન્યાસદીક્ષા લીધી, ત્યારે એમના ગુરુએ એમને, એક અજવાળી રાત્રિએ નર્મદા કિનારે બેસી, આસપાસના ભવ્ય અને સુન્દર પદાર્થોમાંથી ઉત્તમ બોધ તારવી આપ્યો હતો. આ પ્રાચીન પદ્ધતિને અનુસરી ઉપરના અંગ્રેજી કાવ્યમાં બતાવેલો ઉપદેશ આપણે ગ્રહણ કરીશું.

એક બાલક એની માતાને પૂછે છે કે 'મા, પેલું શું છે?' 'મા, પેલું શું છે?'......એના ઉત્તરમાં માતા કહે છે કે 'આ ચંડોળ પક્ષી છે,' 'આ કપોત પક્ષી છે,' 'આ ગરુડ છે,' 'આ રાજહંસ છે': અને એ ચારેમાંથી જે જે બોધ લેવાનો છે એ બહુ મધુર અને ગંભીર રીતે બતાવે છે. ખરેખર, મનુષ્યમાં જો ચંડોળ પક્ષીની ઉચ્ચ—પરમાત્માભિમુખ—અભિલાષા આવે, કપોત પક્ષીનો દૃઢ એકનિષ્ઠ પ્રેમ આવે, ગરુડના જેવો અનેક તોફાનમાં થઈ પસાર થવાનો કર્તવ્ય-આગ્રહ આવે, અને રાજહંસ જેવી મૃત્યુ સમયે શ્વેત શાન્ત અને ગંભીર શાન્તિ આવે—તો એનું જીવન કેવું પૂર્ણ થાય!

ચંડોળપક્ષી, પ્રાતઃકાળે, સૂર્યનાં કિરણ પૃથ્વીને રંગવા માંડે છે તે સમયે વા તેથી પણ કાંઈક પહેલાં, એના માળામાંથી નીકળી પરોઢની ઝાકળથી છવાએલુ, આકાશ તરફ ઊડે છે—અને આનન્દપૂર્વક પરમાત્માના મહિમાનું ગાન કરે છે. શું મનુષ્ય ઉપર એ ફરજ નથી? 'ફરજ' શા માટે? મનુષ્યનો ખરો, સ્વાભાવિક, ઉત્તમોત્તમ આનન્દ—એના આત્માનું ગાન—તે પરમાત્માભિમુખ થઈ, વિશ્વની ભૂમિકામાં પ્રકટ થતાં એનાં નામદ્વારા એનો મહિમા ગાવો એ જ છે. જે મનુષ્યને એ વિશાલ સત્ત્વ ચૈતન્ય અને આનન્દનું ભાન નથી, એનું જીવન કેવું ખંડિત, નિર્જીવ, નીરસ છે! શ્રુતિ કહે છે કે "असन्नेव स भवति असद्ब्रह्मेति वेद चेत्"—જે બ્રહ્મ નથી એમ જાણે છે એ પોતે જ નથી થાય છે. યથાર્થ કહે છે. જે મનુષ્ય પોતા કરતાં અધિક સત્ત્વ-શક્તિ સ્વીકારતો નથી; એ પોતાના અનુભવની વિરુદ્ધ જાય છે, અહંરૂપી ન્હાની કુલડીમાં અખંડ બ્રહ્માંડનો સમાવેશ કરવા યત્ન કરે છે; અરે! એ પોતે પોતાનો જ નિષેધ કરે છે, કારણ કે વિશાલ

સત્ત્વ-શકિત છે તો જ એનું સાપેક્ષ આ અલ્પ, મર્યાદિત "હું" છે. આ સત્ત્વ-શકિત જડ નથી, ચેતન છે, ચૈતન્યઘન છે, ચૈતન્યરૂપ છે, ચૈતન્ય-માત્ર છે. શું મ્હારી આસપાસ આ વિશાળ સચરાચર બ્રહ્માંડ પથરાએલું હું જોઉં છું, એ દૃક્શક્તિહીન (અન્ધ, blind) છે?—એનામાં અણુએ અણુએ, અને આખા તન્ત્રમાં એકત્રિત, કાંઈ અર્થ રહેલો નથી ? એ અર્થ ખેંચી લો તો આખું વિશ્વ અસત્ અર્થહીન—જેને માટે શબ્દ પણ રહેતો નથી—એવું શૂન્ય થઈ રહે. પણ એ શૂન્ય નથી એ આપણે જોઇએ છીએ, અનુભવીએ છીએ; તો એને અર્થહીન કેમ મનાય ? અર્થહીન નથી—તાત્પર્યહીન નથી એમ કહેવાની સાથે જ સ્વીકારાઈ જાય છે કે એમાં ચૈતન્ય પરોવાએલું છે. સર્વ શાસ્ત્રો—ઇતિહાસ, કાવ્ય, ફિલસુફી—એ આ ચૈતન્યની વ્યાપ્તિનો અંગીકાર કરીને જ પ્રવર્તે છે. આ ચૈતન્ય જડ સાથે બાહ્ય સંબન્ધથી જોડાએલું નથી, તેમ દાબડી અને હીરાની માફક એક બીજાની માંહ્ય નથી, પણ જડ એ ચૈતન્યનું પ્રતીક—મુખાકૃતિ છે. ચૈતન્યની ભાષા છે—અર્થાત્ જડ અને ચૈતન્ય એમ બે નથી, પણ ચૈતન્ય માત્ર બોલે છે જ. એ વાતને, બીજી રીતે,—ચૈતન્ય જડરૂપે પ્રકટ થાય છે એમ આપણે કહીએ છીએ. ચૈતન્ય બોલે છે એનો અર્થ કે આપણે સમજી શકીએ એવા પ્રકારની પ્રવૃત્તિરૂપે દેખા દે છે, અને એ પ્રવૃત્તિમાં એનું સ્વરૂપ સમજાય છે; આમ પરમાત્માનો પોતાનો વિલાસ એ જ આ અખિલ બ્રહ્માંડ છે: બ્રહ્માંડ એ એના વિલાસનું પરિણામ નથી, પણ એના વિલાસ રૂપ જ છે. જે આ વિશ્વને એના વિલાસનું પરિણામ માને છે, એને પરમાત્માનું પ્રત્યક્ષ દર્શન નથી; એ માણસ તો પરમાત્માને બદલે એ જડ સંચા તરફ નજર કરી રહ્યો છે. પણ જે આ વિશ્વને પરમાત્માના વિલાસરૂપ જ જૂએ છે, એ પરમાત્માની સ્હામે આંખેઆંખ મેળવી ઊભો છે—અને આંખ મળતાં એક જ આંખ થઈ રહે છે—પોતાની આંખ એ એની જ આંખ છે એમ અનુભવે છે: " **नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा नान्योऽतोऽस्ति श्रोता नान्योऽतोऽस्ति मन्ता नान्योऽतोऽस्ति विज्ञाता** "—એના વિના બીજો દ્રષ્ટા નથી, શ્રોતા નથી, મન્તા નથી, વિજ્ઞાતા નથી એ સિદ્ધાન્તને એના ભાવાત્મક (નઆત્મક—negative નહિ પણ positive) સ્વરૂપમાં અનુભવે છે.

આ વિલાસનો અનુભવ એ એની "આનન્દ"તા, અને એજ આપણી "આનન્દ"તા. જે આપણો આન્તરમાં આન્તર સ્વભાવ—જે આપણો એક-રસ રસ, જે આપણી વિશુદ્ધિ અને જે આપણી અખંડતા—એમાં જ સર્વ

આનન્દની પરિસમાપ્તિ છે. શ્રુતિ કહે છે કે ઉત્તમોત્તમ મનુષ્યલોકના આનન્દ કરતાં સોગણો આનન્દ પિતૃલોકનો છે; એ કરતાં સોગણો ગંધર્વ-લોકનો, એ કરતાં સોગણો કર્મદેવનો,[1] એ કરતાં સોગણો આજાનદેવનો,[2] એ કરતાં સોગણો પ્રજાપતિલોકનો, અને એ કરતાં સોગણો બ્રહ્મલોકનો છે; અને એ જ, જેણે '**अग्निमीडे पुरोहितं**'—[3]આદિ શબ્દાર્થરાશિરૂપી તથા બાહ્ય અને આન્તર વિશ્વરૂપી મહાન વેદનું શ્રવણ કર્યું છે, તથા જે પાપરહિત થયો છે, અને જેને વિષયકામનાઓ હણતી નથી, તેનો છે. આ આનન્દ પણ પરમાત્માના અનન્ત આનન્દનો એક અંશ માત્ર છેઃ "**एतस्यैवानन्दस्यान्यानि भूतानि मात्रामुपजीवन्ति**"—આ આનન્દની જ એક માત્રા ઉપર અન્ય ભૂતો જીવે છે.

જ્ઞાની પુરુષો ચંડોળ પક્ષીવત્ જડ–પૃથ્વી ઉપરથી ઊંચે ચઢીને આપણી સર્વ વૃત્તિઓના પ્રકાશક અને પ્રેરક આ સચ્ચિદાનંદ પરમાત્મ–"સવિતા"[4]ના 'વરેણ્ય'[5] જ્ઞાનરૂપ તેજમાં ન્હાય છે, અને અયત્ને "સમતા"[6] રૂપી આત્મગાનની સરિતા રેલાવે છેઃ આ સરિતા પરમાત્મ–સવિતાની ગાયત્રી–ગાન, સ્તવન છે, અને જગત્ના પવિત્રીકરણનો મહામન્ત્ર છે.

કપોતપક્ષી[7] એ દૃઢ પ્રેમનું ઉપદેશક છે. મહમદ પયગમ્બરે એક કપોત પાળ્યું હતું, એ એને પ્રભુનો સન્દેશ લાવી આપતું એમ જે કહેવાય છે એમાંથી ઊંડો ધ્વનિ એ નીકળે છે કે પ્રેમ એ મનુષ્યને પરમાત્મા સાથે જોડનાર પરમ સાધન છે. મનુષ્ય માત્ર, પ્રાણિમાત્ર, બલ્કે ભૂતમાત્ર—ઉપર પ્રેમ એ મનુષ્યાત્માને વિકસિત કરનાર, ઉચ્ચ કરનાર અને રસમય કરનાર પદાર્થ છે. પ્રેમ જગત્ના સર્વ દ્વેષ કલહ પ્રપંચ આદિ ભાવોને ફેડી એ ભાવોને પોતામાં—પ્રેમરૂપે—પરિણામ પમાડે છે, અને એ રીતે પોતાનું જે દિવ્ય પરમાત્મસ્વરૂપ તે સર્વત્ર પ્રકટાવે છે. તમારા શત્રુઓનો

૧ જેઓ કર્મે કરી દેવપદવીને પામ્યા છે. ૨ જેઓ મૂળથી જ દેવ છે. ૩ ઋગવેદની પ્રથમ ઋચા.

૪ ગાયત્રીમન્ત્રનું સ્મરણ કરો.

૫ વૃ્ધાતુ ઉપરથી, પસન્દ કરવા યોગ્ય, ઉત્તમ શ્રેય summum bonum રૂપ.

૬ '**समं ब्रह्म**' '**समत्वं योग उच्यते**'—ઇત્યાદિ ભગવદ્ગીતાનાં વાક્યો જુઓ.

૭ આપણામાં જેમ ચક્રવાકના જોડાનું દૃષ્ટાન્ત અપાય છે તેમ અંગ્રેજીમાં કપોતપક્ષીનું અપાય છે. ગુરુ દત્તાત્રેયે સાંસારિક પ્રેમપાશમાં મુગ્ધ જીવના દૃષ્ટાન્તરૂપે આ પક્ષી લીધું છે.

તમારા ઉપર ગમે તેટલો દ્વેષ હશે પણ એ સ્હામે જો તમે પ્રેમની તલવાર લઇને ઉભા રહેશો તો એ દ્વેષ તમને બાધ કરી શકશે નહિ, એટલું જ નહિ પણ એ દ્વેષ છિન્નભિન્ન થઈ પ્રેમરૂપે પરિણમી જશે. પણ મનુષ્ય ઉપર આવો ઐકાન્તિક પ્રેમ ભગવાન ઉપરના પ્રેમમાંથી જ—વિષ્ણુના ચરણકમળમાંથી ગંગાની પેઠે—વહે છે. માટે મનુષ્યપ્રેમનું પ્રભવસ્થાન જે પરમાત્મા એના ઉપર અચળ પ્રેમ બાંધવો જોઈએ. અનન્ત દુઃખના પ્રસંગો આવે તો પણ, એમાં ક્ષણ વાર પણ, અણુમાત્ર પણ, આ પ્રેમને શિથિલ થવા દેવો નહિ; અમુક દુઃખ પરમાત્માએ મ્હારા ઉપર નાંખ્યું નથી એટલી જ સમજણથી ન અટકતાં, સુખ દુઃખનો વિચાર પરમાત્મા સંબંધી પ્રેમમાં અપ્રાસંગિક છે, એને એની સાથે કાંઈ જ લેવા દેવા નથી, એમ દૃઢનિશ્ચયપૂર્વક, એ વિચારને અન્તરમાં પ્રવેશ પણ કરવા દેવો નહિ. આને જ આપણાં શાસ્ત્રોમાં "નિસ્ત્રૈગુણ્ય દશા" કહે છે—અર્થાત્ એ એવી ભૂમિકા છે કે જ્યાં પ્રકૃતિનાં—સુખદુઃખનાં મોજાં પહોંચી શકતાં નથી; જ્યાંનો આનન્દ માત્ર ઐહિક હોઈ દુઃખને દાબી દે એવો છે એમ નહિ; પણ જ્યાં દુઃખ જેવા પદાર્થને હિસાબમાં આવવાનો પ્રસંગ જ નથી.

જેને આ પ્રેમ લાગ્યો છે તેને સાંસારિક દુઃખ એ દુઃખ નથી, પણ પરમાત્માનો વિરહ, મનુષ્યમાત્રના—ભૂતમાત્રના સુખની ન્યૂનતા, એ જ ખરેખર દુઃખકર થઈ પડે છે. અત્રે પ્રશ્ન થશે કે સર્વવ્યાપક પરમાત્માનો વિરહ કેવો? જ્ઞાનમાર્ગમાં ભક્તિને સ્થાન કેવું? આનો ઉત્તર કે પરમાત્માના વિરહનો અનુભવ એ જ એની સર્વવ્યાપકતાના અનુભવનું પગથિયું છે; ભક્તિ એ જ્ઞાનનું સાધન છે. આપણી વર્તમાન સ્થિતિ તો પરમાત્માના વિરહની નથી પણ પરમાત્માના અજ્ઞાનની છે—ઘોર નિદ્રાની છે; પછી જેમ ઘોર નિદ્રામાં સ્વપ્ન આવી આત્માનો ખળભળાટ થઈ, જાગ્રદવસ્થા પ્રાપ્ત થાય છે—તેમ આ અજ્ઞાનાવસ્થામાંથી પરમાત્માથી હું વિખૂટો પડ્યો છું, એ ક્યાં હશે? એ કેમ મળે?—ઇત્યાદિ સ્વપ્નની ઉત્કંઠા ઉત્પન્ન થાય છે; અને એ જ ઉત્કંઠાના વેગે કરી છેવટે આંખ ઉઘડી જાય છે, અને જૂએ છે તો પરમાત્મા પોતાને આલિંગી* રહેલો નજરે પડે છે. આ રીતે ભક્તિ એ જ્ઞાનને અનુકૂલ થાય છે.

જેને આવો પ્રેમ પૂરેપૂરો છે એ, હૃદયના ભાવમાં સીંચાઇને—પલળીને બેશી રહેતો નથી, પણ કર્તવ્યપરાયણ થાય છે. જેમ ગરુડ પક્ષી એના 'પર્વતી જુસ્સા'થી ભરેલું, કાળા દરિયાઈ તોફાનને સ્હામે મુખે ભેદતું, સૂર્ય

* "संपरिष्वक्तः"—ઉપનિષદ્.

ઉપર દૃષ્ટિ રાખી, સીધું ઊડયું જાય છે, અને 'એક વાળ માત્ર' પણ એના માર્ગમાંથી આડું અવળું જતું નથી, તેમ જેને "સવિતા"ના "વરેણ્ય" તેજ ઉપર ધ્યાન લાગ્યું છે, એ જગતના સંકટોથી જરા પણ ન હારતાં પૂર્ણ જુસ્સાથી અને દૃઢતાથી કર્તવ્યને માર્ગે ચાલ્યો જાય છે.

"अद्यैव वा मरणमस्तु युगान्तरे वा ।
न्याय्यात् पथः प्रविचलन्ति पदं न धीराः ॥"

યુગાન્તરે થવાનું મરણ આજ થાય તોયે શું? જે ન્યાય—કર્તવ્ય—નો માર્ગ છે એમાંથી ધીર પુરુષો એક પગલુ પણ ખસતા નથી.

આમ કર્તવ્યપરાયણ થવામા આપણું સમસ્ત જીવન, આસપાસના સ્હામે હમેશાં લઢવામાં જ જવાનુ? એમ હોય તો પણ શુ? કર્તવ્યદૃષ્ટિએ તો કર્તવ્ય ઉપર જ ઠરવાનું છે, એણે સુખદુઃખ ઉપર—પરિણામ ઉપર જરા પણ લક્ષ દેવાનુ નથી; ટેનિસન કહે છે તેમ એને તો "Duty clear of consequences" એ જ સૂત્ર છે. કર્તવ્યપરાયણતા આમ અશાન્તિની જ ભરેલી હોય તો પરમાત્માની આ વિશ્વવ્યવસ્થામાં ખામી આવે. વસ્તુતઃ એમ છે જ નહિ. મનુષ્ય જેમ જેમ કર્તવ્ય કરતો જાય છે તેમ તેમ તેનો આત્મા તન્દુરસ્ત થતો જાય છે; અને પછી જેમ શરીર તન્દુરસ્ત હોતાં રગેરગ ગભીર આનન્દ વ્યાપી રહે છે, તેમ આત્મા તન્દુરસ્ત હોતાં, એનાં પડે પડમાં શાન્ત—વિપુલ આનન્દ રેલાઈ રહે છે. જેમ સમુદ્રની સપાટી ઉપર ગમે તેટલાં તોફાન થાય, પણ એનું તળીયું શાન્ત હોય છે, તેમ આ કર્તવ્યનિષ્ઠ પુરુષને ગમે તેટલા યુદ્ધના પ્રસંગો આવે પણ એ યુદ્ધ કર્યાં છતાં એનો આત્મા ઊંડી શાતિ અનુભવે છે.

'**हंसः शुचिषद्**' એ મન્ત્રમાં વર્ણવેલો આ શુભ ઉજ્જવળ હંસ મૃત્યુ સમયે ઉજ્જવળ, ગંભીર અને શાન્ત શાન્તિ અનુભવે છે, કારણ કે એના પવિત્ર આત્માને "અસુર" દમતો નથી, એ રમણીય નૌકાને કોઈ પણ તરેહના વાયુ આમ તેમ અફાળતા નથી. એ જીવન્મુક્તને જન્મ-મરણ બંને સરખાં જ છે. લોક જેને જીવન કહે છે એ દરમિયાન એ જીવતો હતો, અને લોક જેને મૃત્યુ કહે છે એ દશામાં પણ એ જીવવાનો જ છે: ખરૂ જોતાં જે મૃત્યુમાં પણ જીવે છે એ જ ખરેખર જીવે છેઃ બાકી બધા તો શ્રીમદ્ ભાગવતમાં એક સ્થળે ઉપમા આપી છે તેમ— ધમણની માફક શ્વાસોચ્છ્વાસ લે છે, અને તે પણ અન્યને બાળવા માટે! માટે ખરૂં જીવન એ જ કે જે ત્રણે લોકના ઉત્તમોત્તમ પદાર્થોને તૃણવત

લેખી* સંસાર ઉપરથી વૈરાગ્ય લાવી પરમાત્મા ઉપર પ્રેમથી લૌકિક જીવન અને મૃત્યુ વચ્ચેના ભેદની પાર ચઢી ગયું છે. મૃત્યુ પછી જન્માન્તરનું જીવન છે, પણ જન્મ-મરણની ઘટમાળમાં આવેલું હોઈ, એ લૌકિક જીવન, મિથ્યા જીવન છે. ખરૂં જીવન લૌકિક જીવનની અન્તર્ છતાં પાર છે; જેની પરિપૂર્ણતા—જીવનતા આગળ લૌકિક જીવન મૃત્યુ સમાન છે. એ જીવન—જેમાં આત્માની પ્રત્યેક ગુહા—પ્રત્યેક રન્ધ્ર—પરમાત્મ મહોદધિનાં મોજાંથી ભરાય છે—એની પરિપૂર્ણતા શી રીતે વર્ણન કરવી? જગત્‌ના મહાત્માઓએ આ જીવન અનુભવ્યું છે, અને તેઓ સાક્ષી પૂરે છે કે આ જીવનની જીવનતા નિઃસીમ છે.

નચિકેતસ્ યમ—વૈવસ્વતને કહે છેઃ—

श्वो भावा मर्त्यस्य यदन्तकैतत् सर्वेन्द्रियाणि जरयन्ति तेजः ।
अपि सर्वं जीवितमल्पमेव तवैव वाहास्तव नृत्यगीते ॥
न वित्तेन तर्पणीयो मनुष्यो लप्स्यामहे वित्तमद्राक्ष्म चेत्त्वा ।
जीविष्यामो यावदीशिष्यसि त्वं वरस्तु मे वरणीयः स एव ॥

આ પ્રમાણે (૧) ચંડોળ, (૨) કપોત, (૩) ગરુડ, (૪) હંસ એ ચાર ગુરુઓ પાસેથી (૧) જ્ઞાન, (૨) ભક્તિ, (૩) કર્મ અને (૪) સવિરાગ શાંતિ, એ ચાર પરમાર્થ પ્રાપ્તિનાં સાધનોનો બોધ મળે છે—જે ચાર સાધનો એક એક સાથે ગુંથાએલાં છે તથાપિ જુદાં જુદાં વર્ણવી શકાય એવાં છે.

[વસન્ત : વિ. સં. ૧૯૫૮ ભાદ્રપદ]

---

* " दृष्टिस्तृणीकृतजगत्त्रयसत्त्वसारा. "—ઉત્તરરામચરિત

૯

" ખાંડાની ધાર "

" રાજા હરિશ્ચન્દ્ર છોડી ચાલ્યો શે'ર સત્યવાદી સતને કારણેજીરે;
વેચ્યાં રાણીને કુંવર રોહીદાસ બૈચરી તારે વારણેજી રે. ૧

ત્યાં તો બંનો પગ ન ઠેરાય શેરી નથી સો'યલીજી રે;
મારગ ખરો છે ખાંડાની ધાર દીસે વાટ દોહ્યલીજી રે. ૨

સીપને ઉપની'તી સત્ય અપાર ઊંડીથી ઉપર આવવાજી રે;
માથે વ્રેહના વૂઠ્યા મેઘ મોતીને મેળાવવાજી રે. ૩

મુને રત્ન લાધ્યું રામનું નામ સદ્‌ગુરુજીના સાથમાંજી રે;
ભોજલ સ્નેહ રે કરીને ચિત્ત રાખ્ય હીરો આવ્યો હાથમાંજી રે" ૪

ભોજો

સંસારમાં આવી રાત દિવસ અનેક વ્યાવહારિક વ્યવસાયમાં આપણે કાળ નિર્ગમીએ છીએ: કાળ એની મેળે વહ્યો જાય છે, અને એમાં આપણું જડ જીવન એક તૃણવત્ ખેંચાયું જાય છે એમ કહીએ તો ચાલે. કોઈ કાયમ ઉદ્દેશ, અને એ ઉદ્દેશનું અનુસરણ,—એ આપણને તદ્દન અજ્ઞાત છે. પરમાત્માએ આપણને જે સંસારના પ્રસંગો રૂપી અક્ષરો આપ્યા છે એ ગોઠવી એમાંથી આપણા જીવનનુ એક અર્થવાળું પુસ્તક રચવાનું છે એ વાત આપણે તદ્દન વીસરી જઇએ છીએ. કોઈક વાર કામને, કોઈક વાર ક્રોધને, કોઈક વાર લોભને, એમ અસંખ્ય વૃત્તિઓને વશ પડી રહીએ છીએ: એ જ્યાં લઈ જાય ત્યાં દોરાઇએ છીએ. એ માંહોમાંહે કલહ કરે, આપણને સ્હામસ્હામી ઊભી રહી ખેંચે, અને એ ક્રિયામાં આપણા કકડા થાય તો તે પણ આપણે વિવશ રહી થવા દઇએ છીએ! આ વાત બરાબર થાય છે? આપણે કોણ? આ દેહમાં અને આ વિશ્વમાં આત્માનું શું સ્થાન છે? આ દેહ મારાથી ઊભો રહ્યા છે, અને આખું વિશ્વ મારામાં પરોવાએલું છે. ઉભય ઉપર રાજ્ય ચલાવવું એ મ્હારો અધિકાર ખોઈ બેસું તો હું મારી જાતને ગુમાવું છું, આ દેહને અને આ વિશ્વને અર્થશૂન્ય કરી મૂકું છુ, અને સર્વત્ર અંધકાર છાઈ રહે છે. વસ્તુતઃ હુ સત્ય—સ્વરૂપ છું, ચૈતન્ય—સ્વરૂપ છુ, અને આનન્દ—સ્વરૂપ છુંઃ મ્હારો સિક્કો આખા જગત્‌માં

ચલાવવો, મ્હારી 'લિવરી'* (પટોળી) આખા જગતને પહેરાવવી, કોઈના ઉપર જુલમ ન કરતાં સર્વને ખુશીથી મ્હારા સત-ચિત-અને આનન્દમય રાજ્યમાં ભાગ આપવો, એ મ્હારી અધ્યાત્મ રાજ્યભાવના છે.

લોક ખોટું કહે છે કે હરિશ્ચન્દ્રે રાજ્યપાટ ત્યજ્યાં, અને રાણી-કુંવરને વેચ્યાં, અને પોતે પણ વેચાયો! જડ શરીરને એક સ્થાનેથી ખશી બીજે સ્થાને જતાં જોયાં, આ શરીરને પેલા શરીરની સેવા કરતાં જોયાં, અને એ ઉપરથી પોતાની ભાષામાં કહ્યું કે 'હરિશ્ચન્દ્રે રાજ્ય ત્યજ્યું' ઇત્યાદિ! વસ્તુતઃ, હરિશ્ચન્દ્ર સત્યસ્વરૂપ ચૈતન્યસ્વરૂપ અને આનન્દસ્વરૂપ હતો, એણે પોતાની અલૌકિક રાજ્યભાવના સિદ્ધ કરી, અને એ રાજ્યમાં પોતાને આત્મવત્ વહાલાં એવાં પોતાનાં પત્ની અને પુત્રને ભાગ આપ્યો.

સ્મરણ રાખજો કે આ સઘળું પોતાના ન્હાના સરખા "હું" ખાતર નહિ; હરિશ્ચન્દ્રનું રાજ્ય જેમ વિશાળ—દેશ કાલ પ્રસંગના અવધિ રહિત—હતું, તેમ એનો "હું" પણ વિશાળ હતો. એના ન્હાના "હું"ને તો એણે "બહુચરી"—અનન્ત વૈભવ અને લીલાવાળી ચૈતન્ય શક્તિને ખોળે મૂકી દીધો હતો; બહુચરાજીના સેવકો મા આગળ મરઘડું રમતું મૂકે છે એમ.

તમને થશે કે હરિશ્ચન્દ્ર જેવા આપણાથી શી રીતે થવાય? તમારી નમ્રતા હું વખાણું છું, અને એ નમ્રતા ખરા હૃદયની છે એ પણ હું સમજું છું—પણ હું તો બેધડક તમને કહું છું કે તમે હરિશ્ચન્દ્ર જેવા તો શું પણ હરિશ્ચન્દ્ર પોતે જ છો. વળી એ પણ કહેવું જોઇએ કે આ વિશ્વની નિયામક શક્તિ તમે માની લો છો એવી વૈષમ્ય અને નૈર્ઘૃણ્યવાળી—અન્યાયી અને ક્રૂર—નથી. તમે હરિશ્ચન્દ્રને મ્હોટો માન્યો છે તો ભલે માન્યો. એ શક્તિએ એના ઉપર એને લાયક કસોટીના પ્રસંગ નાંખ્યા છે, અને તમારે લાયક તમારા ઉપર નાંખ્યા છે. બંને પોતપોતાના પ્રસંગમાંથી પાર ઉતરે, એટલે બંનેનો જય સમાન થાય છે.

એટલું તો ખરૂં કે કષ્ટ વિના રાજ્ય નથી. હમણાં થોડા જ દહાડા ઉપર તમે વાંચ્યું હશે કે જાપાનીઓએ કિંચાઉ અને નાનશાનની સંયોગી-ભૂમિમાંથી રશિયનોને હઠાવ્યા. સાધારણ રીતે તો લઢાઈમાં એક લશ્કર બીજા લશ્કરના પડખા તરફથી હલ્લો કરે છે; પણ એવા વિકટ પ્રસંગો પણ આવે છે કે જ્યારે દુશ્મન સાથે સ્હામે સ્હામી આંખ મેળવી લઢવું પડે છે. માર્ગ સાંકડો હોય છે, અને દુશ્મનોની "ટ્રેન્ચિઝ"—ખાઈ—ઉપર ચાલીને જવું પડે છે.

* ખાસ પોષાક; 'પટોળી;' 'પ્રેમની પટોળી'એ ભોજાનો શબ્દ છે.

"મારગ ખરો છે ખાંડાની ધાર દીસે વાટ દોહ્યલી જી રે."

"क्षुरस्य धारा निशिता दुरत्यया"

उपनिषद्

"...strait is the gate, and narrow is the way which leadeth unto life, and few there be that find it."

—*The Bible*

અરે! પણ આવું બળ કેમ આવે? પોર્ટ આર્થર લેવું છે એમ નિશ્ચય કરો એટલે જોઇતું બળ એની મેળે આવશે. 'મરીને માળવા લેવા' સ્હામે ઉપદેશ આપનારી કહેવત બાયલાઓની છે. જેઓ પોર્ટ આર્થર લે છે, એ જીવીને નથી લેતા; મરીને જ લે છે. "Into the Valley of Death rode the Six Hundred"—રશિયન સાથે બેલેકલેવાની લઢાઈમાં છસેં ઘોડેસ્વાર અંગ્રેજો સ્હામીતોપે મૃત્યુની ખીણમાં પડયા! અને લોર્ડ રોબર્ટસે કંદહાર લીધુ તે વખતે ઇન્દ્રવીર નામના ગુરખા સિપાઈએ દુશ્મનની અગ્નિ વર્ષાવી રહેલી તોપ ઉપર ધસી તોપને કબજે કરી! એ 'પુરુષો' 'પુરુષો' હતાઃ ઉદ્દેશ ઉપર દૃષ્ટિ ચોંટાડી સ્હામી નજરે કામ કરનારાઓ હતા. કાલીઈલ યોગ્ય જ કહે છે કે "No king or man attempting anything considerable in this world need expect to achieve it except tacitly on those same terms, 'I will achieve it or die'."

પણ કિંચાઉ અને કંદહાર કરતાં પણ વધારે દારુણ યુદ્ધના પ્રસંગ આપણા અન્તરમાં આવે છે. એમાં વધારે વિકટ યુદ્ધ કયું હશે એ વિષે તમને શંકા રહે છે? શંકા રહેતી હોય તો—થોડાંક દૃષ્ટાંત વિચારો. રાવણ હજાર તોપથી પણ પાછો હઠે એવો હતો? છતાં કેવી અધમવૃત્તિ આગળ એ નમી પડયો! યુધિષ્ઠિર રણમાંથી પાછું પગલું ભરે એવા હતા? છતાં, એક વિષમ પ્રસંગે 'નરો વા કુંજરો વા' એમ બોલાઈ ગયું! એ વખતે એમના હૃદયમાં એવું પ્રચંડ યુદ્ધ થયું હતું કે જેની સરખામણીમાં મહાભારતના સાતે કોઠા રમત જેવા હતા.

જો પરમાત્મા મેળવવો હોય તો એ મેળવવાનો દૃઢ નિશ્ચય જોઈએ. એ નિશ્ચય કાંઈ મગજના વિચાર માત્રથી ઉપજતો નથીઃ સમગ્ર આત્માએ ઉછળી ઊડવું જોઇએ; હનુમાનજી સૂર્ય તરફ ઊડ્યા હતા એટલા વેગે.

કવિઓ કહે છે કે સમુદ્ર તળીએ પડેલી છીપને વર્ષાબિન્દુનું મોતી ઝીલવાનું મન થાય છે ત્યારે તે ક્યાંથી ઉપડી ક્યાં સુધી પહોંચે છે ! એમ જે જીવાત્મારૂપી છીપને પરમાત્મારૂપી મોતી અન્તર્માં ઝીલવું છે, એને તો પૂરેપૂરો વેગ લાગવો જોઇએ, અને સદુપદેશ માટે એણે અન્તર્ ખુલ્લું રાખી બેસવું જોઈએ. એમ કરવામાં આવે તો પરમાત્મારૂપી મોતી અન્તર્માં જામ્યા વિના નહિ રહે. અને એ મોતીની જેને કિંમત છે એની દૃષ્ટિએ ત્રૈલોક્યનો ખજાનો પણ એક કોડી સમાન છે.

"મુને રત્ન લાધ્યું રામનું નામ, સદ્ગુરુજીના સાથમાં જી રે !
ભોજલ સ્નેહ રે કરીને ચિત્ત રાખ્ય, હીરો આવ્યો હાથમાં જી રે"

વસન્ત. વિ. સં. ૧૯૬૦ વૈશાખ



૧૦

હીંડોળો

"व्रजनाथ झुलावुं सारी रेन"

આ સંસાર રજનીરૂપ છે. આ સત્ય સહજ અનુભવમાં બેસતું હોય તો ઉત્તમ; નહિ તો આપણે જગતના મહાન આત્માઓના અનુભવની સાખ્ય શ્રદ્ધાથી માની લેવી જોઈએ. પશ્ચિમમાં પ્લેટોથી માંડીને, અને આપણે ત્યાં વેદના મહર્ષિઓથી માંડીને—સર્વે ઊંડા અને ગાઢ અનુભવીઓએ આ જ વાત કહી છે; અને જો સામાન્ય બુદ્ધિ એ વાત કબૂલ રાખવા ના પાડતી હોય તો એના નિષેધને બાજુપર મૂકો—કારણ કે, આ મહાપ્રશ્ન પરત્વે પ્રાકૃત મતિ અનુભવહીન છે અને તેથી એના મતની કાંઈ જ કિંમત નથી. સામાન્ય બુદ્ધિનું—પ્રાકૃત મતિનું—જીવન તે કેવળ ઐન્દ્રિયક જીવન છે, અને ઐન્દ્રિયક જીવન એ મનુષ્યનું ખરૂં જીવન જ નથી. ખરૂં જીવન આત્માનું છે. અને આત્મા જ્યારે દીપી ઉઠે છે, ત્યારે ઇન્દ્રિયો પણ એના તેજથી સળગી ઉઠી, એ તેજના સ્ફુલિંગ રૂપ થઈ, આસપાસ વિસ્તરી રહેલા શ્યામ અન્ધારાને અનુભવગોચર કરે છે. વિના તેજે—નેત્રમાં પણ તેજ ન હોય તો—અંધારાનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થવું અશક્ય છેઃ એ જ પ્રમાણે, આત્માના કિરણ વિના આ સંસાર રજનીનું અંધારૂં છે એટલું પણ સમજાવું અશક્ય છેઃ માટે જ કહેવાનું કે આ વસ્તુમાં અન્ધ પ્રાકૃત મતિને ન અનુસરતાં, પ્રદીપ્ત આત્મજ્યોતિઓનો અનુભવ પ્રમાણ માનો. આ અનુભવ—જે દરેક ખરા જિજ્ઞાસુને આછો કે ગાઢો કોઈક કોઈક વખત થયા વિના રહેતો નથી,—એ પરમાત્માની પહેલી ઝાંખી છે. વેદાન્તીઓને જ્યારે માયાનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કરવાનું કહેવામાં આવે છે, ત્યારે તેઓ "अज्ञोऽहम्" "હું જાણતો નથી"—એ અનુભવની સાખ્ય બતાવે છે, અને એ અનુભવ તે માત્ર જ્ઞાનનો અભાવ નથી, પણ ભાવાત્મક અજ્ઞાન છે એમ ઉમેરે છે. તેઓના ઉત્તરનું આ જ ઊંડું તાત્પર્ય છે; જેઓને આ સંસાર સ્પષ્ટ રજનીરૂપ સમજાયો છે તેઓ જ આ તાત્પર્ય યથાર્થ ગ્રહી શકે છે.

હવે આ તત્ત્વદર્શનના ક્રમમાં એક ભૂમિકા આગળ ચઢીએ. સંસાર રજનીરૂપ તો ખરો, પણ તે શું ઘોર અંધારી રજની? જ્યાં સુધી સાંખ્ય દૃષ્ટિ છે ત્યાં સુધી તો, ઘોર અન્ધકાર અને એ અન્ધકારમાં ઊડી રહેલા

આત્મારૂપી આગીઆઓ; પ્રકૃતિ અને પ્રકૃતિમાં વખતોવખત ચકચકી ઉઠનાર, સ્વજ્યોતિ પ્રકટાવનાર, અનેક પુરૂષો—એ સિવાય બીજું કાંઈજ નહિ; વધારે સારૂં રૂપક લઈએ તો પ્રકૃતિરૂપ અન્ધકાર અને એ અન્ધકારની પર વિરાજતા અસંખ્ય આત્મારૂપી તારલાઓ. આવી રજની બેશક શાન્તિ અને ભવ્યતાનું ભાન પ્રેરે છે, પણ સૌન્દર્યની તરશી દૃષ્ટિને તો જુદી તરેહની રજની જોઈએ છે. જેવી જોઈએ છે તેવી એને મળે છે. "**ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम्.**" એને માટે આ રજની કૃષ્ણચન્દ્રથી સોહામણી થઈ રહી છે. સાંખ્ય દૃષ્ટિને અન્ધકાર અને તારલાઓ જણાતા હતા તેને બદલે, **ભક્તિદૃષ્ટિને** અન્ધકાર છેદાઈ ગયો છે, કૃષ્ણચન્દ્રના પ્રેમરૂપી શાન્ત શીતળ અને નિર્મળું અજવાળું ચોતરફ રેલાઈ રહ્યું છેઃ અને આત્મારૂપી તારલાઓ પણ પોતાનું ઉત્કટ અહંતા ભર્યું તેજ ત્યજી, કૃષ્ણચન્દ્રના તેજમાં પોતે ન્હાય છે. આ પ્રમાણે પ્રકૃતિ પુરુષ અને પરમાત્માના સંબંધનું જ્ઞાન એક ભૂમિકા આગળ ચઢે છે.

હજી એક ભૂમિકા આગળ વધીએ. દૃષ્ટિ તો માત્ર જુવે જ; ભક્તિદૃષ્ટિ કૃષ્ણચન્દ્રની શીતળતા જ અનુભવે; **ભક્તિરસ** વિશેષ નિકટ સંબંધ માંગે છે. એને 'આકાશે ચન્દ્ર' જોઈ સંતોષ થતો નથી; એને તો ઇન્દ્રિયો અને આત્માઓરૂપી જે "વ્રજ" તેના "નાથ"ને ઝુલાવવાનું મન છે. તેથી એ રસમય જીવન ઉછળી ગાય છેઃ—

"व्रजनाथ झुलावुं सारी रेन"

એ "વ્રજ"ના "નાથ"ને ઘડી બે ઘડી ઝુલાવ્યે એને સન્તોષ વળતો નથી; આખી રાત ઝુલાવું એમ થાય છે.

આનો સાર કેઃ—

(૧) સંસાર એ પરમાર્થ સત્ય નથી એ વાત સંસારના સઘળા વ્યવહારો વચ્ચે રહીને પણ ભૂલવી નહિ.

(૨) સંસાર પરમાર્થ સત્ય નથી એટલું જ સમજ્યે બસ નથી. સંસારમાં પણ પરમાત્માનો વાસ છે એ જાણવાનું છે. વેદાન્તની પરિભાષામાં ચોતરફ માયા વિસ્તરી રહી છે એટલું જ નહિ, પણ એ માયામાં બ્રહ્મનો અનુપ્રવેશ છે; અને એથી જ માયા પણ "છે" એટલા અસ્તિત્વવાચક શબ્દની અધિકારિણી બને છે.

(૩) સર્વત્ર પરમાત્માનો વાસ છે એવું પરોક્ષ જ્ઞાન પણ બસ નથી. પરમાત્માને પોતાની પાસે લેવાનું મન હોવું જોઈએ. ગોપિકાઓ

કૃષ્ણચન્દ્રના ચરણો કુચસ્થળ સાથે ચાંપતી, ચાંપી રાખતી, તો પણ, હજી રાખું, હજી એને ઊંડા ઉતારૂં એમ એમને થતું: આપણી વૃત્તિઓ સાથે પરમાત્માનો પરિષ્વંગ એ રીતનો થવો જોઈએ.

(૪) સંસાર બહાર ઊડીને પરમાત્માને ખોળવા જવાનું નથી. પરમાત્માને આપણી પાસે લેવાનો છે, અનુભવવાનો છે. પરમાત્મા સંસારની બહાર હોય, તો ઊડવાની જરૂર રહે. જે "પ્રાણનો પણ પ્રાણ છે" એવો નિકટ છે, એની શોધ માટે બહાર શું કરવા ઊડવું પડે? જ્યાં જુઓ ત્યાં એ છે, સંસારમાં પણ એ છે, માટે આ કહેવાતા સંસારમાં પણ જ્યાં ત્યાં એને જ "ઝુલાવ્યા" કરો—આપણે સર્વ સાથે રહી ઝુલાવીએ, અને કૃતકૃત્ય થઇએ.

વસન્ત,—વૈશાખ, સંવત્ ૧૯૬૧

૧૧

પ્રેમઘટા

"सन्तो मेरे, प्रेमघटा झुक आई"

(વ્યાખ્યાન)*

એક અંગ્રેજ કવિ કહે છે કેઃ—

"Our little systems have their day
They have their day and cease to be:
They are but bıoken lights of thee
And thou, my Lord, art more than they."

આ પંક્તિઓ સુપ્રસિદ્ધ છે, અને પૂર્વે વસન્ત કે સુદર્શનમાં એક બે સ્થળે ટંકાઈ પણ ચૂકી હશે—પણ પરમાત્માના સ્વરૂપનો વિચાર કરવામાં એ એવું યથાર્થ દષ્ટિબિન્દુ આપે છે, તથા જગત્‌નો ધાર્મિક ઇતિહાસ એની દૈશિક અને કાલિક વિશાલતામાં સમજવાનું એ એવું સારૂં સૂત્ર છે, કે એનું પુનઃ સ્મરણ કરાવવામાં બાધ નથી. એનુ તાત્પર્ય એમ છે કે—મનુષ્યના અલ્પ વિચારો પરમાત્માના આનન્ત્યને વ્યાપી શકતા નથી. પોતપોતાનો સમય ભોગવી, આખરે એ વિચારો નાશ પામે છે; એ વિચારો તે પ્રભુનો ભાગ્યો-તૂટ્યો પ્રકાશ માત્ર છે; અને પ્રભુ પોતે એ સર્વ કરતાં અધિક છે. ટૂંકામાં કહેવાનું કે, મનુષ્યબુદ્ધિ પરમાત્માનો પાર પામી શકતી નથી. પણ હવે પ્રશ્ન એ થાય છે કે જે કાર્ય કરવા મનુષ્ય બુદ્ધિ અસમર્થ છે, તે કરવાનું બીજુ કોઈ સાધન છે?

મનુષ્ય હૃદય એ કરી શકે એમ ઘણીવાર કહેવામાં આવે છે. જે પ્રભુ શ્રવણ મનન અને નિદિધ્યાસનમાં કાલક્ષેપ કરનારા મુનિઓને ન મળ્યા તે પ્રેમથી ધસતી વ્રજની ગોપીઓને મળ્યા, એમ ભકિતગ્રન્થો કહે છે,—અને

* ઉપરની અનુભવભરી વાણીનું સમગ્ર રહસ્ય હું વ્યાખ્યાન રૂપે વાચકને આપી શકીશ એમ માનવાનુ હુ જરા પણ ધાષ્ટર્ય કરતો નથી. એ "પ્રેમઘટા" પ્રેમી હૃદય જ અનુભવી શકે છે. અને કોઈ પણ હૃદયને વ્યાખ્યાનથી પ્રેમી કરી શકાય એ સંભવતું નથી. તથાપિ આ ઉપક્રમ કર-વાનું મુખ્ય પ્રયોજન એટલું જ છે કે—આ મથાળાની પંક્તિ વાંચી તથા એનો મધુર આલાપ હૃદયમાં ભરી, એકાદ કોઈક વાચક પણ પરમાત્મદષ્ટિ પામશે એમ આ લેખકને આશા છે. અને એ દષ્ટિ વધારે વિશદ—ચોખ્ખી કરવાના સાધન રૂપે આ ટૂંકું વ્યાખ્યાન યોજેલું છે.

એ જ ભાવથી થોડા દિવસ ઉપર આપણા હૃદયે અન્તરમાંથી ઊછળી માગ્યું હતું કેઃ—"**व्रजनाथ झुलावुं सारी रेन.**" આજ તે દિવસના હૃદયતરંગ તરફ પાછી દૃષ્ટિ ફેરવીને જોઈએ છીએ તો હૃદયતરંગ પણ પરમાત્માના સ્વરૂપને યથાર્થ રીતે ગ્રહવા અપર્યાપ્ત—ઓછા પડતા લાગે છે.

શું આપણું હૃદય પરમાત્માને પ્રેમથી વળગે, સમસ્ત જીંદગીભર એને ઝુલાવું એમ ઇચ્છયાં કરે, એટલામાં જ એ હૃદયની કૃતાર્થતા? જેઓ ધાર્મિક વૃત્તિને મનુષ્યની ફક્ત અનિવાર્ય વૃત્તિ સમજે છે—અર્થાત્ એ વૃત્તિ સત્યને ગ્રહતી નથી પણ અન્ધવત્ શૂન્ય પ્રતિ અનિવાર્ય રીતે ધસે જાય છે એમ માને છે, તેઓને તો પૂર્વોક્ત ઇચ્છાના અસ્તિત્વમાં જ કદાચ પૂર્ણ સન્તોષ થાય. તેમ જ, જેઓ ધાર્મિક વૃત્તિને કોઈક નિર્ગુણ પદાર્થને વિષય કરતી અને એને હીંડોળામાં અબોલા પદાર્થની માફક ઝુલાવવાની ઇચ્છામાં સમાપ્ત થતી ગણે છે, તેઓ પણ એ વૃત્તિને—કાંઠા ઉપર સમુદ્રનું મોજું પથરાય તેમ—પરમાત્મા ઉપર પથરાતી કલ્પે. પણ પરમાત્મા છે એમ જેને નિશ્ચય છે—અને એમ જેને નિશ્ચય છે તેવાને લક્ષીને જ આ વ્યાખ્યાન છે—તેવાના હૃદયમાં તો શૂન્ય ભક્તિને અવકાશ છે જ નહિઃ તેમ જ વળી પરમાત્માને એવો જડ વિષય જેવો પણ કેમ મનાય કે જેથી આપણા હૃદયનો ભાવ એના ઉપર રેડ્યાં કરીએ અને છતાં એ એના નિર્ગુણત્વ અને અકર્તૃત્વમાં રહી આપણા પ્રેમનો જવાબ ન વાળે? શંકરાચાર્ય યથાર્થ માને છે કે નિર્ગુણની ભક્તિ સંભવતી નથી. નિર્ગુણ સગુણ થઈ ભક્તને પોષે છેઃ આવી "પુષ્ટિ" નો અનુભવ કરતાં એક ભક્તજન એના બન્ધુઓને સંબોધી કહે છે કે "**सन्तो मेरे प्रेमघटा झुक आई**"। ભક્તજનને અનુભવ થાય છે કે પરમાત્મા છે, વિશ્વની પાર કોઈક સ્થળે છે એમ નહિ, પણ પોતા પ્રતિ એની "પ્રેમઘટા" ઝુકી આવે છે. આ અનુભવની કાંઈક ઝાંખી લેવા માટે—એકાદ મેદાનમાં ઉભા રહેલા અને આકાશમાં અદ્ભુત દેખાવ વિસ્તારતી ઘનઘટા* નીરખતા તમને પોતાને કલ્પો. આપણું ઐહિક જીવન એક મરુભૂમિનું રણ છે—જ્યાં સુધી એમાં પરમાત્મપ્રેમની ઘનઘટાનું જળ સીંચાયું નથી ત્યાં સુધી; એ જળ સીંચાતા, એ જ ભૂમિ અલૌકિક વસ્ત્ર ધારણ કરે છે અને મનુષ્ય જીવનનું 'અન્ન' પૂરૂં પાડે છે. આપણી વિવિધ ધર્મ સંસ્થાઓ—યજ્ઞ, દાન, વ્રત, અર્ચન, ઉત્સવ, વર્ણાશ્રમના ધર્મ એ સર્વ—આ પરમાત્મરસથી સીંચાઈ આપણી વ્યષ્ટિ અને સમષ્ટિની

* સંસ્કૃતમાં મેઘના સમૂહને 'ઘટા' કહે છે.

હૃદયભૂમિમાં ઊગેલી વિવિધ વનસ્પતિઓ છેઃ એના થકી એ આપણા જીવનનું પોષણ થાય છે.

પણ આ "પ્રેમઘટા" ઝુકી આવતી સર્વ કોઈને કેમ દેખાતી નથી? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર આપવો કઠણ છે. કઠણ છે એનું કારણ એમ નથી કે એના સત્યમાં કાંઈ ખામી છે, પણ એના સ્વરૂપમાં વિશિષ્ટતા છે. તે એ કે જેને એ પ્રેમનો અનુભવ છે તેને એ સિદ્ધ કરી આપવાની જરૂર રહેતી નથી અને જેને અનુભવ નથી તેને એની પ્રતીતિ થવી કઠણ છે. છતાં—જરા પરમાત્મા તરફ હૃદય ફેરવશો અને તે સાથે કેટલાંક ચિહ્નો ઉપર દૃષ્ટિ કરશો તો એના પ્રેમની ઘનઘટા ક્ષિતિજ ઉપરથી ચઢી આવતી દેખાવા માંડશે.

૧ પરમાત્માના મનુષ્ય ઉપરના પ્રેમની પહેલી નિશાની શી? આનો ઉત્તર જરા વિરોધાભાસી લાગશે. પણ તે વાસ્તવિક છે—અને તે એ કે દુઃખ, **સંસારનાં દુઃખ.** પરમાત્માની જેના ઉપર કૃપા થાય છે તેના ઉપર જ એ દુઃખ નાંખે છે, અસંખ્ય વિકટ પ્રસંગો અને આપત્તિઓના અનુભવ મેળવી એ અનુભવથી પવિત્ર થઈ કુન્તી કૃષ્ણ પ્રત્યે કહે છે.—

"विपदः सन्तु नः शश्वत् तत्र तत्र जगद्गुरो"

—"હે જગતના પ્રભુ! હમેશાં અમારા ઉપર આવી વિપત્તિઓ જ હજો, જેથી અમોને તમારૂં નિત્ય દર્શન રહ્યાં કરે."

જેઓનાં હૃદય કૃપણતા અને કાતરતાથી ભરેલાં છે તેઓ સાંસારિક સુખનું એકેક ટપકું ચાટયાં કરે છેઃ કૂતરૂં હાડકું ચાટયાં કરે તેમ! કદી જન્મારામાં જાણે એ જોયું જ ન હોય! જો કે કરોડો જન્મો ભોગવ્યાં કર્યું છે, છતાં! એવા મનુષ્યોના બાયલાપણાનો ખ્યાલ લાવો, અને તે સાથે ક્ષત્રિય માતા કુન્તીની વીરત્વ ભરેલી ઉક્તિ સરખાવો—અને કહો કે એમાંથી કયો ભાવ વધારે ઉચ્ચ? અરે! આવા બે વિરુદ્ધ ભાવ વચ્ચે 'વધારે ઉચ્ચ' એવી સરખામણીના શબ્દો પણ શોભે છે? એક ભાવ કબૂલ કરતાં પણ આપણે શરમાઇએ છીએ, અને બીજો જ આપણા પુરુષત્વને છાજતો લાગે છે.

અત્રે **સાંસારિક** દુઃખ, એમ કહેવાની મતલબ એવી છે કે દેહદમનમાં ધર્મ સમાયેલો માનો જેઓ વિવિધ તપશ્ચર્યા રૂપી કૃત્રિમ દુઃખો—હાથે ઉપજાવી—વેઠે છે, તેઓની એ તપશ્ચર્યા તે ખરી તપશ્ચર્યા નથી. આપણે માટે પરમાત્માએ તપશ્ચર્યાનાં અસંખ્ય સાધનો સાંસારિક દુઃખ રૂપે, રચી

મૂક્યાં છે, એનો અનુભવ કરી પવિત્ર થવું, એ દુઃખની 'તપ્તમુદ્રા' લઈ પરમાત્માનાં સાંનિધ્યમાં જવું એ મનુષ્યનો મનુષ્ય તરીકે પરમ ધર્મ અને અધિકાર છે. શું પશુઓ પોતાના દુઃખમાં પરમાત્માના પ્રેમનું ઝરણ જોશે? તેઓ તો પીડા પામશે અને પામીને વીસરી જશે, ફરી પામશે, ફરી વીસરશે ઇત્યાદિ. મનુષ્યમાં જ એવી શક્તિ છે કે એ દુઃખ ભોગવવાં એટલું જ નહિ પણ એ દુઃખનો અર્થ કરવો—એટલે કે એનું સ્વરૂપ સમજવું તથા પ્રયોજન તપાસવું; એની આગળ પાછળની કડીઓ તપાસી કાર્યકારણની સંકલનામાં એનું ક્યાં સ્થાન છે તથા એ શી ગરજ સારે છે એ નક્કી કરવું. જેમ જગત્‌ના કોઈ પણ પદાર્થનું 'સાયન્ટિફિક' (શાસ્ત્રીય) રહસ્ય યથાર્થ સમજવા માટે એની આગળ પાછળ તથા આસપાસ જોવાની જરૂર પડે છે, તેમ આ બાબતમાં પણ છે. દુઃખમાં ગરકાવ થઈ ન જતાં, અર્થાત્ એના વર્તમાન કાળમાં જ સર્વ દૃષ્ટિ સમાવી ન દેતાં, એનાં ભૂત–ભવિષ્ય તરફ નજર કરીશું તો તુરત જણાશે કે દુઃખ એ ભૂતકાળની મલિનતાનું વિશોધન છે, અને ભવિષ્યકાળની આત્મોન્નતિનો અરુણોદય છે. ખરી વાત છે કે સર્વ કોઈના જીવનમાં દુઃખ આવી ઉમદા સેવા બજાવતું જણાતું નથીઃ પણ કહો કે સમૃદ્ધ અનાજ ઉગાડવામાં આવશ્યક એવું જે ખાતર તેનો ઉપયોગ કેટલા કરે છે? છતાં શું ખરો ખેડૂત કે કૃષિશાસ્ત્રી ક્ષણવાર પણ કબૂલ કરશે કે ખાતર એ પરમાત્માની સૃષ્ટિમાં નિરર્થક પદાર્થ છે? તે જ પ્રમાણે, જેને મનુષ્યજીવન પામી એ જીવન સફળ કરવાની ઇચ્છા છે અને જેણે એ જીવનની સુઘટિત ઘટના ઉપર વિચાર કર્યો છે—એને સાંસારિક દુઃખ તે પરમાત્માની કૃપા શિવાય અન્યરૂપે કદી પણ ભાસશે નહિ.

૨ પરમાત્માના અનુગ્રહનું બીજું ચિહ્ન–**શુભવાસના** અને **શુભ-આત્મબળ** છે. મનુષ્ય જીવનની ક્ષણેક્ષણ કર્તવ્યથી ભરેલી છેઃ એ કર્તવ્યો કરવા માટે શુભવાસના અને શુભ આત્મબળની અપેક્ષા છે—અને તે પરમાત્મામાંથી મનુષ્યને પ્રાપ્ત થાય છે. જ્યારે જ્યારે આપણા હૃદયમાં 'દેવાસુર સંગ્રામ' થઈ દેવો જીતે છે અને અસુરો હારે છે ત્યારે નક્કી સમજવું કે—જીવાત્મા રૂપી ઇન્દ્ર પોતાનાં બળથી જીત્યો નથી પણ વિષ્ણુ પરમાત્માના બળથી જ તે વિજય મેળવી શક્યો છે; શ્રુતિ યથાર્થ કહે છે કે "**एष तं साधु कर्म कारयति यमूर्ध्वं निनीषते.**"=જેને એ ઉચ્ચ ભૂમિકાએ લઈ જવા માગે છે તેની પાસે એ સારૂં કર્મ કરાવે છેઃ અર્થાત્ કે સર્વ શુભ વાસના અને તજ્જન્ય કર્મ સ્ફુરાવનાર પ્રભુ પોતે જ છે.

"But most it is presumption in us, when
The help of heaven we count the act of men."
All's well that Ends well

અત્રે પ્રશ્ન થશે કે મનુષ્યને સ્વતન્ત્ર કર્તૃત્વ ખરૂં કે નહિ? અને નહિ; તો એને જે સ્વતન્ત્ર કર્તૃત્વનું ભાન છે તેનો શો ખુલાસો?

આ ભાનની દલીલ સામાન્ય પ્રવૃત્તિઓ માટે ચાલે, પણ આપણા પ્રકૃત વિષયમાં તે બહુ વજનદાર નથી. પરમાત્માનું જેને ભાન નથી તેને શી ખબર કે અમુક કાર્ય પોતે કરે છે કે પરમાત્મા કરે છે? જેઓને એ તેજસ્વી ભાન પ્રાપ્ત થયું છે તેમનો સિદ્ધાન્ત તો બહુધા એ જ જોવામાં આવે છે કે—'હું કરતો નથી, પણ પરમાત્મા કરે છે;' કારણ કે એમનામાંથી અહંકર્તૃત્વબુદ્ધિ વિલય પામી ગઈ છે. આ સંબન્ધમાં વેદાન્તસૂત્રકારનો સિદ્ધાન્ત ઉભય કોટિને ઠીક ન્યાય કરે છે. વેદાન્ત સૂત્રકાર એવો સિદ્ધાન્ત બાંધે છે કે જીવને ઉપાધિકૃત કર્તૃત્વ છે, પણ કારયિતૃત્વ તો ઈશ્વરનું જ છેઃ* કરે છે જીવ, કરાવે છે ઈશ્વર. 'કરાવે છે' એટલે પ્રબલ પવન કે જળનો ઓઘ તૃણને પાછળથી ધક્કેલે એ રીતે નહિ, પણ જીવના ચૈતન્યને અનુસરીને, રાગદ્વેષાદિ એની સમક્ષ ધરીનેઃ એ રીતે જ વિધિનિષેધમાં અર્થ રહે છે.+

ઈશ્વર પર્જન્યવત્ સર્વ પ્રતિ સમાન છેઃ જેવી ભૂમિ અને બીજ તે પ્રમાણે અનાજનો પાક. પણ જેમ એ પાકમાં ભૂમિ અને બીજ ઉપરાંત પર્જન્યની કારણતા છે, તેમ પ્રવૃત્તિ માત્રમાં જીવના પ્રયત્ન ઉપરાંત પરમાત્માની અપેક્ષા છે. એ પ્રયત્ન પૂર્વ સંસ્કારથી નિયમાય છે, પૂર્વ સંસ્કાર પૂર્વતર પ્રયત્નથી બંધાય છે, એમ પાછળ અનાદિ સંકલના વિસ્તરી રહી છે. કોઈ કહેશે કે આ રીતે અનવસ્થા પ્રાપ્ત થાય—તો એનો ઉત્તર કે આ અનવસ્થા પ્રામાણિકી છે એટલું જ નહિ પણ જરૂરની છે; જરૂરની એટલા માટે છે કે સંસારની કોઈ પણ કાળે શરૂઆત માનીએ તો પ્રશ્ન ઊભો રહે છે કે તે તારીખ પહેલાંનો કાળ શૂન્ય કેમ રહ્યો અને અમુક તારીખથી સહસા સંસારનો આરંભ કેમ થયો? આમ સહસોત્પત્તિ નિવારવા માટે

* "परायत्तेऽपि हि कर्तृत्वे करोत्येव जीवः कुर्वन्तं हि तमीश्वरः कारयति" શંકરાચાર્ય

+ "न हीश्वरः प्रबलतरपवन इव जन्तून्प्रवर्तयत्यपि तु तच्चैतन्यमनुरुध्यमानो रागाद्युपहारमुखेनैव । चेष्टानिष्टप्राप्तिपरिहारार्थिनो विधिनिषेधावर्थवन्तौ भवतः" વાચસ્પતિમિશ્ર

અનાદિ અને અનન્ત કાળ અનાદિ અને અનન્ત સંસારથી ભરેલો માનવો જોઇએ. આમ હોવાથી અનવસ્થાદોષ બાધક થતો નથી—બલ્કે સાધક થાય છે.

હજી એક શંકા સંભવે છે: જો કે જીવની વર્તમાન પ્રવૃત્તિમાં એના પૂર્વ સંસ્કારાનુસાર ઈશ્વરનું કારયિતૃત્વ છે, પણ એ પૂર્વ સંસ્કાર એના સ્વતન્ત્ર પ્રયત્નજન્ય ખરા કે નહિ? ખરા, તો પછી જીવનું સ્વતન્ત્ર કર્તૃત્વ વર્તમાનમાં પણ સ્વીકારવામાં શો બાધ? આનો ઉત્તર કે પૂર્વ સંસ્કાર જીવના સ્વતન્ત્ર પ્રયત્નજન્ય નહિ; (એમ હોય તો પૂર્વોક્ત અનવસ્થાની અપેક્ષા જ શી હતી?) કિંતુ એમાં પણ ઈશ્વરનું કારયિતૃત્વ ખરૂં. કોઈ કહેશે કે ભલે સર્વત્ર ઈશ્વરનું કારયિતૃત્વ રહો, એથી જીવના કર્તૃત્વને શો બાધ આવે છે? જીવના કર્તૃત્વને બાધ આવતો નથી, પણ જીવના સ્વતન્ત્રકર્તૃત્વને આવે છે; અને એકનું કર્તૃત્વ બીજાના કારયિતૃત્વમાં વિલીન થઈ જાય છે; અને આ રીતે જીવના કર્તૃત્વનો ઈશ્વરના કારયિતૃત્વમાં સમાવેશ થઈ, છેવટનું કર્તૃત્વ ઈશ્વરનું જ રહે છે; જીવનું કર્તૃત્વ ઈશ્વરકર્તૃક સૃષ્ટિમાંનું જ છે—તે એવી રીતે કે જેમ અમુક મહાનિયમોથી જડ સૃષ્ટિ બંધાએલી છે તેમ અમુક મહાનિયમોથી જીવનું કર્તૃત્વ પણ બંધાએલું છે—એ કર્તૃત્વ પરમાત્માના મહાનિયમોને ઉથાપીને બનેલું નથી: ઉદાહરણ તરીકે, એક આ નિયમ સુપ્રસિદ્ધ છે કે જેમ આપણે ખોટાં કર્મો કરીએ છીએ તેમ તેમ આપણામાં ખોટી લાલચો—રાગદ્વેષાદિ—સ્હામે ટક્કર ઝીલવાનું સામર્થ્ય ઘટે છે; તેમ જ, જેમ જેમ આપણે સત્કર્મો કરીએ છીએ તેમ તેમ આપણો ઊર્ધ્વ પન્થ—ઉત્સર્પિણી મતિ—સરળ થાય છે. હવે કહો કે આ નિયમો આપણે પોતે રચ્યા છે? ના જ. આપણી બહાર કોઈક શક્તિ છે જેણે રચી મૂકેલા નિયમોને અન્યથા કરીને કાંઈ પણ કરી શકવાનું આપણું સ્વાતન્ત્ર્ય નથી. એ શક્તિને લઈ, પરમાત્માનું કર્તૃત્વ સર્વત્ર—જ્યાં આપણું કર્તૃત્વ ભાસે છે ત્યાં પણ સિદ્ધ છે.

આ સામાન્ય નિરૂપણ આપણે પ્રકૃત વિષયને લાગુ પાડીએ. મનુષ્યમાં જે કાંઈ શુભ વાસનાનો ઉદય થાય છે અને એ પ્રમાણે આચરવાનું શુભ બળ ઉપજે છે તે કરનાર ઈશ્વર પોતે જ છે. આપણે એક શુભ કર્મ કરીએ એટલાથી એવી વાસના બંધાય કે બીજી વખતે શુભ કર્મ કરવામાં આપણને તે મદદગાર થાય અને આપણો પ્રયત્ન સફળ કરે, એ નિયમ—જે આપણો પોતાનો કરેલો નથી પણ ઈશ્વરનો કરેલો છે—એ નિયમ પોતે જ પ્રભુની કૃપાનું ચિહ્ન નથી? કર્મ અને વાસનાના પરસ્પર સંબન્ધનો

મહાનિયમ લુપ્ત થએલો કલ્પો, અને પછી વિચારો કે મનુષ્યની શુભ પ્રવૃત્તિ કેટલી શક્ય રહે છે? એ નિયમને અભાવે મનુષ્યની સંસ્કૃતિ અને ઉત્કર્ષ (Civilization) સર્વથા અશક્ય થઈ જાય છે એ, વિચાર કરતાં, સહજ સમજાઈ આવશે. માટે જ, જ્યારે જ્યારે હૃદયમાં શુભ વાસનાનો અંકુર ફુટે અને તદનુસાર શુભ કર્મ કરવાનું બળ માલુમ પડે ત્યારે એ શુભ સંપત્ રૂપે પરમાત્માની "પ્રેમઘટા" ઝુકી આવતી જોવી એમ શાસ્ત્રકારો ઉપદેશે છે.

૩ પરમાત્માના પ્રેમનું ત્રીજું ચિહ્ન, બીજા સાથે જોડાએલું પણ એથી કાંઇક વિશિષ્ટતર હોઈ પૃથક્ ગણનાને પાત્ર છે. તે એ કે જેના ઉપર પરમાત્માનો પ્રેમ ઢળે છે તેને સર્વ જન્તુ ઉપર **પોતાપણાનો ભાવ** ઉપજે છે; 'કોઈનું પણ હું કલ્યાણ કરૂં' 'કોઈને પણ હું ઉપયોગી થાઉં' એવી ઉત્કટ ઇચ્છા એના મનમાં રહ્યાં કરે છે. એક હિંદુસ્તાની કવિ ઠીક કહે છે કે જે માણસે જન્મીને કોઈનો ઉપકાર કર્યો નથી એ પશુ કરતાં પણ નપાટ છેઃ પશુ તો મરીને એનાં હાડકાં ચામડાં પણ કોઈકને કામ આવવા દે છે; જે માણસ જીવતાં કોઈને ઉપયોગી ન થયો તેનું જન્મ્યું તો નકામું જ સમજવું, કારણ કે એનાં તો હાડકાં–ચામડાં પણ કોઈને કામ આવતાં નથી. આ લોકોપયોગી થવાની બુદ્ધિ એ હિંદુસ્થાનની વર્તમાન દશામાં પરમાત્માના પ્રેમનો ખાસ આવિર્ભાવ છે. આપણા દેશમાં જ્યાં નજર ફેરવશો ત્યાં અસંખ્ય રીતે લોકોપયોગી થવાના પ્રસંગો તમને નજરે પડશે—અને એ સર્વમાં કાંઈ ને કાંઈ કરી શકવાનું આપણું દરેકનું સામર્થ્ય છે.

આ દેશમાં આપણો જન્મ થયો છે એ આપણું અહોભાગ્ય છે. એ ભાગ્યનો લાભ લેવો કે એને વૃથા વહી જવા દેવું એ ઉપર આપણા ભવિષ્યના સ્વરૂપનો આધાર છે. ઘણા કહે છે કે હિંદુસ્તાનમાં જન્મ લેવો એ હતભાગ્યની નિશાની છે. પણ મને લાગે છે કે આવું સદ્‌ભાગ્ય મનુષ્યને જવલ્લે જ પ્રાપ્ત થતું હશે. પ્રાચીન કાળમાં હિંદુસ્તાને જગતની કેવી અનુપમ સેવા કરી છે એ વાત બાજુ પર રહેવા દો, અને વર્તમાનકાળ જ વિચારો; આપણા દેશમાં આજકાલ આપણને જે કર્તવ્ય કરવાના પ્રસંગો પ્રાપ્ત થયા છે એવા બીજા ક્યાં છે? આને જ અનુલક્ષીને હું કહું તોગણુ પૂર્ણ યથાર્થતાથી કહી શકું કેઃ—

"सन्तो मेरे, प्रेमघटा झुक आई"

એ "પ્રેમઘટા" સ્વીકારવી, એને જોઈ મયૂરવત્ નૃત્ય કરવું કે કેકારવ ઉદ્‌ગારવા એટલું જ નહિ, પણ એક દૃઢ અને ખતીલા ખેડૂતની માફક હરખભર્યાં નેત્રે એ ઘટા સામું જોવું અને હળ કોદાળી અને પાવડો લઈ ઉગ્ર શ્રમ ઉઠાવી ખેતી કરવી એ આપણું કામ છે. એ કામ કરતાં પરસેવો તો ઉતરશે પણ તેટલા માટે કયો જાતવાન ખેડૂત કહેશે કે ચોમાસું ન હોય તો સારૂં ?

જે બન્ધુભાવથી આપણા કવિએ એના સન્તભાઈને સંબોધ્યા હતા એ જ ભાવથી, જો કે મારી અલ્પતાના પૂર્ણ ભાન સાથે, હું મ્હારા વાચકોને સંબોધું છું કેઃ—

"सन्तो मेरे, प्रेमघटा झुक आई"

આ તકનો લાભ લો; મનુષ્ય જન્મ સફળ કરવાના આવા પ્રસંગો ફરી ફરીને નહિ મળે.

વસન્ત વિ. સં. ૧૯૬૧ ભાદ્ર. ૪

૧૨

"હોરી"

૧

રાગ—("काफी—ताल दीपचंदी)

कृष्ण कैसी होरी मचाई, अचरज लखियो न जाई;
 असत सत कर दिखलाई, रे कृष्ण कैसी० (टेक)
एक समय श्रीकृष्णदेवके, होरी खेलन मन आई,
एकसें होरी मचे नहि कबहुं, यातें करूं बहुताई;
 यहि प्रभुने ठहराई, रे कृष्ण कैसी० १
पांच भूतकी धातु मिलाकर, अंड पचकारी बनाई,
चौद भुवन रंग भीतर भरकर, नाना रूप धराई;
 प्रकट भये कृष्ण कन्हाई, रे कृष्ण कैसी० २
पांच विषयकी गुलाल बनाकर, बीच ब्रह्मांड उडाई,
जिस जिस नैंन गुलाल पडी वह, सुधबुध सब विसराई;
 नहि सूझत अपनाई, रे कृष्ण कैसी० ३
वेद-अंत अंजनकी सिलाका, जिसने नैंनमें पाई,
ब्रह्मानंद तिसका तम नाश्यो, सूझ पडी अपनाई;
 होरी कछु बनी न बनाई, रे कृष्ण कैसी० ४

(અધ્યાત્મભજનમાલા)

(મનન)

યુરોપમાં સોળમી સદીના આરંભમાં શરૂ થએલી અને દિન પરદિન વધતી જતી જડ પ્રકૃતિના અચળ નિયમોની શોધોથી મુગ્ધ બની અરાઢમી સદીનું યુરોપ પ્રકૃતિમાં પરમાત્માને જોઈ શક્યું નહિ; તેથી તે સમયના યુરોપની ઉન્મત્ત મનુષ્યબુદ્ધિએ કાં તો પરમાત્માનો સર્વથા નિષેધ કર્યો; અથવા તો, એક વખત એનાથી શક્તિ પામેલી પ્રકૃતિ ત્યાર બાદ હમેશાં સ્વતન્ત્ર નિયમોથી પ્રવર્ત્યા કરે છે અને પરમાત્મા તો કોણ જાણે ક્યાં યોગનિદ્રામાં પડ્યો હશે એવી અર્ધનાસ્તિકતાથી ભરેલો દ્વૈતવાદ સ્વીકાર્યો. આપણે ત્યાં નૈયાયિક દ્વૈતવાદીઓ પરમાત્માને આ કરતાં વધારે નિકટ સમજતા હતા. તથાપિ તેઓ પણ 'ઘટોના નિર્માતા' અને 'ત્રિભુવન-વિધાતા'નો પોતાના કાર્ય સાથેનો સંબંધ એક સરખો જ કલ્પતા. જેઓ પરમાત્માને એક કુંભકારવત્ બહાર રહી ત્રિલોકીને પોતાની ઇચ્છાશક્તિ વડે કાલમહાચક્ર ઉપર

ફેરવતો જોતા હોય, અને તેમાં જેમની બુદ્ધિને કે હૃદયને સંતોષ થતો હોય, તેઓ ભલે એ કલ્પનાને વળગી રહે. અમારી બુદ્ધિ તો પરમાત્માના સ્વ-રૂપની બહાર, એની અનન્તતામાં વિરોધી એવા પરિચ્છેદનો પ્રસંગ ઉત્પન્ન કરનારી, કોઈ પણ વસ્તુને માની શકતી નથી; અને અમારૂં હૃદય પણ સહી શકતું નથી કે બ્રહ્માંડરૂપી ઉમરડામાં કોટિ જીવને પૂરી પરમાત્મા એની બહાર એ જીવોથી અલગો પડી રહ્યો હોય. અમે તો જગત્‌માં સર્વત્ર પરમાત્માની **"હોરી"** મચી રહેલી જોઇએ છીએ. એ "હોરી" એ પોતે પૂર્ણ રસથી રમે છે, અને જીવને રમાડે છે. એ "હોરી"ની અદ્‌ભુતતા વર્ણવી જાય એવી નથી. એના આશ્ચર્યને ફેડવાનો સાયન્સનો પ્રત્યેક પ્રયત્ન એ આશ્ચર્યને વધારે ગંભીર અને વધારે ઉદ્દીપ્ત કરતો આવે છે. કવિ યથાર્થ કહે છે—

"अचरज लखियो न जाई."

પરમાત્મા દેશકૃત કાલકૃત અને વસ્તુકૃત એમ ત્રિવિધ પરિચ્છેદ રહિત છે; એટલે કે, એ અહી છે ને ત્યાં નથી વા ત્યાં છે ને અહી નથી એમ નથી; એટલું જ નહિ પણ સર્વ સ્થળે છે એમ કહેતાં પણ સ્થળ એનુ અધિષ્ઠાન બની જાય છે એ ખોટું થાય છેઃ દેશ–સ્થળમાં એ આશ્રય કરી રહેલો નથી, ઉલટો દેશ એને લીધે બન્યો રહે છે. એ જ પ્રમાણે પરમાત્મા ભૂત ભવિષ્ય કે વર્તમાન કોઈ પણ કાળે નહોતો નથી વા નહિ હોય એમ નથી; એટલુ જ નહિ પણ કાળમાં એને રહેલો માનવાથી કાળ એનો આશ્રય બને—જે પરમાત્માની સર્વાશ્રયતા સાથે અસંગત છે. વળી સૌથી મ્હોટી સમજવાની વાત એ છે કે પરમાત્માથી ભિન્ન કોઈ પણ વસ્તુ નથી કે જેના અસ્તિત્વનો ખુલાસો પરમાત્મામાથી ન નીકળતો હોયઃ વસ્તુમાત્ર પરમાત્મા-માંથી અસ્તિત્વ પામે છે એમ જો કબૂલ કરતા હો તો પરમાણુઓ કે પ્રકૃતિ એવી કોઈ પણ વસ્તુ પરમાત્માની સાથે સાથે પોતીકું સ્વતન્ત્ર સ્વભાવસિદ્ધ અસ્તિત્વ ભોગવતી માની શકાતી નથી. આનો અર્થ એ થયો કે જગત્ અણુઓમાંથી કે પ્રકૃતિમાંથી નીપજેલુ નથી—અસત્‌માંથી સત્ થએલુ છે.× પણ તે ઉપર પ્રશ્ન થશે કે "**कथमसतः सज्जायेत**"*—અસત્‌માંથી

× કહેવાતા અસત્‌માંથી સત્ થએલું છેઃ વસ્તુતઃ તો અસત્‌માંથી સત્ નથી થતું અને સત્‌માંથી અસત્ પણ નથી થતું—અસત્‌માંથી અસત્ થાય છે એમ કહેવું તદ્દન અર્થહીન છે, અને સત્‌માંથી સત્ પણ 'થાય છે' કહી શકાતું નથી; એટલે જે સત્ છે તે છે જ છેઃ અન્ય કાંઈ જ નથી. આ સિદ્ધાન્ત આગળ સ્પષ્ટ થશે.

* ઉપનિષદ્.

સત્ કેમ થાય ? પ્રશ્ન બરાબર છે. પણ આ અસત્ તે શું છે ? પ્રકૃતિનું ન હોવું, અણુઓનું ન હોવું, જગત્‌નું ન હોવું, એ જ કે બીજું કાંઈ? પરમાત્મા પોતે સત્ ક્યાં નથી કે અસત્‌માંથી સત્ થાય છે એમ માનવાનો પ્રસંગ આવે ? અર્થાત્ પરમાત્મા પોતામાંથી જ, એક અદ્વિતીય સત્‌માંથી, જગત્ ઉપજાવે છે. શ્રુતિએ એ માટે ઊર્ણનાભિ—કરોળીઆ—નું દૃષ્ટાન્ત આપ્યું છે: કરોળીઓ જેમ પોતામાંથી જાળ પસારે છે તેમ પરમાત્મા પણ પોતામાંથી જગત્‌ની જાળ પાથરે છે. પણ ખરૂં જોતાં આ દૃષ્ટાન્ત પણ પૂર્ણ રીતે લાગુ પાડવાનું નથી;કરોળીઓ પોતાના શરીરમાંથી જાળ કાઢે છે, અને પરમાત્માને તો શરીર નથી; તેમ પરમાત્મા પોતે વિકાર પામીને જગત્ રૂપ બને એમ પણ નથી કહેવાતું, કારણ કે પરમાત્મામાં વિકાર સંભવતો નથી. માટે માનવું પડે છે કે એ અસત્‌ને સત્ કરતો નથી, માત્ર સત્ કરી દેખાડે છે "**असत् सत् कर दिखलाई**" પોતે પોતામાંથી—એક અદ્વિતીય સત્‌માંથી કાંઈ વિકાર, ઉપજાવતો નથી, ઉપજાવતો **દેખાય** છે. આને કોઈ પરમાત્માની 'પ્રભુતાઈ' કહે છે, કોઈ 'લીલા' કહે છે, કોઈ 'માયા' કહે છે, યા માયાની એક કલા—'વિક્ષેપશકિત'—કહે છે. આપણે એને આજ "**હોરી**"ને નામે ઓળખીશું.

જે દેખાય છે તેને દેખાવા પૂરતું સત્ય માની લઈ એને પરમાત્માએ શા માટે ઉત્પન્ન કર્યું અને શી રીતે ઉત્પન્ન કર્યું એ વિચારીએ. કવિ કહે છે કે—

"एकसमय श्रीकृष्णदेवके, होरी खेलन मन आई,
एकसें होरी मचे नहि कबहुं, यातें करूं बहुताई;
यहि प्रभुने ठहराई"

શ્રુતિ પણ કવિતાની વાણીમાં કહે છે—"**प्रजापतिर्वा एकोऽग्रेऽतिष्ठत स नारमत**" "**एकोऽहं बहु स्यां प्रजायेय**" તાત્પર્ય કે "પરમાત્માને એકલા ગમ્યું નહિ" ત્યારે "એણે વિચાર કર્યો કે હું એક છું તે બહુ થાઉં." અને ક્રિશ્ચયનો પણ માને છે કે પ્રભુએ પ્રેમથી ઉભરાઈ સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન કરી. એ સર્વ વચનનું તાત્પર્ય એ છે કે જગત્ ઉપર વિચાર કરી જોનારને સમજાયા વિના રહે એવું નથી કે જગત પરમાત્માથી વિખૂટું, શુષ્ક અરણ્ય જેવું નથી: બલ્કે એના અણુઅણુમાં એની જ સત્-ચિત્-અને આનન્દરસની મૂર્તિ પ્રકાશ થાય છે, એના જ પ્રેમની મધુર અને લલિત લહરીઓ સર્વત્ર રમ્યાં કરે છે. આ "બહુ" થઈ, પોતાનો

આનન્દ આપવા-લેવાની,—આપવામાં લેવાની અને લેવામાં આપવાની,—ઇચ્છાથી એણે પંચમહાભૂતની ધાતુ મેળવીને બ્રહ્માંડરૂપી પિચકારી બનાવી; એમાં ચૌદભુવનરૂપી વિવિધ રંગ ભર્યાં અને એની રંગબેરંગી સેરેાથી જીવમાત્રને ન્હવરાવ્યા, વચમાં શબ્દ-સ્પર્શ-રૂપ-રસ અને ગન્ધ એ પાંચ વિષયેાનેા ગુલાલ પણ ઉરાડ્યો—અને આમ રસમૂર્તિ "श्री कृष्ण कन्हाई" હેારી ખેલ્યેા ! જેની આંખમાં એ વિષયેારૂપી ગુલાલ પડ્યો, તે 'સુધ-બુધ' ખેાઈ પેાતાપણાને—આત્મસ્વરૂપને—ભૂલી બેઠેા. આ એની 'આવ-રણશક્તિ': વિક્ષેપશક્તિ એક ડાંખળી, અને આ બીજી ડાંખળી. એ બે શક્તિઓનું સ્વરૂપ અને એમનેા પરસ્પર સંબન્ધ વિચારીએ.

સામાન્ય રીતે પરમાત્માની સર્ગકરી (સૃષ્ટ્યુત્પાદક) શક્તિ તેને વિક્ષેપશક્તિ કહે છે; અને બન્ધકરી (સ્વસ્વરૂપ-આચ્છાદક) શક્તિ તેને આવ-રણશક્તિ કહે છે; પરમાત્માએ જગત્ 'મૅજિક લૅન્ટર્ન' એટલે કે ભૂતાવળના ચિત્ર માફક આપણી દૃષ્ટિ આગળ ખડું કર્યું છે, અને મૅજિક લૅન્ટર્નના 'મૅજિક' (જાદુ) કરતાં એનું મૅજિક અનન્તગણું અધિક છે—એટલે, યેાગવાસિષ્ઠમાં કહ્યું છે, તેમ 'વગર ભીંતે' આ ચિત્ર ઊભું કર્યું છે ! આ એની વિક્ષેપશક્તિનું પરિણામ છે. અને આપણે અને એની વચ્ચે એ ચિત્ર આડું પડેલું હેાવાથી એનું ખરૂં સ્વરૂપ સમજાતું નથી એ એની આવરણશક્તિનું પરિણામ છે. આવરણ વિના વિક્ષેપ એકલેા રહી શકતેા હેાય તેા ભલે રહે; આપણું કામ માત્ર આવરણ ફેડવાનું છે. વિદ્યારણ્યમુનિ પણ ઈશ્વરસૃષ્ટિ અને જીવસૃષ્ટિ એવા સૃષ્ટિના બે ભેદ પાડીને કહે છે કે જ્ઞાને કરીને જીવસૃષ્ટિનેા નાશ કરી શકાય છે, ઈશ્વરસૃષ્ટિનેા નાશ કરી શકાતેા નથી, અને કરવાની જરૂર પણ નથી. જ્ઞાન થતાં, આ જગતના તે તે પદાર્થો નાશ પામશે વા દેખાતા અટકશે એમ સમજવાનું નથી; પદાર્થો તેા રહેશે અને દેખાશે, પણ એ પદાર્થોમાંથી જ્ઞાનીને મેાહ ઊડી જશે, એટલે પછી એ બન્ધનકર્તા રહેશે નહિ; વિષયનું ઝેર નીકળી ગયું એટલે બસ. ઉપરની હેારીનું રૂપક લઈએ તેા—પરમાત્માની આ બ્રહ્માંડરૂપી પીચકારી ભલે પેાતાનું કામ કર્યે જાય, એથી હાનિ નથી; એ 'પીચકારી'-ના જળમાં જે 'ગુલાલ' ભળેલેા છે એ જ માણસને અન્ધ કરી નાંખે છે. માટે એ 'ગુલાલ' ને આંખમાંથી કાઢવેા એમ ઉપદેશ લેવાનેા છે.

અત્રે પ્રશ્ન થશે કે પરમાત્મામાં આવરણશક્તિ કેમ સંભવે? એનેા વિચાર આપણે પછીથી કરીશું—પ્રથમ તેા એટલી ખાતરી કરી લઈએ કે

એ અનુભવાય છે કે નહિ. અનુભવાય છે એ વાતની કોઈ જ ના નહિ કહી શકે. જેઓ શાંકરવેદાન્તનો આ શબ્દ (આવરણશક્તિ) નહિ વાપરતા હોય તેઓ બીજા શબ્દમાં પણ એની એ જ વાત કહેતા જણાશે. ક્રિશ્ચયનો કહે છે કે પરમાત્માએ મનુષ્યને કસવા માટે 'Temptations'—જગત્‌ની લાલચો—ઊભી કરી છે, અને એમાંથી શુદ્ધ થઈ મનુષ્ય પરમાત્માની સમીપે જાય છે. પ્રાર્થનાસમાજના પન્થના આપણા વર્તમાન કવિ રા. નરસિંહરાવ પણ ગંભીર સ્વરે કવે છે કે—

"વિપ્રલંભી વિષયમોહની મધુસ્વરા
દિવ્યધામપંથ જતાં આવી વિષધરા;
વિપથ દોરવા મથે..........."

એ 'વિષધરા' મનુષ્યે પોતે બનાવેલી નથી. તેમ મનુષ્યને 'વિપથ દોરવા' મથવાની એની શક્તિ, વા એ જ વસ્તુની બીજી બાજુ—મનુષ્યની વિપથ દોરાઈ જવાવાની શક્તિ—એ મનુષ્યે પોતે કરેલી નથી. એકની દોરવાની શક્તિ અને બીજાની દોરાવાની શકિત—જે એક જ વસ્તુસ્થિતિની બે બાજુઓ છે—તેની કારણતા અન્યને—પરમાત્માને—આરોપ્યા શિવાય ચાલતું નથી. અર્થાત્ પરમાત્મામાં આવરણશક્તિ છે એ સિદ્ધ વાત છે.

આવરણશક્તિનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કર્યા પછી બીજો પ્રશ્ન એ ઊઠે છે કે પરમાત્મામાં એ સંભવે કેમ? સગુણબ્રહ્મવાદની ભાષામાં બોલીએ તો, પરમ 'દયાકરા' પ્રભુ સાથે મનુષ્ય પ્રત્યે આવી વિપ્રલંભી ક્રૂરતા કેમ ઘટી શકે? એનો ઉત્તર સગુણબ્રહ્મવાદી એવો કરે છે કે વિષયની લાલચોને તાબે થવું કે નહિ એ બાબતમાં પ્રભુએ મનુષ્યને સ્વતન્ત્રતા બક્ષી છે. શાંકરવેદાન્તીઓમાંના કેટલાક માયા અને અવિદ્યા એમ બે ભેદ પાડીને માયા પ્રભુની ગણે છે અને અવિદ્યા જીવની ગણે છે—એટલે માયામાં લપટાવા-રૂપી અવિદ્યામાં જીવ પોતે જ કારણ રહે છે, અને ઈશ્વરને માથે એનો દોષ ચઢતો નથી. વિષય પ્રત્યેના રાગદ્વેષાદિને જીવની સૃષ્ટિરૂપે માનવાથી પણ એ જ કાર્ય સધાય છે. પણ ખરૂં જોતાં આ ઉત્તરથી છેવટનું સમાધાન થઈ જતું નથી. આ લાલચોને તાબે થવું, રાગદ્વેષાદિ ધરવા—એમાં જીવ કારણ છે ખરો; પણ આપણો પ્રશ્ન તો એ છે કે જીવ ઉપર એ તોફાન આવે છે ક્યાંથી? એ તોફાન વચ્ચે અડગ રહેવું એ ભલે જીવના સામર્થ્યની વાત હો; પણ આપણે તો એ તોફાનના કારણનો વિચાર કરવા બેઠા છીએ, તેનો ખુલાસો ઉપરના જવાબમાં આવતો નથી.

કેટલાક આ તોફાન ઈશ્વરથી જુદી 'શેતાન' (Satan) નામની શક્તિથી ઉત્પન્ન થએલું માને છે. કેટલાક ઈશ્વરનો છેવટનો ઇરાદો મનુષ્યને વિજયી કરવાનો હોવાથી અત્યારના તોફાનનો પરિણામની દૃષ્ટિએ બચાવ કરે છે. પણ આ બંને માર્ગ ખામી ભરેલા છે. શેતાન નામની ઈશ્વરે ઉત્પન્ન ન કરેલી એવી શક્તિ માનવાથી ઈશ્વરની અપરિચ્છિન્ન પ્રભુતાને બાધ આવે છે. વળી, પરિણામ(સાધ્ય)ની દૃષ્ટિએ સાધનનો બચાવ કરવો, એ મનુષ્ય માટે ચાલે—પણ તે પ્રભુમાં શોભતો નથી. માત્ર પરિણામ સારૂં આવશે એટલાથી સન્તોષ માનવા કહેવું એ અત્યારની સ્થિતિને ક્ષન્તવ્ય ગણવાની ઈશ્વિર તરફથી અરજ કરવા જેવું, ક્ષમા યાચવા જેવું, થાય છે.

આ છેવટની મુશીબતોની જાળ કેવી ગુંચવણભરેલી છે એ આટલા મનનથી સમજાયું હશે જ. એ જાળના છેદન માટે બીજા જે જે યત્નો થયા છે તે બધાનું એક માસિકપત્રમાં નિરૂપણ કરવાનો લોભ રાખવો અયોગ્ય છે, તથાપિ છેવટ જતાં જતાં બે મહત્ત્વના ખુલાસા નોંધીશું.

એક ખુલાસો એવો છે કે રાગદ્વેષાદિ વૃત્તિઓ અવિદ્યાથી ઉપજેલી છે, અને એ અવિદ્યા જીવનાં પોતાનાં જ પૂર્વ પૂર્વ જન્મનાં કર્મોનું ફળ છે. પણ તે સ્હામે એક વાંધો સુલભ છેઃ અત્યારની અવિદ્યા એ પૂર્વ જન્મના કર્મથી; પૂર્વ જન્મનું કર્મ તે પહેલાંની અવિદ્યાથી; એ અવિદ્યા તે પહેલાંના કર્મથી એમ પાછળ અનવસ્થા ચાલશે! આ દોષનો પરિહાર શાંકરવેદાન્તી એવો કરશે કે—અનવસ્થા ભલે ચાલે; ચાલવી જ જોઈએ; જગતની કોઈ પણ કાળે શરૂઆત થયેલી માનીએ તો તે પહેલાંનો કાળ કેમ ખાલી પડી રહ્યો હતો એમ નિરુત્તર પ્રશ્ન થાય, માટે પાછળ જન્મોજન્મની હાર ચાલ્યા કરવી જ જોઈએ, એટલે પૂર્વોક્ત અવિદ્યા અને કર્મની કાર્યકારણતાની લીટી પાછળ લંબાયાં જ કરે તો તેથી બાધ નથી, બલ્કે તેમ થવાની જરૂર છે. પણ આ ખુલાસો ઉપર જણાવેલા ખુલાસાથી બહુ આગળ વધતો નથી. એમાં મનુષ્ય, અજ્ઞાન માટેની જવાબદારી પરમાત્માને વળગવા ન દેતાં, પોતાને માથે રાખવાનો યત્ન કરે છે; અને જેમ રજ્જુને સર્પ જાણનાર મનુષ્યની ભ્રાન્તિ માટે રજ્જુ જવાબદાર નથી તેમ રાગદ્વેષરૂપી પરમાત્મવિષયક અજ્ઞાનને માટે પરમાત્મા જવાબદાર નથી એમ બતાવે છે. પણ ખરૂં જોતાં, હજી મ્હોટો પ્રશ્ન તો રહે છે જ કે કર્મ અને અવિદ્યાની ગડમથલ જીવને વળગાડનાર કોણ? આ વૃક્ષનું બીજ પહેલાંના વૃક્ષમાંથી, એ વૃક્ષ તેનાથી પણ પહેલાંના બીજમાંથી, એમ હાલની અવિદ્યા પૂર્વ-

જન્મનાં કર્મોથી, એ કર્મો તે પહેલાંની અવિદ્યાથી એમ જવાબ દેવામાં આવ્યો ખરો; અને એવી અવસ્થામાં ઇષ્ટાપત્તિ છે એ ઉત્તર પણ ઠીક છે; પરન્તુ જરા અવિદ્યાનું સ્વરૂપ તપાસી જોશો તો જણાશે કે એક અવિદ્યા બીજી અવિદ્યા ત્રીજી અવિદ્યા એવા, એક બીજ બીજું બીજ ત્રીજું બીજ એના જેવા, જુદા જુદા નંબરો નથી કે જે પૂર્વ જન્મનાં કર્મોનો ખુલાસો આપી શકે. અવિદ્યા એક જ ચાલી આવે છે; અને અવિદ્યાથી બનેલાં કર્મોને અવિદ્યાના કારણરૂપે સ્થાપવાં એમાં અન્યોન્યાશ્રય દોષ રહેલો છે. તેથી શાંકરવેદાન્તી રામાનુજાચાર્યની માફક અવિદ્યાને પૂર્વ જન્મનાં કર્મની કરેલી ન માનતાં અનાદિ માને છે.

હવે આપણે પૂર્વોક્ત દૂષણનું છેવટનું સમાધાન સાંભળીએ. શાંકર-વેદાન્તી કહે છે કે—તમે જે દૂષણ બતાવ્યું એ જ મારૂં ભૂષણ છે. હું કબૂલ કરૂં છું કે પરમાત્મા અવિદ્યાને ઉત્પન્ન કરે એ સંભવતું નથી; તેમ, પરમાત્માની સ્હામે બાથ ભીડીને સરખા અસ્તિત્વના હકથી અનાદિ કાળથી એ ચાલતી આવતી હોય એ પણ સંભવતું નથી. પરમાત્માની સાથે એને જોડતાં પગલે પગલે દોષ આવે છે એમાં પણ ના કહેવાય એમ નથી; પણ એ સાથે એ પણ સિદ્ધ વાત છે કે અવિદ્યા અનુભવાય છે તો ખરી; તો હવે, આ બે વાત જેવી છે તેવી લો, અને એને સાથે મૂકી એમાંથી જે ફલિત થતું હોય તે બેધડક કાઢો. અવિદ્યા અનુભવાય છે અને છતાં એનું અસ્તિત્વ અસંખ્ય દૂષણોથી ભરેલું છે—એનું જ નામ 'Irrationability', 'Unreason' 'અવિદ્યા.' જેનો ખુલાસો થઈ શકે, જેને કાર્યકારણની સાંકળમાં જોડી શકાય, જેને પરમાત્મામાંથી ફલિત કરી શકાય, એ 'અવિદ્યા' જ ન કહેવાય. એ પરમ સત્‌માંથી ફલિત નથી થતી, અને છતાં પ્રતીત થાય છે; માટે જ એને 'સત–અસત્ અનિર્વચનીય' જેને સત્ પણ ન કહેવાય અને અસત્ પણ ન કહેવાય એવી વર્ણવીએ છીએ. તમે કહેશો કે આ તો યથાર્થ જવાબ ન થયો. ન થયો; જો તમે જેવા જવાબની આશા રાખી બેઠા હતા તેવો જ જવાબ યથાર્થ ગણાતો હોય તો. બાકી, ખરી વાત તો એ છે કે જેવી વસ્તુ હોય તેવી કહેવી એ જ યથાર્થ જવાબ છે. અવિદ્યાનું ખરૂં સ્વરૂપ જ અનિર્વચનીય હોવું ઘટે છે. અને છે પણ તેવું જ, એટલે અમારો ઉત્તર સર્વથા બરાબર છે. નિર્ગુણબ્રહ્મવાદીના આ અનિર્વચનીયતાવાદને સગુણબ્રહ્મવાદીના અજ્ઞેયતાવાદથી પૃથક્ કરીને સમજવો જોઈએ. સગુણવાદી વિશ્વમાં અવિદ્યાનું અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે,

અને જ્યારે અવિદ્યા પરમાત્માની દયા સાથે અસંગત છે એમ બતાવવામાં આવે છે ત્યારે એ એવો ઉત્તર વાળે છે કે પરમ દયાળુ પરમાત્માનો એ અવિદ્યા સર્જવામાં શો હેતુ હશે એ આપણે આપણી અલ્પજ્ઞતાને લીધે સમજતા નથી—પણ માની લેવું જ જોઈએ કે એ 'દયાયના' નો હેતુ કાંઈક સારો જ હશે. પણ મનુષ્યબુદ્ધિને આમ એક વખત ઉત્થાન પામવા દઈ પછી એને એકદમ દબાવી દેવી એ અયોગ્ય છેઃ 'આપણે જાણતા નથી' એવા અજ્ઞેયતાવાદનું જ જો છેવટે શરણ લેવું વાજબી હોય તો તે આરંભમાં જ કેમ ન લેવું? જગત્નો કર્તા ઈશ્વર છે એટલે સુધી જવાની પણ શી જરૂર? આપણે અલ્પજ્ઞ મનુષ્ય જાણતા નથી કે આ જગત્ કોણે ઉત્પન્ન કર્યું વા શી રીતે ઉત્પન્ન થયું—એમ અજ્ઞેયતાવાદ પ્રાપ્ત થઈ, ઈશ્વરના અસ્તિત્વના સિદ્ધાન્તને બાધ આવે. માટે મનુષ્યબુદ્ધિરૂપી જે ડાળ ઉપર આપણે બેઠા છીએ તે જ ડાળને કાપવી એ બરાબર નથી. નિર્ગુણબ્રહ્મવાદીનો અનિર્વચનીયતાવાદ આવો નથી. એ વાદ પ્રમાણે, આપણે અવિદ્યાના અસ્તિત્વમાં પરમાત્માનો શો હેતુ રહેલો હશે એ સમજતા નથી એમ નહિ, પણ અવિદ્યાને વાસ્તવિક અસ્તિત્વ જ નથીઃ અને જે મિથ્યા છે તેના ખુલાસાની જરૂર નથી, કારણકે તેનો ખુલાસો સંભવતો જ નથી.

અનિર્વચનીય અસ્તિત્વ એ અસ્તિત્વ જ નથી. છતાં એમાં સહજ પણ અસ્તિત્વનો ગન્ધ રહેતો હોય તો તેનો નિષેધ કરી બીજા શાંકરવેદાન્તીઓ એ કરતાં પણ આગળ જાય છેઃ તેઓના સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે આ અવિદ્યા જેમ પરમાત્માની કરેલી નથી, અને મિથ્યા હોઈ પરમાત્માના અદ્વિતીયત્વને બાધ કરતી નથી, તેમ એ જીવની ઉપજાવેલી પણ નથી—જીવનુ જીવત્વ જ એનાથી બન્યુ રહ્યુ છે. ત્યારે શુ એ જીવ થકી પ્રાક્સિદ્ધ છે? એમ પણ નથી. અવિદ્યાને લઈને જીવ છે અને જીવને લઈને અવિદ્યા છે. અને છતાં અન્યોન્યાશ્રય દોષ આવતો નથી; તે એવી રીતે કે, જીવનુ જીવપણું એનું જ નામાન્તર અવિદ્યા છે, અને અવિદ્યાનુ પ્રતીત થવુ એમાં જ જીવનુ જીવપણુ છે—અર્થાત્ જ્યાં જીવભાવ અને અવિદ્યા એક જ વસ્તુસ્થિતિનાં બે નામ છે, ત્યાં કાર્યકારણભાવની મુશ્કેલીનો કે અન્યોન્યાશ્રય દોષનો પ્રસંગ જ શો? બીજુ એ પણ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે 'અવિદ્યા' એ નામે કોઈ વસ્તુસત્ પદાર્થ નથી કે જેનો જીવ સાથે સંબન્ધ કોણે કર્યો એવો પ્રશ્ન વાજબી ગણાય. જીવે પોતાને જીવ જાણવો અને જગત્ને જગત્ જાણવું, અને એ રીતે પરમાત્માનું ખરૂ સ્વરૂપ જોતાં છતાં

ન જોવું—એનું જ નામ અવિદ્યા છે, એટલે કે એ ત્રણ અક્ષરના શબ્દવડે જીવ અને જગત્‌ના વાસ્તવિક અસ્તિત્વનો નિષેધ કરવો એ શિવાય બીજું તાત્પર્ય નથી. અવિદ્યા કોઈ એવી શક્તિ નથી કે જેણે અત્યાર સુધી જગત્ નહોતું તેને અત્યારે ઉપજાવ્યું હોય, અને જેના નાશદ્વારા હવે પછી જગત્‌નો નાશ કરવાનો હોય. જે અર્થમાં એ અત્યારે છે એ અર્થમાં એ પૂર્વે પણ હતું અને ભવિષ્યમાં પણ હશે જ; અને જે અર્થમાં એ પૂર્વે નહોતું અને ભવિષ્યમાં નહિ હોય એ અર્થમાં એ અત્યારે પણ નથી. માટે ગૌડપાદ-કારિકામાં કહેલું છે કે "**आद्यावन्ते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा;**" એને એનો જ અનુવાદ કરી કવિ કહે છે:—

" होरी कछु बनी न बनाई. "

એ "હોરી" અવિદ્યાનો વિલાસ—કાંઈ બન્યો નથી અને બનાવાયો નથી. 'અવિદ્યા' એ તો નામ માત્ર છે, જગત માત્ર **ભાસે** છે; પણ **ભાસે** છે એમ કહેવામાં જ, **चित्** (ભાસ) અને **सत्** (છે)ની સાથે એની એકતાનું પ્રતિપાદન થઈ જાય છે; કારણ કે **अस्ति** અને **भाति**—હોવું અને ભાસવું—એ બ્રહ્મનું જ સ્વરૂપ છે.

"હોરી"

२

(राग काफी, ताल दीपचन्दी)

शाम कैसी खेलत होरी, अचरज खूब बनोरी,
कोई जन भेद लहोरी. शाम कैसी० (टेक)

तन रंगभूमि बनी अति सुंदर, बालन बाग लगोरी,
नाडी अनेक गली जहां शोभत, खेले तहां सांवरोरी;
संग वृषभानकिशोरी. शाम कैसी० १

पांच सखी मिल पांच रंग भर, देत बहोर बहोरी,
राधिका लेकर डारे शाम पर, सब तन दीन भिगोरी;
शाममन मोद भयोरी. शाम कैसी० २

होरीमें मोद मानकर शामने, राधिकावेष धरोरी,
मिल सखियन संग फाग मचायो, खेलत मगन भयोरी;
आप सुध भूल गयोरी. शाम कैसी० ३

खेलत खेलत जान न पायो, दीर्घ काल गयोरी,
वन वन फिरत मिले जब सतगुरु, सखियन संग त्रिछोरी;
शाम ब्रह्मानंद मिलोरी. शाम कैसी० ४

(મનન)

પહેલી હોરીમાં આપણે પરમાત્માની માયા—જેમાંથી આ સઘળું જગત્ ઊભું થયેલું છે—તેના સ્વરૂપનો વિચાર કર્યો. આજ આપણે, આ બીજી હોરીના મનનરૂપે, પરમાત્મા અને જીવાત્માના સંબન્ધનો વિચાર કરીશું.

પરમાત્મા જગત્ સર્જીને આઘો રહેલો નથી, પણ એ જગતદ્વારા, તેમ જ સાક્ષાત્, મનુષ્યઆત્મા સાથે નિત્ય સંબન્ધ ધરાવે છે. અને એ સંબન્ધનો સ્વીકાર કરી તદનુસાર જે આચારવિચાર કરવામાં આવે છે એનું નામ 'ધર્મ' કહેવાય છે. આ સંબન્ધ કેવો માનવો રાજા–પ્રજાનો, કે પિતા–પુત્રનો, મિત્ર–મિત્રનો, કે સ્વામી સેવકનો, કે પતિ–પત્નીનો કે સર્વથા અનન્યતાનો કે બીજી જ કોઈ રીતનો—એ વિષે મતભેદ જોવામાં આવે છે, અને એ ઉપર કેટલીકવાર કટુ વાદવિવાદ થતો પણ આપણે સાંભળીએ છીએ; પરન્તુ એ સંબન્ધનો સર્વથા નિષેધ થતો જણાતો નથી. સ્પેન્સર જેવા 'The Unknowable'='અજ્ઞેય'ના માનનારા, અને '**नेति नेति**' કહી વિરમનારા કેવલાદ્વૈતવેદાન્તીઓ પણ આત્મા સાથે એ પર–પદાર્થનો કોઈક તરેહનો સંબન્ધ તો માને છે જ. જેઓ એને 'અજ્ઞેય' કહે છે તેઓ એના અસ્તિત્વ સાથે જોડાએલા હોવા પૂરતો એની સાથે મનુષ્યઆત્માનો સંબન્ધ સ્વીકારે છે, અને 'અજ્ઞેય' પદાર્થ હૃદયમાં જેવા ભાવ પૂરી શકે તેવા ભાવને ધર્મરૂપે સ્વીકાર્યા શિવાય તેઓને છૂટકો થતો નથી. કેવલાદ્વૈત-વેદાન્તીઓ એને નિષેધમુખી વાણીએ વર્ણવે છે, પરન્તુ તેઓ પણ મનુષ્ય-આત્માને આ તરફ સ્વતન્ત્ર રહેવા દઈ, બ્રહ્મને પેલી પાર મૂકતા નથી—કિન્તુ મનુષ્યઆત્માના અનન્ય–આત્મ–રૂપે એને માને છે, અને અનન્ય-ભાવમાં જે ધાર્મિકતા રહી છે તે ધાર્મિકતા તેઓ સાધવા ઇચ્છે છે. પણ આ અનન્યભાવનું સ્વરૂપ તપાસતા પહેલાં, એનાથી અવર—એની આ બાજુએ રહેલા—થોડાક વિચારો અવલોકીએ; અને એ વિચારો, અનન્યભાવથી

ઉતરતી પંક્તિના છતાં, પરમાત્માના હોઈ સર્વથા ખોટા તો હોઈ જ ન શકે એટલું સ્મરણમાં રાખી, દરેકમાં જે જે સત્ય રહેલું હોય તે "**सर्वतः सारमादद्यात् पुष्पेभ्य इव षट्पदः**" એમ પુષ્પભ્રમરન્યાયે ગ્રહણ કરીએ.

પરમાત્મા સંબન્ધી એક અતિપ્રાચીન ભાવના **રાજા** તરીકેની છે. પરમાત્મા જગતનો સ્રષ્ટા માત્ર જ નથી, પણ આપણો રાજા છે—આપણને નિયમમાં રાખનાર છે, આપણાં પાપપુણ્યનો ફલદાતા છેઃ આ ભાવનામાંથી ગ્રહણ કરવા જેવો અંશ એ છે કે—પરમાત્મા ધરતીકંપ કે દરિયાઈ તોફાન જેવી જડ શક્તિ રૂપ નથી; એનો આપણી સાથે વ્યવહાર છે; એના નિયમ એ પોતે પાળે છે, અને આપણને પાળવા ફરમાવે છે. આ સત્ય આપણે ગ્રહણ કર્યું છે? ગ્રહણ કર્યું ત્યારે જ કહેવાય કે જ્યારે આપણું જીવન એ સત્યને પ્રત્યક્ષ કરી આપતું હોય. પણ આપણે તો રાતદિવસ એવી રીતે હજારો પ્રવૃત્તિઓ મચાવ્યાં કરીએ છીએ કે જાણે આપણા ઉપર પરમાત્માનું રાજ્ય જ ન હોય! માણસે કર્યાં કર્મ ભોગવવાનાં છે; પાપ કર્યાં વગર પાપનું ફળ એ ન્યાયી મહારાજા કદી ભોગવાવતો જ નથી; અને પુણ્યનું ફળ કદી આપ્યા વિના રહેતો જ નથી—આટલી વાત જો આપણા જીવનમાં આપણે વણી લીધી હોય તો દુષ્ટ કર્મ તરફ આપણી પ્રવૃત્તિ જ થવી ન જોઇએ, અને સત્કર્મ તરફ આપણો ઉત્સાહ પૂર્ણ વેગથી વહ્યાં કરવો જોઈએ. પરમાત્માનું આ રાજ્ય સ્થૂલ દૃષ્ટિએ કેટલાક ક્રિશ્ચનો માને છે તેમ ભવિષ્યમાં આવવાનું છે એમ નથી. પણ નિત્ય નિરન્તર ચાલ્યાં કરે છે. પરમાત્માની આ ભાવના, અને કર્મ એ જ આ વિશ્વનું ખરેખરૂં તત્ત્વ છે એ સિદ્ધાન્ત, શ્રુતિસિદ્ધ છે. ઋગ્વેદસંહિતા કહે છે કે વરુણ 'રાજા' જે આ સંસારસમુદ્રનો અને સંસારરાત્રિનો અધિષ્ઠાતા દેવ છે—તે પોતે 'ધૃતવ્રત' છે. અર્થાત્ એ પોતાના નિયમો પાળે છે, અને મનુષ્યો પણ 'ધૃતવ્રત' થાય એમ એ ઇચ્છે છે. અને ઉપનિષદ્‌નાં યાજ્ઞવલ્ક્ય અને આર્તભાગના સંવાદમાં છેવટના તત્ત્વ તરીકે 'કર્મ'—સારી ખોટી કરણી—જ બતાવેલી છે.

પણ પરમાત્મા તે કેવલ રાજા જ નથી; **પિતા** પણ છે. રાજા નથી, અને પિતા છે એમ નથી. પણ રાજા અને પિતા ઉભય છે. એના ઘરમાં ન્યાય છે તેમ પ્રેમ પણ છે. જીસસના પહેલાના યાહુદી ધર્મમાં પરમાત્માની રાજા તરીકેની ભાવના પ્રધાન હતી, તેને બદલીને જીસસે પિતા તરીકેની ભાવના સ્થાપી; એથી યાહુદી ધર્મની પરમાત્માની ભાવનામાં રાજાના અકરુણ

ન્યાયને બદલે દયાર્દ્ર પ્રેમ દાખલ થયો એમ કહેવાય છે. કેટલાક લોક આ ભાવનાને કેવલ ખ્રિસ્તી સમજે છે, પણ તેમ નથી. ભગવદ્ગીતામાં એક સ્થળે પરમાત્માને સચરાચર લોકનો 'પિતા' કહેલો છે, એને ઋગ્વેદસંહિતામાં પણ પિતાનું રૂપક અજાણ્યું નથી. એક ઋષિ કહે છે કે "પિતા પુત્રને ખોળામાં લે તેમ તું એને ખોળામાં લે છે;"+ અને બીજા એક ઋષિ કહે છે કે "આ મીઠી વાણીવડે હે ઇન્દ્ર ! હું તને પકડી રાખું છું,—પુત્ર પિતાને વસ્ત્રનો છેડો ઝાલી પકડી રાખે છે તેમ"* પરમાત્મા તે કેવળ પિતા જ નથી; પિતા છે તેમ **માતા** પણ છે. આ ઉભય સ્વરૂપ જે આ પ્રાકૃતિક જગત્માં એકત્ર જોવામાં નથી આવતાં તે પરમાત્મામાં એકઠાં બને છે. પરમાત્મા પિતાની માફક પ્રેમપુરઃસર આપણો ઉત્કર્ષ ઇચ્છે છે એટલું જ નહિ પણ 'શિવાનુધ્યાનપરા' માતાની ઉપમા પણ એને સારી રીતે લાગુ પડે છે. જગન્માતા 'અદિતિ' ઋગ્વેદમાં પ્રસિદ્ધ છે. "**सेयं देवतैक्षत**" ઇત્યાદિ ઉપનિષદ્વાક્યમાં પરમાત્માનો 'દેવતા' તરીકે (સ્ત્રીલિંગમાં) પરામર્શ કર્યો છે. અને પરમાત્મજ્યોતિરૂપ અગ્નિહોત્ર પરત્વે શ્રુતિ કહે છે કે "જેમ ભૂખ્યાં છોકરાં માની આસપાસ વીંટળાઈ વળે છે તેમ સર્વ ભૂત માત્ર અગ્નિહોત્રને ઉપાસે છે." અને પુરાણો તો 'જગદમ્બિકા'નાં એવાં મધુર અને ભવ્ય સ્તોત્રોથી ભરેલાં છે કે જેની બરાબરીમાં ક્રિશ્ચયન ધર્મની મેરીની કલ્પના પણ મૂકી શકાય એમ નથી.' શ્રીમદ્‌ભગવદ્‌ગીતામાં પરમાત્મા એકી વખતે "માતા ધાતા અને પિતામહ"રૂપે પોતાને જણાવે છે. પરમાત્માનો આપણી સાથેનો આ સંબંધ આટલો બધો પ્રસિદ્ધ છતાં વાસ્તવિક રીતે આપણા જીવનમાં આપણે એને કેટલો સ્વીકારીએ છીએ? આપણે જો કે પરમાત્માથી વિમુખ રહીએ છીએ—તથાપિ એનો પ્રેમ તો અનન્ત છે. આ વાતનું પ્રમાણ એટલું જ કે આપણે જો કે કોટિ પાપ આચરીએ છીએ તો પણ એ સર્વ પાપને પાછળ મૂકી સારો માર્ગ લેવાની છૂટ આપણને રહ્યા જ કરે છે. અર્થાત્ પરમાત્માના ઘરનાં દ્વાર આપણે માટે હમેશાં ખુલ્લાં જ છે. પરમાત્મા માતાપિતા તરીકે પ્રકૃતિ અને મનુજબાળકને, પરસ્પર જોડાઈ, મનુ અને શતરૂપા માફક—આનન્દ લેતાં જોવાને ખુશી છે; આપણો સંસારવ્યવહાર એને અનિષ્ટ નથી; પણ એ વ્યવહારનું ફળ પરમાત્માના વંશની વૃદ્ધિ રૂપ થવું જોઈએ. આપણે એના રિક્થના

+ पितेव पुत्रमभिरुपस्थे ।

* पितुंन पुत्रः सिचमारभे त इन्द्र स्वादिष्ठया गिरा शचीवः ।

અધિકારી ત્યારે જ થઈએ કે જ્યારે આપણું જીવન પરમાત્માનાં બાળકને શોભતું થાય.

પણ માતાપિતા હમેશાં પુત્રની સાથે સાથે જ ફર્યાં કરતાં નથી. તેમ પુત્રથી હૃદયની બધી બાંધછોડ એમની સાથે થઈ શકતી નથી. વળી જીવાત્મા અને પરમાત્મા ઉભય નિત્યસિદ્ધ પદાર્થ તરીકે શ્રુતિને માન્ય છે—આ સર્વ ધ્યાનમાં લઈ શ્રુતિએ એ બેને "**द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया**" ઇંત્યાદિ વાક્યમાં **સખા** રૂપે વર્ણવ્યા છે. એ જ ભાવ પછીનાં શાસ્ત્રોએ નર નારાયણ અને કૃષ્ણ–અર્જુનના સંબંધથી બતાવ્યો છે; અને કૃષ્ણ પ્રત્યેની સુદામાની અને ઉદ્ધવની ભક્તિ પણ એ જ ભાવનું મનોહર ફળ છે. પણ આગળ જણાવેલા સંબન્ધના કરતાં આ સંબન્ધનો અનુભવ વધારે ઉચ્ચ અધિકારી માટે છે. જ્યારે વારંવાર દોષ કરીને માતાપિતાની માફક પરમાત્મા પાસેથી ક્ષમા માગવાની ન રહે, અને જ્યારે સદાચરણ માટે ફક્ત એની સલાહની જ જરૂર રહેતી હોય, તથા સાધારણ રીતે આપણે એવું સદાચરણબળ સંપાદન કર્યું હોય કે જેથી અણીને વખતે એ આપણને સહાય થઈ ઉગારી લે એટલો આપણો અધિકાર થયો હોય—ત્યારે જ આ સખા–ભાવ ખીલી ઉઠે છે.

પણ પરમાત્માને સખા સમજીને એની અવજ્ઞા કરવાની આપણને છૂટ નથી. તેથી અર્જુનને જ્યારે પરમાત્માનું વિશ્વરૂપદર્શન થયું, ત્યારે તેણે પશ્ચાત્તાપપૂર્વક કહ્યું કે "હે અચ્યુત! (નિર્વિકાર, સનાતન પરમાત્મન્!) તને સખા સમજીને અને તારો પ્રભાવ ન જાણીને, પ્રમાદથી કે મૈત્રીની છૂટથી, મેં તને 'હે કૃષ્ણ! હે યાદવ! હે સખે' એમ દમ ભરાવીને બોલાવ્યો છે; રમત ગમતમાં, ખાતાં પીતાં, સૂતાં બેસતાં, એકાન્તમાં કે જનસમુદાયમાં, મશ્કરીમાં મેં તારૂં અપમાન કર્યું છે; તે માટે હું તારી ક્ષમા માગું છું."

આ કારણથી ભક્તરાજ હનુમાને પરમાત્માને **સ્વામી**બુદ્ધિએ સેવ્યો છે. પરમાત્માના સખાઓ—અર્જુનની માફક—પરમાત્માની સહાયતાથી આસુરી સંપત્ સ્હામે પોતે જય મેળવવા લઢે છે; પણ પરમાત્માના દાસો તો—હનુમાનની માફક—પરમાત્માના વાવટા નીચે રહી પરમાત્માની સેવા અર્થે યુદ્ધે ચડે છે અને અતુલ શ્રમથી પરમાત્માની સત્ત્વપ્રકૃતિને અસુરના બન્ધનમાંથી છોડાવવામાં પોતે ઉપયોગી થાય છે. જ્ઞાન વૈરાગ્ય અને બ્રહ્મચર્યથી તેઓનાં શરીર અને મન વજ્ર જેવાં દૃઢ બનેલાં હોય છે, અને ધન-

સંપત્તિ આદિ મોહકમાં મોહક વસ્તુ પણ જો તેમાં 'રામ'ની છબીનું દર્શન ન થાય તો તેને કાંકરા સમાન ગણી તોડીને તેઓ ફેંકી દે છે: એમના રૂંવેરૂંવામાં રામનામની ધૂન અહર્નિશ ચાલ્યાં કરે છે. આવા પુરુષો 'ચિરનિર્વિણ્ણ જીવલોક'ને સંકટમાંથી ઉદ્ધારી હંમેશ માટે જગત્ ઉપર એક ભારે ઉપકાર કરી જાય છે.

પણ પરમાત્માની આવી ઉગ્ર દાસ્યભક્તિ આચરવી સહેલી નથી. તેમ કેટલાંક હૃદયો એવાં નાજુક રસભીનાં હોય છે કે તેઓને સેવક માફક દાસ્ય કરીને જ સન્તોષ વળતો નથી; તેઓનાં અંગો પરમાત્મા સાથે પતિ–પત્નીના જેવો વધારે નિકટ સંબન્ધ પામી એને આલિંગવા અને એનાથી આલિંગન પામવા ઉછળે છે. એવા જનોની સ્થિતિ આપણા શાસ્ત્રકારોએ ગોપીઓની ભક્તિમાં દૃષ્ટિગોચર કરી છે. આ પ્રેમલક્ષણા ભક્તિમાં પરમાત્માને સારથિ રાખી આત્મકલ્યાણ સાધવાનો કે પરમાત્માના સેવક બની પરમાત્માની લક્ષ્મીને પુનઃ ઉદ્ધારવાનો લોભ નથી. પણ સ્વાભાવિક પ્રેમથી તણાઈ પ્રેમળ પરમાત્મા તરફ હૃદય ધસે જાય છે; એને પરમાત્માની સેવાની કે આત્મકલ્યાણની કશાની ખબર નથી; એને તો માત્ર પરમાત્માનો જ—પરમાત્માના રસનો જ—ખપ છે, અને એ રસથી એનાં અંગે અંગ ભીજાય છે.

પણ જીવાત્મા અને પરમાત્માના સંબન્ધ પરત્વે આ સર્વ રૂપકો ખરાં છે? ખરાં છે તેમ જ ખોટાં છે. ખરાં એવી રીતે છે કે, જે (વ્યાવહારિક) અર્થમાં આપણે છીએ તે અર્થમાં આપણાથી જુદો પરમાત્મા પણ છે, અને બે વચ્ચેનો સંબન્ધ ઉપરનાં રૂપકો વડે પ્રદર્શિત થાય છે. પણ બીજી રીતે જોઇએ તો, એ રૂપકો ખોટાં છે. ખોટાં બે પ્રકારે છે: એક તો એ સંબન્ધ એવો વિવિધ છે કે એ રૂપકમાંનું કોઈ પણ વસ્તુસ્થિતિને પૂરેપૂરી નિરૂપવા અસમર્થ છે; બીજું, જીવાત્મા અને પરમાત્માને બે પદાર્થો માની એમનો સંબન્ધ સમજવા માટે એ રૂપકો કલ્પ્યાં છે. પણ ખરી વાત તો એવી છે કે જીવાત્મા અને પરમાત્મા એમ બે જુદા પદાર્થો જ નથી. આ વાત સમજવા માટે થોડુંક તત્ત્વચિન્તન કરવાની જરૂર છે.

અર્વાચીન યુરોપના પ્રસિદ્ધ તત્ત્વચિન્તક કાન્ટ—એણે 'મનુષ્યજ્ઞાનની મર્યાદા'ના વિચારને અંગે બતાવ્યું છે કે આપણા ઐન્દ્રિયક જ્ઞાનમાં, એટલે કે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનમાં–વિષયને જે દેશ અને કાલ રૂપી બે ઉપાધિઓ હોય છે તે ખરૂં જોતાં વિષયગત નથી. પણ ઇન્દ્રિયથકી વિષયમાં આરોપાય છે;

અર્થાત્, જે પદાર્થનું પ્રત્યક્ષ થાય છે તે પદાર્થ સ્વતઃ દેશકાલાવચ્છિન્ન નથી, પણ ઇન્દ્રિય સાથેના સંબન્ધે કરી એનામાં દેશકાલની કલ્પના ઉપજે છે. કાન્ટની પછીના વખતમાં આ સિદ્ધાન્તમાં એટલો ફેરફાર સૂચવવામાં આવ્યો છે કે—પ્રથમ સ્વતઃ પદાર્થ છે અને પછીથી ઇન્દ્રિયોનો સંબન્ધ થતાં એનામાં દેશ અને કાલના ઉપાધિઓ ઉપજે છે એમ નથી, પણ ઇન્દ્રિયો સાથે સંબંધ રૂપે જ એ પદાર્થનું અસ્તિત્વ છે, એટલે કે જો એ પદાર્થ છે તો તેને દેશકાલ લાગેલા જ છે. પણ આ સિદ્ધાન્તનાં બંને રૂપો લેતાં એમાંથી એટલું તો ફલિત થયું જ કે જે પદાર્થ ઇન્દ્રિયાતીત છે તે દેશગત કે કાલગત હોઈ ન શકે. આથી આટલી વાત સ્પષ્ટ છે કે આત્મા—જીવાત્મા તેમ જ પરમાત્મા—જે ઇન્દ્રિયાતીત છે તેને દેશગત કે કાલગત માનવો એ ભૂલ છે. અને જો આત્માને દેશ કે કાલના ઉપાધિ લાગતા નથી, તો પછી જીવાત્મા અને પરમાત્માને એક બીજાથી પૃથક્ પાડવા એ સંભવતું નથી. વળી કાન્ટે બીજું એ બતાવ્યું છે કે જેમ મનુષ્યનું ઐન્દ્રિયક જ્ઞાન વિષય માત્રને દેશ અને કાલનાં બીબાંમાં ઢાળે છે, તેમ મનુષ્યની બુદ્ધિ પણ વિષયને અમુક બીબાંમાં જ ઉતારી લે છે—અર્થાત્ એ અમુક આકારે જ વિષયને કલ્પે છે. આ આકાર તે દ્રવ્ય–ગુણ–કારણ–સંખ્યા વગેરે છે. કાન્ટના આ સિદ્ધાન્તમાં પણ પાછળથી એવો સુધારો આવ્યો છે કે વિષય સ્વતઃ—સ્વતન્ત્ર—કોઈ પદાર્થ નથી, પણ બુદ્ધિના વિષય રૂપે જ એનું અસ્તિત્વ છે, એટલે પ્રથમ પદાર્થ સ્વતન્ત્ર સિદ્ધ હોય અને પછીથી એ બુદ્ધિનો વિષય બને એમ થતું નથી. પણ આ મૂળ સિદ્ધાન્ત લો યા એનો સુધારો લો, ઉભયમાંથી એટલું ફલિત થાય છે કે જે પદાર્થ મનુષ્યબુદ્ધિનો વિષય જ નથી એની સાથે દ્રવ્ય ગુણ કારણ સંખ્યા વગેરેના વિચારો જોડવા એ ભૂલ છે. પણ સગુણવાદી અને દ્વૈતવાદી કહેશે કે એ પદાર્થ મનુષ્યબુદ્ધિનો વિષય નથી એમ કોણ કહે છે? આનો ઉત્તર કે તત્ત્વજ્ઞાનનો પ્રયાસ મનુષ્યબુદ્ધિનો વિષય શોધીને વિરમતો નથીઃ તત્ત્વજ્ઞાન સમક્ષ મહાપ્રશ્ન પડેલો છે તે એ કે મનુષ્યબુદ્ધિ પોતે જ શેના થકી બની રહી છે? અર્થાત્ મનુષ્યબુદ્ધિની સ્હામે વિષય રૂપે એક પદાર્થ બતાવવાથી એ બુદ્ધિનો ખુલાસો થતો નથી; એ ખુલાસા માટે તો એ બુદ્ધિની પાછળ જવું જોઈએ, અર્થાત્ અધિષ્ઠાન રૂપે કોઈક પદાર્થ માનવો જોઈએ. અને તેથી દ્રવ્ય ગુણ સંખ્યા આદિ બુદ્ધિના આકારો જે બુદ્ધિથી શરૂ થાય છે તેને બુદ્ધિની પેલી પારના—અધિષ્ઠાનભૂત—પદાર્થને લગાડવા એ ભ્રમ છે. બુદ્ધિની પાછળ—પેલી પાર—જવું અશક્ય લાગતું હોય તો એનો અને અધિષ્ઠાનનો

એટલે ચિત્ અને સત્‌નો અભેદ માનો; પણ બુદ્ધિ અને બુદ્ધિના વિષયને એક સંકલનામાં જોડયા વિના, અર્થાત્ બંનેની એક અધિષ્ઠાનમાં એકતા કર્યા વિના, છૂટકો નથી.

આ અધિષ્ઠાન–પદાર્થ જગત્ રૂપે કેમ બન્યો એનો વિચાર પહેલી "હોરી"માં થઈ ગયો. બીજી "હોરી"માં એ પદાર્થ જીવભાવ શી રીતે પામ્યો એનો વિચાર ચાલે છે. તેમાં આટલી ચર્ચાને અન્તે હવે આપણે એના ખાસ સિદ્ધાન્ત ઉપર આવ્યા.

એક મત એવો છે કે જીવ અને જગત્ એ બે બ્રહ્મના વિકારો છે. આ મત 'પરિણામવાદ' અને 'વિકારવાદ'ને નામે સુપ્રસિદ્ધ છે, અને એ મત શંકરાચાર્યની પૂર્વે પણ હતો, અને પાછળથી શ્રીવલ્લભાચાર્યે એનો અવલંબ કર્યો છે. બીજા મત પ્રમાણે, જીવ અને જગત્ બે બ્રહ્મની શક્તિઓ છેઃ આ મતનો 'શક્તિવાદ'ને નામે શંકરાચાર્યે એક સ્થળે ઉલ્લેખ કર્યો છે, અને પાછળથી રામાનુજાચાર્યે ચિત્ અને અચિત્‌ને બ્રહ્મની શક્તિઓ માની છે તે આ જ મત છે. ત્રીજો 'અવસ્થાવાદ' છે, તે પ્રમાણે બ્રહ્મ 'અપ્રચલિતસ્વરૂપ' સમુદ્રસ્થાને છે, અને એની 'ઈષત્ (જરા) પ્રચલિતાવસ્થા' તે અન્તર્યામી (ઈશ્વર) છે, અને 'અત્યન્ત પ્રચલિતાવસ્થા' તે જીવ છે. આ ત્રણે વાદમાં જીવને વિકારરૂપે વા શક્તિરૂપે વા અવસ્થારૂપે **સત્ય** માનવામાં આવ્યો છે.

જીવાત્માને પરમાત્માના વિકાર રૂપે વા અન્ય રૂપે સત્ય માનીને પણ એ પરમાત્માથી ભિન્ન છે કે અભિન્ન એ વિષે ત્રણ મુખ્ય વાદ ઉત્પન્ન થયા છે. જીવ અત્યારે પરમાત્માથી ભિન્ન છે, અને તે મોક્ષાવસ્થામાં પરમાત્મા સાથે એકતા પામશે—નદીઓ સમુદ્રમાં ભળી જાય છે તે રીતે, એવો એક વાદ છે; અને તે ઔડુલોમિ નામના આચાર્યને નામે વ્યાસ મહર્ષિના વેદાન્તસૂત્રમાં નોંધાયો છે. બીજો એક વાદ એવો છે કે અત્યારે પણ જીવ પરમાત્માથી અત્યન્ત ભિન્ન નથી, તેમ અત્યન્ત અભિન્ન પણ નથી—જેમ અગ્નિના તણખા અગ્નિ છે, અને છતાં અગ્નિથી જુદા પણ છે; અથવા તો, જેમ ઘટ એ મૃત્તિકા જ છે, અને મૃત્તિકાથી જુદો પણ છે, એ રીતે. આ ભેદાભેદવાદ વેદાન્તસૂત્રમાં વ્યાસ પહેલાંના આશ્મરથ્ય આચાર્યનો કહેવામાં આવ્યો છે. ત્રીજો વાદ એવો છે કે અત્યારે જીવ પરમાત્માથી ભિન્ન નથી, તેમ ભિન્ન અને અભિન્ન એમ પરસ્પરવિરુદ્ધ ધર્મવાળો પણ નથી. અત્યારે જે અવસ્થામાં છે તે અવસ્થામાં પણ એ પર-

માત્માથી અભિન્ન જ છેઃ આ વાદ વેદાન્તસૂત્રમાં જણાવ્યા પ્રમાણે કાશકૃત્સ્ન ઋષિનો છે.

પણ અત્યારે જે અવસ્થામાં છે તે અવસ્થામાં પણ એ પરમાત્માથી અભિન્ન જ છે એ વાદ પણ બે રીતે સમજી શકાય. એક અવસ્થિતિવાદ એવો છે કે અચિત્ તેમ જ ચિત્ પરમાત્માનાં વિશેષણ રૂપે અવસ્થિત છે, અને પરમાત્મા એ થકી વિશિષ્ટ છેઃ આ રામાનુજાચાર્યનો 'યથાવસ્થિત' (છે તે રૂપે જ—અવિદ્યાની કલ્પના કર્યાં વિનાનો) વિશિષ્ટાદ્વૈતવાદ, બીજો અવસ્થિતિવાદ એવો છે કે અત્યારે છે તે રૂપે પણ જીવ પરમાત્માથી અભિન્ન જ છે, છતાં ભિન્ન ભાસે છે તે અવિદ્યાએ કરીને—આ શંકરાચાર્યનો સુપ્રસિદ્ધ કેવલાદ્વૈતવાદ.

જીવાત્માની આ દેખાતી ભિન્નતા અનેક રીતે સમજાવવામાં આવી. જેમ દર્પણમાં દેખાતું મુખ વાસ્તવિક મુખથી ભિન્ન નથી; વા જળમાં દેખાતું ચન્દ્રનું પ્રતિબિમ્બ ખરા ચન્દ્રથી ભિન્ન નથી—અર્થાત્ એમ દેખાયા છતાં એ મુખ કે એ ચન્દ્ર થતા નથી—તેમ બ્રહ્મનું અવિદ્યાત્મક અન્તઃકરણમાં પ્રતિબિમ્મ પડવાથી બ્રહ્મથી જુદો જીવ ભાસે છે, પણ વસ્તુતઃ બ્રહ્મ એકલું જ છે. આ બિમ્બપ્રતિબિમ્બવાદ.

પણ ચન્દ્ર આકાશમાં છે અને એનું પ્રતિબિમ્બ જળમાં છે—એટલું તો દ્વૈત ખરૂ ને? આમ શંકા સંભવે, તેથી બીજા શાંકરવેદાન્તીઓ અન્ય દૃષ્ટાન્તથી જીવ-બ્રહ્મનો સંબન્ધ સમજાવે છે. જેમ ઘટાકાશ અને મહાકાશ જુદાં નથી—એકનું એક આકાશ છૂટે રૂપે (અનવચ્છિન્ન-રૂપે) મહાકાશ હોય છે, અને તે જ ઘટના સંબન્ધે કરી (ઘટમાં ઘેરાએલા તરીકે) ઘટાકાશ કહેવાય છે, તેમ અનવચ્છિન્ન (વગર ઘેરાએલુ) ચૈતન્ય તે બ્રહ્મ, અને અન્તઃકરણાવચ્છિન્ન (બુદ્ધિથી ઘેરાએલું) ચૈતન્ય તે જીવ. આ અવચ્છેદવાદ.

પણ આ વાદમાં પણ—જેમ આકાશને ઘેરનાર ઘટ નામનો પદાર્થ આકાશથી જુદો છે તેમ—ચૈતન્યને ઘેરનાર બુદ્ધિ યા અન્તઃકરણને ચૈતન્યથી જુદું માનવું પડે, અને એટલા પૂરતું અદ્વૈતવાદમાં છિદ્ર પડે. આ શંકા નિવારવા માટે કેટલાક શાંકરવેદાન્તીઓ કર્ણ 'રાધેય'ના દૃષ્ટાન્તથી જીવ-બ્રહ્મનો સંબન્ધ સમજાવે છેઃ જેમ કર્ણ પૃથાનો પુત્ર હતો, પણ અજ્ઞાને કરી પોતાને રાધાનો પુત્ર જાણતો હતો, તેમ બ્રહ્મ વસ્તુતઃ બ્રહ્મ છતાં અજ્ઞાને કરી પોતાને જીવ સમજે છે.

આ સર્વ દૃષ્ટાન્ત જો કે એક બીજા ઉપર સુધારો કરતાં દેખાય છે—તથાપિ ખરૂં જોતાં સર્વનું તાત્પર્ય એક જ છે, અને તે ગમે તે રીતે

અદ્વૈત પ્રતિપાદન કરવાનું. શંકરાચાર્યે વિવિધ દૃષ્ટાન્તો આવા જ આશયથી યોજ્યાં છે. પણ પાછળના વખતમાં તે તે દૃષ્ટાન્તને વળગી પડીને જુદા જુદા વાદનો વિરોધ ઉપજાવવામાં આવ્યો છે તે આ તાત્પર્ય ન સમજવાથી જ. બ્રહ્મને કોઈ પણ દૃષ્ટાન્ત લાગુ પડી શકે જ નહિ—જડને ચૈતન્ય દૃષ્ટાન્તથી કથવું, કે ચૈતન્યને જડના દૃષ્ટાન્તથી કથવું એ ખોટું છે, અને છતાં એમનાં સ્વરૂપ સમજાવવા માટે એવાં દૃષ્ટાન્ત લીધા વિના ચાલતું નથી.* દૃષ્ટાન્ત લઈને યાદ રાખવાની વાત એટલી જ છે કે દૃષ્ટાન્ત

* The dread of anthropomorphism is childish. We cannot help the use of figures of speech, and if we discard some, we are sure to make use of others. Who but a pedant would object to our speaking allegorically and metaphorically of the sun rising, of the sea roaring, of the wind whispering; or of the mind as clear, or calm, or cloudy? All human speech is a mosaic of symbols, which we use consciously or unconsciously. Do yon know more or less of the sun or the sea, when we describe them in figurative language gathered from human nature, or when we adopt the strictly scientific phrases of astronomy or physiography? Similarly, do we know more or less of the soul when we describe it in terms fetched from outward Nature, or from its own interior realm? It would seem that we discern the state of the case most clearly, and record our insight best, when we gather our phrases in each instance from the opposite realm; when we describe Mind in terms of matter, and Matter in terms of mind. If this be so, it will also be found that, in the moments of highest insight into what is mysterious, and hidden from our faculties, we instinctively clothe our insight in the raiment of metaphor. While we perhaps feel that "all that we know is that we know nothing," we nevertheless succeed best, in expressing the little we do know when we set it forth symbolically. We get behind the metaphor, we break the shell of allegory, to extract the kerrnnel of fact; but we approach far nearer to the centre of things, when we make use of concrete aids to abstract thought, than when we discard them, and try to reach the shrine of pure being, *per saltum*"—Prof. Fraser.

જીવ-બ્રહ્મનો સંબન્ધ સિદ્ધ કરવા માટે નથી, પણ એ સંબન્ધ સમજાવવા માટે છે. આ રીતે જોતાં પૂર્વોક્ત સર્વ દૃષ્ટાન્તમાંથી સમજવાની વાત એક જ છે કે બ્રહ્મ અજ્ઞાને કરી અન્યથા (જીવરૂપે) ભાસે છે. પણ 'અન્યથા' શબ્દના પ્રયોગથી પણ એમ સમજવાનું નથી કે કોઈ 'અન્ય'—બ્રહ્મથી જુદો—પદાર્થ છે. અન્યથા **ભાસે** છે—એટલે કે અન્યથા **નથી** અને છતાં ભાસે છે; આમ **નથી** કહીને **ભાસે** છે કહેવાથી દ્વૈતાપત્તિ થતી નથી. પૃથ્વી સ્થિર **નથી** અને છતાં સ્થિર **ભાસે** છે એમ કહેવાથી એ સ્થિર થઈ જતી નથી; સૂર્ય પૃથ્વીની આસપાસ ફરતો **નથી** અને છતાં ફરતો **ભાસે** છે એમ કહેવાથી તે ફરતો થતો નથી—એ રીતે. તાત્પર્ય એટલું જ છે કે લોકોમાં અનાદિ કાળથી ચાલતી આવેલી સમજણ ખોટી છે—અનાદિ કાળથી આપણે 'જીવ' 'જીવ' એવો અધ્યારોપ (બ્રહ્મમાં આરોપ) કરતા આવ્યા છીએ, એ અધ્યારોપનો જ્ઞાનવડે 'અપવાદ' કરવાનો છે—એ અધ્યારોપ તે અધ્યારોપ છે, અર્થાત્ ખોટો છે એમ સમજવાનું છે. અને જે **નથી** તે **ભાસે** છે એમ કહેવાથી દ્વૈત પ્રાપ્ત થતું નથી; પણ ઉલટું, પહેલી "હોરી" ને અન્તે બતાવ્યું હતું તેમ, **चित्** (ભાસે) અને **सत्** (છે) સાથે અદ્વૈત પ્રતિપાદિત થાય છે.

આમ, દ્વૈતવાદ—વિશિષ્ટાદ્વૈતવાદ—અને કેવલાદ્વૈતવાદ એમ ત્રણ ભૂમિકાનો પ્રાસાદ મનુષ્યની ધાર્મિક બુદ્ધિએ રચેલો છે. એની ત્રીજી ભૂમિકાએ ચઢી બ્રહ્માનન્દસ્વામી કહે છે કે આ 'તન' રૂપી ગલીઓમાં શ્રીકૃષ્ણ પરમાત્મા બુદ્ધિ રૂપી '**वृषभानकिशोरी**'—રાધિકા સાથે "**હોરી**" ખેલી રહ્યો છે. પાંચ ઇન્દ્રિયો રૂપી 'સખીઓ' પાંચ વિષયો રૂપી રંગ ભરી ભરીને 'રાધિકા' ને આપે છે; અને 'રાધિકા' એ રંગ લઈને 'શ્યામ' ઉપર નાંખે છે; એથી એનું સઘળું શરીર ભીંજાઈ જાય છે-અને એ ભીજાવામાં પોતે આનન્દ માને છે. એ આનન્દમાં એ 'રાધિકા' નો વેષ ધરે છે, એટલે કે પરમાત્મા બુદ્ધિ સાથે તન્મયતા પામે છે. અને એમ ચોતરફ 'અવિદ્યા' નો '**फाग**' મચી રહેતાં બુદ્ધિનો વેષધારી પરમાત્મા સ્વરૂપનું ભાન ભૂલી બેસે છે. એમ સંસારવનમાં રમતાં રમતાં ઘણો કાળ વીતી ગયો, પણ તેની એને ખબર પડી નહિ. આખરે જ્યારે કોઈ સત્-ગુરુ મળ્યો ત્યારે એને 'સખીઓ'નો સંગ છૂટયો, અને એ સ્વ-સ્વરૂપભૂત બ્રહ્માનન્દ પામ્યો. અત્રે એટલું સમજવા જેવું છે કે 'રાધિકા' એ સાત્ત્વિક બુદ્ધિનું રૂપક છે; અર્થાત્ પંચેન્દ્રિયના વિષયો પણ સાત્ત્વિકબુદ્ધિ-પુરઃસર ભોગવવામાં આવે તો જ પરિણામે જ્ઞાન ઉપજી બ્રહ્માનન્દ પ્રાપ્ત

થાય. વળી, જેમ કૃષ્ણનું રાધિકા સાથે રમવું તે કેવળ નિર્દોષ–નિર્લેપ રમત રૂપ હતું, તેમ પરમાત્મા પણ બુદ્ધિના સંગમાં ચિદાભાસ બનેલો દેખાતાં છતાં, બુદ્ધિથી નિર્લિપ્ત અને સર્વ આભાસરહિત કેવલ ચૈતન્યઘન કાયમ રહે છે. વળી, કોઇને એમ શંકા થતી હોય કે જગદ્‌ગુરુ કૃષ્ણ ભગવાનને ગુરુ કેવો?—તો એ શંકા વાસ્તવિક છે. પણ બ્રહ્માનન્દ સ્વામીને આ અસંભવ અજાણ્યો નહતોઃ જેને ગુરુ સંભવી જ ન શકે તેને ગુરુ આરોપવામાં એમનું સૂક્ષ્મ તાત્પર્ય એવો ધ્વનિ ઉપજાવવાનું છે કે—ખરી વસ્તુ સ્થિતિમાં તો **"न शास्ता न शास्त्रं न शिष्यो न शिक्षा"** ગુરુ નથી, શિષ્ય નથી, શાસ્ત્ર નથી, શાસ્ત્રનો ઉપદેશ નથી—છતાં એ સર્વ કલ્પના જ્યાં સુધી આપણે બન્ધને ખરો માનીએ ત્યાં સુધી આવશ્યક છે; પણ પરમાત્મામાં વસ્તુતઃ બન્ધ નથી તેમ મોક્ષ પણ નથી, એટલે ગુરુ વગેરે વાત કેવળ અધ્યારોપ જ છે. વસ્તુતઃ તો—

"न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो न च साधकः।
न मुमुक्षुर्न वै मुक्त इत्येषा परमार्थता ॥"

"નાશ નથી, ઉત્પત્તિ નથી; બદ્ધ નથી, સાધક નથી; મુમુક્ષુ નથી, મુક્ત નથી—એ જ ખરેખરી વાત છે."

અને તેથી પૂર્વોક્ત પ્રાસાદની ભૂમિકાના ધ્વજાગ્રેથી, અને તે પણ નીચે કે ઊંચે નહિ પણ એક અખંડાકાર દૃષ્ટિ નાંખીને, અવાઙ્‌મનસગોચર આકાશની ભવ્યતાથી મૂક બનતાં બનતાં શ્રી શંકરાચાર્ય ઉચ્ચારી જાય છે કે—

"न चैकं तदन्यद्‌द्वितीयं कुतः स्यात्
न वा केवलत्वं न चाकेवलत्वम्।
न शून्यं न चाशून्यमद्वैतकत्वात्
कथं सर्ववेदान्तसिद्धं ब्रवीमि ॥"

(એક નથી ત્યાં બે ક્યાંથી હોય?; કેવલ નથી તેમ અકેવલ પણ નથી; શૂન્ય નથી, તેમ જ અશૂન્ય પણ નથી. કારણ કે એનામાં એક–બે, કેવલ–અકેવલ, શૂન્ય–અશૂન્ય એવું દ્વૈત નથી. સર્વ વેદાન્ત થકી સિદ્ધ એવા એને હું શી રીતે કહું?)

[વસન્ત, વૈશાખ, સં. ૧૯૬૨]

૧૩

વામનાવતાર

विष्णोर्नु कं वीर्याणि प्रवोचं
यः पार्थिवानि विममे रजांसि ।
यो अस्कभायदुत्तरं सधस्थं
विचक्रमाणस्त्रेधोरुगायः ॥

× × × ×

यस्य त्री पूर्णा मधुना पदान्य-
क्षीयमाणा स्वधया मदंति ।
य उ त्रिधातु पृथिवीमुत द्या-
मेको दाधार भुवनानि विश्वा ॥

× × × ×

उरुक्रमस्य स हि बन्धुरित्था
विष्णोः पदे परमे मध्व उत्सः ॥

(ऋग्वेदसंहिता १-१५४)

આપણામાં વામન-બલિરાજાનું આખ્યાન સુપ્રસિદ્ધ છે. એમ કહેવાય છે કે જ્યારે ભગવાન્ વામન-અવતાર લઈ બલિરાજા પાસે ભિક્ષા યાચવા આવ્યા, અને બલિરાજાએ એ આપવા કબૂલ કર્યું, ત્યારે ભગવાને સાડાત્રણ પગલાં ભૂમિ માગીઃ બલિરાજાએ એ આપી. ભગવાને એક પગલે પૃથ્વીનું, બીજે પગલે સ્વર્ગાદિ(મધ્યલોક)નું, અને ત્રીજે પગલે દ્યુલોકનું આક્રમણ કરી, અડધું પગલું ક્યાં મૂકવું એમ પ્રશ્ન કર્યો. ત્યારે બલિરાજાએ પોતાનું શિર ધર્યું, જે ઉપર ભગવાને પોતાનું ચરણકમલ મૂક્યું, અને એ રીતે બલિરાજાને કૃતાર્થ કર્યા.

આ કથામાંથી જે અનેક સત્યોનું સન્દોહન થઈ શકે છે તેમાંનું એક આ પ્રમાણે છેઃ—**ભગવાન** પરમાત્મા સ્વાર્થત્યાગીને ઘેર આવી ઊભા રહે છે; અને એક વખત **વામન**—ન્હાના—સ્વરૂપમાં પણ જો એ મનુષ્ય આગળ પ્રત્યક્ષ થાય છે તો પછી જેમ જેમ મનુષ્ય સ્વાર્થત્યાગ કરવા તત્પર થતો જાય છે તેમ તેમ પરમાત્માનું સ્વરૂપ ક્રમે ક્રમે વિસ્તરી સમસ્ત જગતને—પ્રથમ આ લોકને, પછી સ્વર્ગને, અને છેવટે બ્રહ્મલોકને—ભરી

નાંખે છે; અને એની પાસે પરમાત્માને અર્પણ કરવા માટે પોતાની ગણી શકાય એવી એક પણ વસ્તુ અવશિષ્ટ રહેતી નથી. આખરે એ પોતાનો આત્મા પણ એને સમર્પી દે છે, અને એ સમર્પણમાં જ એ કૃતકૃત્યતા પામે છે. તાત્પર્ય કે—(૧) મનુષ્યે ઇશ્વરને શોધવા ભટકવું પડે એમ નથી. એનામાં સ્વાર્થત્યાગની વૃત્તિ હશે તો વ્હેલો મોડો એ સ્વયં આવી ઊભો રહેશે. (૨) ધર્મભાવના પ્રથમ આ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય જડ જગત્‌ને; પછી આ ઉભયથી પર—વિશ્વની ન્યાયમય વ્યવસ્થા ખાતર સ્વીકારેલા—સ્વર્ગને; પછી ઉભયથી પર પણ જીવથી ભિન્ન માનેલા એવા સગુણબ્રહ્મરૂપી બ્રહ્મલોકને; અને આખરે જીવાત્માને પરમાત્માના સ્વરૂપથી ભરી નાંખે છે.

આ રીતે આ આખ્યાયિકામાંથી આપણને ધર્મના (૧) **નિદાન** (Origin)સમ્બન્ધે અને (૨) **વિકાસ** (Growth) સબંધે બહુ ઉપયોગી બોધ મળે છે, જેનું વિશેષ સ્પષ્ટીકરણ અત્રે કરવા જેવું છે.

૧ ધર્મના નિદાન વિષે અનાદિકાળથી અનેક તર્કો થતા આવ્યા છે. લોકાયતિકો ધર્મને ધૂર્તજનોએ કલ્પેલી વ્યવસ્થા માનતા. પ્લિનિનું એવું કહેવું હતું કે ધર્મ કેવલ અશક્તિ અને ભયમાંથી જ ઉત્પન્ન થાય છે, અને આ જગત્‌થી પર કોઈ ઇશ્વર એવો પદાર્થ હોય તો પણ એનું જ્ઞાન થવું સર્વથા અશક્ય છે. આપણા ઘણા ગ્રેડ્યુએટો પણ વિચારેઅવિચારે કાંઇક આવા જ મતનું ગ્રહણ કરી લે છે. વર્તમાન સૈકામાં યૂરોપના કેટલાક અનીશ્વરવાદી તથા જડવાદી વિદ્વાનોએ ધર્મની ઉત્પત્તિ સમ્બન્ધે અનેકાનેક કલ્પનાઓ રચી છે, અને એમાં તેઓ જંગલી પ્રજાઓના અવલોકનનું પ્રમાણ આપે છે. તેઓનો સામાન્ય રીતે એમ બતાવવાનો યત્ન છે કે ધર્મ એ એક વખત ઉપયોગી વ્યવસ્થા હતી; કદાચ હજી પણ ઉપયોગી છે એમ કહી શકાય, પણ એમાં યથાર્થતાનું કે આવશ્યકતાનું કાંઈ તત્ત્વ નથીઃ 'પરમેશ્વર,' 'આત્મા,' અમૃતત્વ,' 'કર્તવ્ય,' (પરમતત્ત્વ પ્રતિ જવાબદારી)આદિ વિચારો મનુષ્યને સામાજિક નિયન્ત્રણમાં રાખવા માટે માત્ર ઉપયોગી યુક્તિઓ છે; એ કરતાં એમાં અધિક ગંભીરતા કે સત્ત્વ નથી. કેટલાકના મતમાં, સ્વપ્નના અનુભવમાંથી પ્રેતની, પ્રેતમાંથી આત્માની, અને આત્મામાંથી પરમાત્માની કલ્પના થઈ; તો બીજા કેટલાક, પડછાયો અને પ્રતિબિંબ જેવા બનાવોને જ એ કલ્પનાનું પ્રથમ કારણ માને છે. કેટલાક કહે છે કે જંગલી અવસ્થામાં મનુષ્યને પ્રકૃતિના સંક્ષોભક બનાવો જોઈને ભય ઉત્પન્ન થાય છે તેમાંથી ધર્મનો ઉદય છેઃ તો કેટલાક બતાવે છે કે ગગનમંડળની ભવ્ય અને સુન્દર રચના જોઈ થતા આશ્ચર્ય-

માંથી ધર્મનો પ્રાદુર્ભાવ છે. કેટલાક પિતૃપૂજાને ધર્મનું આદિસ્વરૂપ માને છે. તો કેટલાક જીવારોપણરૂપી–સર્વત્ર પોતાનું પ્રતિબિંબ જોવાના મનુષ્યબુદ્ધિના એક સ્વાભાવિક વલણમાંથી જગત્‌ના પદાર્થોમાં મનુષ્યને ઈશ્વરભાવના થઈ આવી, અને એ રીતે અનેકદેવવાદ પ્રથમ ઉત્પન્ન થયો એમ કહે છે. આવા આવા અનેક તર્કો (જે સુપ્રસિદ્ધ છતાં, મનુષ્યબુદ્ધિને અનીશ્વરવાદ કેટલા જોરથી વમળમાં નાંખીને મથે છે, અને કેવા તરેહતરેહવાર વિચારો સૂઝાડે છે એનું પૂરતું ભાન કરાવવા માટે અત્રે એકઠા કરેલા છે—એવા અનેક તર્કો) કરી તેઓ ભય આશ્ચર્ય કલ્પના કે સ્વપ્નાદિકની ભ્રાન્તિને સમગ્ર ધર્મભાવનાનું નિદાન માને છે. પણ વસ્તુતઃ આ સર્વ તર્કો અપ્રતિષ્ઠિત છે, કૃત્રિમ છે, સહસા એકાદ સામાન્ય નિયમ ઘડી કાઢવાના પ્રયત્નમાંથી જ ઉપજી આવ્યા છે, અને ઇતિહાસમાં પ્રત્યક્ષ થતો મનુષ્યસ્વભાવ જ એમને અસિદ્ધ ઠરાવવા માટે બસ છે. "**દ્રૌપદીનાં ચીર**" જેવા **ધર્મભાવનાના દિવ્યપટો કુતર્કરૂપી દુઃશાસનને હાથે જેમ જેમ ઉતારવામાં આવે છે તેમ તેમ પ્રતિયત્ને પરમાત્માની યોજનાથકી નવા પટો પૂરાતા જાય છે**, અને કેટલીકવાર તો એ પટો એવી અનુપમ સુન્દરતા અને ભવ્યતાના તેજમાં પ્રકાશે છે કે દુષ્ટમાં દુષ્ટ અને નાસ્તિકમાં નાસ્તિક હૃદય પણ એ તરફ દૃષ્ટિ નાંખતાં, ક્ષણવાર એની અદ્‌ભુતતાના ચમત્કારથી વિસ્મિત થઈ સ્તબ્ધ બને છે.
ભોજાની વીરવાણીમાં—

"પ્રથમ સતયુગમાં પ્રહલાદને પીડિયો,
ભીડિયો થંભ તે લોહ તાતો;
(તોયે) ધીર નવ ધડકિયો, ભયથી નવ ભડકિયો,
થડકિયો શેષ ત્રૈલોક્ય જાતો. ! ! !"

હવે કહો કે જે વૃત્તિમાં આવું અદ્‌ભુત બળ પ્રેરવાની શક્તિ છે, તે કેવળ, 'સોસાઇટી' (જનમંડળ) ને નિયન્ત્રણમાં રાખવા માટે ઊભી કરેલી યુક્તિ જ? સ્વપ્ન, પ્રતિબિંબ આદિના દર્શનમાંથી નીપજેલી એક મ્હોટી ભૂલ જ? કે હિન્દુસ્થાનને ડૂબાવનારી એક ભ્રાન્તિ જ? પણ એમ માનવું અશક્ય છે.

ત્યારે ધર્મનું નિદાન શું? મનુષ્યની ધાર્મિક વૃત્તિ. 'આથી ખુલાસો શો થયો? ધર્મ ક્યાંથી આવ્યો તો ધર્મમાંથી, એમ કહેવા સમાન આ ઉત્તર છે. એથી ધર્મના નિદાન ઉપર કાંઈ જ અજવાળું પડયું નહિ'—એમ

કદાચ કહેવાશે. પરંતુ એના સમાધાનમાં કહેવાનું કે વસ્તુસ્થિતિ જ એવી છે. ધર્મ મનુષ્યને સહજ છે, અમુક અમુક વૃત્તિમાંથી ભ્રાન્તિ થઈને ધર્મ ઉત્પન્ન થયેા એમ નથી. પણ જેમ મનુષ્યને જોવું સાંભળવું ખાવું પીવું હળવું મળવું ઇત્યાદિથી આરંભી, ગૃહ રાજ્ય સાહિત્ય કલા આદિ મહાન્ તન્ત્રો વિસ્તારવાં, એમાં ભાગ લેવેા, એમાં આત્માનુભવ અને આત્મસંતેાષ કરવેા એ સ્વાભાવિક છે, તેમ ધર્મનેા આવિર્ભાવ પણ એનામાં સ્વભાવથકી જ થાય છે. હેામર ઠીક જ કહે છે કે—

"As young birds open their mouths for food, all men crave for the gods."

(="જેમ પક્ષીનાં બચ્ચાં ખેારાક માટે ચાંચ ઉઘાડે છે, તેમ સર્વ મનુષ્યને ઈશ્વરની આકાંક્ષા રહે છે.")

પૂર્વોક્ત વિદ્વાનેાની ભૂલ એ થાય છે કે જેને તેઓ ધર્મનું આદિ કારણ કહે છે તે વસ્તુતઃ એના આવિર્ભાવના માત્ર પ્રસંગેા જ છે—જેને વેદાન્તની પરિભાષામાં આવિર્ભાવના **ઉપાધિઓ** કહીએ તે છે. અમુક દેશકાળમાં **પરમ તત્ત્વની** ભાવનાએ અમુક સ્વરૂપ લીધુ, બીજે બીજું લીધું ઇત્યાદિથી સિદ્ધ એ થાય છે કે તે તે દેશકાલાદિ ઉપાધિઓ ધર્મના આકારની વિવિધતામાં હેતુભૂત છે, ધર્મના અસ્તિત્વમા નહિ—અર્થાત્ એથી ધર્મના આવિર્ભાવનું વૈચિત્ર્ય ફલિત થાય છે, ધર્મની સ્વભાવસિદ્ધતાનેા નિષેધ થતેા નથી. મનુષ્યે ગગનમંડળની ભવ્યતા કે શાંતિ જોઈ **પરમ તત્ત્વના** સ્વરૂપની અમુક કલ્પના કરી, પ્રચંડ વાયુનેા પ્રકેાપ જોઈ બીજી કરી, પિતા–પુત્રનેા સ્નેહ જોઈ ત્રીજી કરી, પરંતુ એ સર્વમાં **પરમ તત્ત્વનું** અસ્તિત્વ તેા સમાન રીતે સ્વીકારાએલુ જ છે.

પરંતુ હજી એક શંકા ઊભી રહે છે કે—ધર્મ સ્વભાવસિદ્ધ ભલે હેાયઃ પણ જ્યાં સુધી વિચારદૃષ્ટિએ એની યથાર્થતા સિદ્ધ થઈ નથી ત્યાં સુધી બુદ્ધિમાન મનુષ્યે સ્વીકારવા જેવેા એ પદાર્થ નથી. આ શંકાના ઉત્તરમાં કહી શકાશે કે એનું સ્વભાવસિદ્ધ—અનિવાર્ય—હેાવું એ જ વિચારમાં લેવાની એક સાધારણ દલીલ નથી. પણ ખરૂ જોતા એ જેમ સ્વભાવસિદ્ધ છે, તેમ વિચારસિદ્ધ પણ સારી રીતે છે. **મનુષ્યનેા સમગ્ર આત્મા પરમતત્ત્વ સાથે નિકટ સંબન્ધ** ધરાવે છે. એની ઇન્દ્રિયેાનેા વ્યાપાર **પરમ તત્ત્વના** સિન્ધુ ઉપર જ ચાલે છે. જે જે વિષયેાનુ એ ગ્રહણ કરે છે એ એ મહાન સિન્ધુ ઉપર તરતા દ્વીપ જેવા, અથવા વધારે ઘટતું ઉપમાન

લઈએ તો બુદ્‌બુદ્ જેવા છે. ઘટપટાદિ વિષયજાતને એની આસપાસ વિસ્તરતા તેમ જ એના અંતરમાં પ્રવેશી રહેલા અનન્તતાના સાગરથી પૃથક્ પાડી ગ્રહણ કરવા યત્ન કરો: એટલે તરત જણાશે કે એના વિના તો તમારી દૃષ્ટિ આગળ કેવળ અંધકાર—જ્ઞાનહીન, વ્યવસ્થાહીન, સ્વરૂપહીન કાંઈક (?)—એટલું જ છે, જે 'છે' એટલું કહેવું પણ શક્ય નથી. વળી સમગ્ર વિશ્વનું વિશ્વરૂપે—અનાદ્યનન્ત દેશકાળમાં પરસ્પર સંબદ્ધ પદાર્થોની એકતાની મૂર્તિરૂપે—ગ્રહણ થવું **આત્મા** વિના સંભવે છે? વળી આ આત્મા તે **મારો** જ (અન્તઃકરણાવચ્છિન્ન ચૈતન્યરૂપ) આત્મા ? **મારો** (અન્તઃકરણાવચ્છિન્ન) આત્માનું અસ્તિત્વ વિશ્વની કાંઈક અનુભવવિષયતાનો ખુલાસો કરી શકે, પણ વિશ્વ 'છે'—સર્વને માટે 'છે'—એમ એ આત્મામાંથી કેમ સિદ્ધ થાય ? માટે એવો આત્મા—**પરમ આત્મા**—સ્વીકારવો જોઈએ કે જેનું આ સમગ્ર વિશ્વ દૃશ્ય છે, અને જેની દૃષ્ટિ સદા યથાર્થ છે; અને જેની એ યથાર્થ દૃષ્ટિ સાથે મારી દૃષ્ટિ મેળવવી એનું નામ વિશ્વનું યથાર્થ જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવું છે. તાત્પર્ય કે જ્ઞાનમાં જે પ્રમા-અપ્રમાનો ભેદ પડે છે તેનો એકજીવવાદ સ્વીકારવાથી, અથવા તો અન્તરમાં એકતારહિત અનેક જીવોનું પ્રતિવ્યક્તિ સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ સ્વીકારવાથી, ખુલાસો થઈ શકતો નથી: અનેક જીવો આગળ પ્રમા (યથાર્થજ્ઞાન) ની ભાવના એક જ છે એથી એક પરમ આત્માનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થાય છે. વળી 'સાયન્સ' ના અનુમાનાદિ વ્યાપાર પણ **પર**માત્માનું અસ્તિત્વ અને **પર**માત્માની શ્રદ્ધેયતા સ્વીકારીને જ પ્રવર્તે છે, અને 'સાયન્સ' ના વિજયની પતાકારૂપ "કારણતા"-શબ્દનો અર્થ પણ એનું અસ્તિત્વ સ્વીકાર્યા વિના બની શકતો નથી: 'કારણતા'માં પ્રતીત થતું સ્ફુરણ ચૈતન્ય વિના અને વિશ્વસ્ફુરણ વિશ્વચૈતન્ય (પરમાત્મા) વિના અસંભવિત છે.

હજી પ્રશ્ન થશે કે ધર્મ જો સ્વભાવથકી જ સિદ્ધ હોય તો પછી ધાર્મિક થવાનો પ્રયત્ન કરવાની શી જરૂર ? ઉત્તર કે—ધર્મ સ્વભાવસિદ્ધ છે એનો એમ અર્થ નથી કે સર્વે સરખી રીતે ધાર્મિક થએલા છે: પણ એનો અર્થ એવો છે કે ધર્મવૃત્તિ સર્વમાં સ્વાભાવિક રીતે જ બીજરૂપે રહેલી છે, જેને સ્પષ્ટ વિકસાવવી એ આપણું કર્તવ્ય છે. એમ થવામાં મુખ્ય અન્તરાય સ્વાર્થત્યાગવૃત્તિનો અભાવ છે. ખરી વાત છે કે સ્વાર્થત્યાગ હોવા છતાં પણ સ્પષ્ટ—આસ્તિકતા—ધાર્મિકતા હોતી નથી. પરંતુ આમ થવાનું કારણ યોગ્ય વિચારનો અભાવ છે. જલસિંચનને અભાવે બીજમાંથી વૃક્ષ ઉદ્‌ભવ ન પામે એમાં બીજનું બીજત્વ બાધિત થતું નથી, તેમ વિચારને અભાવે

ત્યાગવૃત્તિ ધર્મમાં ન પરિણમે એમાં એની ધર્મ પ્રતિકારણતા અસિદ્ધ થતી નથી. સ્વાર્થત્યાગ ધર્મભાવનાનું બીજ છે એમ કહી શકાય. સ્વાર્થત્યાગ એટલે સ્વ કરતાં અધિક પ્રદેશમાં આત્માની વિશાલતા અનુભવવી; અને આ અનુભવનું બીજું નામ ધર્માચરણ છે. ધર્મના નિદાનવિષે—અથવા ઉપર સ્થાપેલો સિદ્ધાન્ત લક્ષમાં રાખીને બોલીએ તો, ધર્મની સહજતા વિષે—આટલું વિવેચન બહુ છે. આપણે અત્રે એટલુ જોયું કે ધર્મનો પાયો સત્ય ઉપર છે, એ પાયો કૃત્રિમ નથી પણ સહ–જ છે, અને એના આવિર્ભાવમાં મુખ્ય હેતુ સ્વાર્થત્યાગ છે.

હવે એના વિકાસક્રમ ઉપર આવીએ:

૨. **ધર્મનો વિકાસક્રમ** સર્વ દેશમાં એક જ પ્રકારનો જોવામાં આવતો નથી. કેટલેક ઠેકાણે એક અધિક પગથિયું દૃષ્ટિગોચર થાય છે તો કેટલેક ઠેકાણે અમુક પગથિયાનો અભાવ જ જણાય છે. ક્વચિત્ મલિનતામાંથી ક્રમેક્રમે શુદ્ધિ થતી જોવામાં આવે છે, તો ક્વચિત્ શુદ્ધિમાંથી અધઃપાત થઈ મલિનતા ઉત્પન્ન થતી નજરે પડે છે. પરંતુ આ સ્થળે આપણે કોઈ પણ ધર્મનાં ઐતિહાસિક પગલાં તપાસવા ઇચ્છા નથી. એટલે આ અડચણ આપણને બહુ નડશે નહિ. આપણે તો મનુષ્યનો સ્વાર્થ-ત્યાગ વધતો આવે, અને ક્રમેક્રમે ધર્મભાવના તદનુસાર વૃદ્ધિ પામતી આવે તો એ ઉભયનું સ્વરૂપ કેવુ બંધાતું આવે છે, એટલુ જ નક્કી કરવા યત્ન કરવાનો છે. આ નિર્ણય ઉપરની આખ્યાયિકામાં કરવામાં આવ્યો છે. અને એમાં નીચે મુજબ ક્રમનું દર્શન થાય છે:—

(૧) ક્વચિત્ ક્વચિત્ સ્વાર્થત્યાગ.

(૨) સર્વત્ર સ્વાર્થત્યાગનો સંકલ્પ.

(૩) ઐહિકપદાર્થનો ત્યાગ; (પરંતુ તે સાથે) સ્વર્ગ.

(૪) સ્વાર્થત્યાગ;સગુણબ્રહ્મરૂપ બ્રહ્મલોક;ધ્યાતાધ્યેયનો ભેદ.

(૫) ધ્યાતા-ધ્યેયની એકરસતા : આત્મત્યાગ : પરમાત્મ તુષ્ટિ:=ब्रह्मनिर्वाण

(૧) પૂર્વે સૂચવાઈ ગયું છે કે સ્વાર્થત્યાગ પરમાત્મદર્શન માટે જરૂરનું પગલું છે, જંગલીમાં જંગલી મનુષ્ય પણ પોતાની માનેલી એવી એકાદ ચીજ પોતાના દેવને અર્પવી આવશ્યક ગણે છે. પૃથ્વી ઉપર કોઈ પણ

એવો ધર્મ નથી કે જેમાં કાંઈપણ સ્વસુખનો ત્યાગ કર્યા વિના માત્ર પ્રાર્થના કરવાથી જ પરમાત્મા પ્રસન્ન રહે છે એમ માનવામાં આવતું હોય. વળી જ્યાં સુધી મનુષ્ય સ્વાર્થત્યાગ કરતો નથી ત્યાં સુધી એ પ્રકૃતિની ભૂમિકા ઉપર જ (પિંડમાં જ) પોતાના સ્વરૂપની સમાપ્તિ માને છે. એ સ્વાર્થત્યાગમાં આનન્દ માને છે એ જ પ્રકૃતિથી પર અનેક આત્માઓને પોતાના સ્વરૂપમાં સંગ્રહતી, એવી જે પરમાત્માની ભૂમિકા છે એનો સ્વીકાર બતાવે છે. પરંતુ આપણી કથામાંથી આટલો જ બોધ લેવાનો હોત તો તે બહુ ન હતું. આમાંથી એક અધિક ઉપદેશ ખેંચવાનો છે અને તે એ કે—

(૨) ત્યાગવૃત્તિની મનુષ્ય ઉપર જે જે માગણીઓ થાય છે તે તે સર્વ સિદ્ધ કરવાનો એના તરફથી **નિશ્ચય** થવો જોઈએ, અને એવો નિશ્ચય હોય તો જ પરમાત્મદર્શન થાય છે. સાધારણ ત્યાગ તો મનુષ્ય અનેક પ્રસંગે કરે છે. પરંતુ જ્યાં સુધી **"ત્યાગવૃત્તિની એટલે કર્તવ્યબુદ્ધિની મારી પાસે જે જે માગણીઓ થશે તે તે સર્વ સિદ્ધ કરવાને હું તૈયાર છું"** એવો બલિરાજાના જેવો દૃઢ **સંકલ્પ** થયો નથી ત્યાં સુધી પરમાત્મદર્શન દૂર છે. આવી માગણીઓ વર્ષના અમુક દિવસે કે દિવસના અમુક કલાકે કે ક્ષણે થાય છે એમ નથી, પણ પ્રતિક્ષણ મનુષ્યનાં ઝીણાં ઝીણાં કૃત્યો પરત્વે પણ એ માગણી જારી જ છે. કર્તવ્યબુદ્ધિની આ માગણીઓ પરમાત્મા ખાતર જ પૂરેપૂરી સંતોષી શકાય છે. માટે આ ભિક્ષા **પરમાત્માએ** યાચી એમ આપણી આખ્યાયિકા કહે છે. કેટલાક ત્યાગ કીર્તિ ખાતર, રૂઢિ ખાતર, લોકરુચિ ખાતર, સગાંસંબંધી ખાતર પણ થઈ શકે છે. પરંતુ એ સર્વ ત્યાગને હદ છે. જ્યાં સુધી એ ત્યાગપ્રેરક પદાર્થમાં બળ હોય છે ત્યાં સુધી જ એ થઈ શકે છે, અને આ બળ **પરમાત્મા** શિવાય અન્યત્ર અનહદ માપમાં મળવું અશકય છે. જ્યાં ત્યાગને હદ નથી ત્યાં **પરમાત્મા** પ્રત્યક્ષ છે જ; કારણ, મનુષ્ય પાસે સર્વ 'સ્વ' અહંતામમતાનું સંપૂર્ણ અધિષ્ઠાન—હરી લેવાની શક્તિ કેવળ એમાં જ—'**हरि**' માં જ—છે. અને જ્યાં અનહદ ત્યાગનો સંકલ્પ છે, ત્યાં વ્હેલો મોડો પણ એ પ્રત્યક્ષ થયા વિના રહેતો નથી. જુઓ બલિરાજાનું અદ્‌ભુત દૃષ્ટાન્ત! પણ આવો ઉચ્ચભાવનાજન્ય સંકલ્પ કેટલો બધો સ્વાર્થત્યાગ માગી લે છે એ વાતનું 'દૈત્યગુરુ' (શુક્રાચાર્ય)—સ્વાર્થવૃત્તિ—ને પૂરેપૂરૂ ભાન છે, અને તેથી એ દાનશીલ બલિરાજાને સ્વાર્થત્યાગી આત્માને—'જોજે, આ પરમાત્મા છે;

એ તારૂં સર્વસ્વ હરી જશે' એમ ભય બતાવે છે. પણ દૃઢ સંકલ્પવાળા બલિરાજાને આ બ્હીક અસર કરી શકતી નથીઃ—એમ કથા કહે છે.

(૩) આ રીતે સ્વાર્થત્યાગ ધાર્મિકતામાં પરિણમ્યા પછી એ નૂતન દશાનું પ્રથમ સ્વરૂપ બતાવતાં આખ્યાયિકા કહે છે કે 'વામન ભગવાને પહેલે પગલે પૃથ્વીનું આક્રમણ કર્યું.' પરમાત્મા ખાતર આ લોકના પદાર્થનો ત્યાગ એ આ ધાર્મિકવૃત્તિની નીસરણીનું પહેલું પગથિયું છે; માત્ર પહેલું જ એટલા માટે કે હજી એ દશામાં મનુષ્ય સ્વર્ગલોકમાં એ ત્યાગનો બદલો મળશે એમ આશા અને ઇચ્છા રાખે છે; અને એટલે દરજ્જે એ ઉતરતી ભૂમિકા છે. આ ઉતરતી ભૂમિકાના પુરુષો સંબંધે ભગવદ્‌ગીતા કહે છે—

"**एवं त्रयीधर्ममनुप्रपन्ना गतागतं कामकामा लभन्ते**" = "જેઓ (સ્થૂલ) વેદોક્ત ધર્મનો અમુક **કામપ્રાપ્ત્યર્થ** આશ્રય કરે છે તેઓ સ્વર્ગ અને મૃત્યુલોક વચ્ચે જા આવ કરે છે;" અર્થાત્ એમને શાશ્વત બ્રહ્મ-પદની પ્રાપ્તિ થતી નથી.

(૪) આથી ચઢતી ભૂમિકાએ પ્હોંચતાં મનુષ્ય આલોક અને પર-(સ્વર્ગ) લોક ઉભયની લાલસા ત્યજે છે, અને સર્વ મમકારાસ્પદ પદાર્થનો ત્યાગ કરી પ્રભુસેવા કરવી એમાં કૃતકૃત્યતા માને છે. પરંતુ હજી આ દશા મધ્યમ પંક્તિની છે, ઉત્તમોત્તમ નથી. આ દશામાં યદ્યપિ **મમકાર**નો ત્યાગ થયો છે તથાપિ **અહંકાર** જાગ્રત્ છેઃ હજી અહંકારાસ્પદ જીવનું પ્રભુને ચરણે સમર્પણ થયું નથી—આપણા વેદાન્તની ભાષામાં, બ્રહ્માકારવૃત્તિ સ્ફુરીને જીવ 'શિવ'-રૂપ થયો નથી.

(૫) એ સમર્પણ થવું, એ 'શિવ' રૂપતા પ્રાપ્ત કરવી એ પરમ સિદ્ધિની દશા છે—જેમાં 'અહં' કે 'મમ' એમાંથી એક પણ પદાર્થ અવશિષ્ટ રહેતો નથીઃ જે કરે છે તે પ્રભુ જ કરે છે. '**हरिर्दाता हरि-र्भोक्ता**' આપનાર–લેનાર ઉભય હરિ જ છે, એવો ઊંડી સત્યતાનો ભરેલો અનુભવ થાય છેઃ—

"જેમ દીપક તે વહ્નિ, વહ્નિ દીપક નહિ હોએ;
તેમ સેવક સ્વામી જાણ, વાણી કે'વાની હોએ;
જેમ સૂરજને કીર્ણ, ચરણ સન્મુખ જેમ દેહે;
તેમ છે આ વ્યવહાર, પાર જડે જૂવે તેહે;
જીવન્મુક્ત કહેવાય અખા, વચન ન લાગે તે સ્થળે;
ગુરુગમ્યે આલોચતાં, સેહેજપણે સર્વે કળે." *

* અખો

'In such access of mind, in such high hour
Of visitation from the living God,
Thought was not, in enjoyment it expired.
No thanks he breathed, he proffered no request.§

વળી ધ્યાતાના સ્વરૂપમાં અર્થાત્ ધાર્મિક મનોભાવમાં ક્રમેક્રમે વિકાસ થતો આવે છે, એટલું જ નહિ, પણ ધ્યેયમાં અર્થાત્ ચિન્તનવિષય પરમાત્માના સ્વરૂપમાં પણ વિકાસક્રમ છેઃ—(૧) **અમુક** અમુક **ઐહિક** પદાર્થોમાં જ પરમાત્મદર્શન કરવું એ (એક રીતે) સૌથી ઉતરતી ભૂમિકા છે. (૨) પરમાત્માને **સર્વ ઐહિક** પદાર્થોમાં વિલોકવો એ એ કરતાં ઊંચું પગથિયું છે. (૩) સ્વર્ગવાસી એક **વ્યક્તિ**રૂપે કલ્પવો એ એ કરતાં (અમુક રીતે) ચઢતી ભાવના છે. (૪) ઇહલોક અને સ્વર્ગલોક ઉભય કરતાં અધિક, પણ આત્માથી ભિન્ન એવા સગુણ બ્રહ્મ (**ઈશ્વર**) રૂપે માનવો એ ચોથું સ્વરૂપ છે. (૫) **આત્મામાં** પણ પ્રત્યક્ષ જોવો એ છેલ્લું પ્રાપ્તવ્ય છે. માટે ત્યાગી બલિરાજા આગળ ભગવાન પ્રથમ યજ્ઞભૂમિમાં, પછી પુરોદશ્યમાન જગત્‌માં, પછી સ્વર્ગમાં, પછી બ્રહ્મ (દ્યુ) લોકમાં અને છેવટે આત્મામાં પણ પ્રત્યક્ષ થયા એમ કહ્યું છે.

આ પ્રમાણે ઉપરની કથામાંથી એક બોધ લેવાનો છે. બોધ લઈ **તદનુસાર ધાર્મિકતામાં પગલાં ભરવા યત્ન કરવાનો છે.**

"हिरण्मयेन पात्रेण सत्यस्यापिहितं मुखम् ।
तत्त्वं पूषन्नपावृणु सत्यधर्माय दृष्टये ॥"

[સુદર્શન : જુલાઈ ૧૯૦૦]

§ Wordsworth.

૧૪

દાસ્યભક્તિ

मने चाकर राखोजी—(टेक)

चाकर रहसुं बाग लगासुं, नित उठ दरशन पासुं,
वृन्दावनकी कुञ्जगलिनमें, तारी लीला गासुं—मने०

हरेहरे सब बाग बनाऊं, बिच बिच राखो बारी,
साँवलियाके दरशन पासुं, पहिर कुसुम्बी सारी—मने०

योगी आया योग करणको, तप करणे संन्यासी,
हरिभजनको साधु आवे, वृन्दावनके वासी—मने०

मीरां के प्रभु गहरगभीरा, हृदय धर्यो जी धीरा,
आधि रात प्रभु दरशन दे है, प्रेमनदीके तीरा—मने०

બંગાળાના સુપ્રસિદ્ધ કવિ અને નાટકકાર દ્વિજેન્દ્રલાલ રૉયના પુત્ર બાબુ દિલીપકુમાર રૉય બંગાળી સાહિત્ય પરિષદ્‌ના અધિવેશનમાં ભાગ લેવા અત્રે (બનારસ) આવ્યા હતા. એઓ સુન્દર શૈલીમાં બહુ મધુર કંઠે ગાઈ શકે છે—યૂરોપમાં પણ ફરી આવ્યા છે અને ત્યાંના સંગીતનો પણ પરિચય ધરાવે છે. એમણે અમારે ત્યાં (યુનિવ્હર્સિટિમાં) સંગીતના બે જલસા કર્યા, તેમાં બહુ જ મધુર ભાવથી અને અસરકારક રીતે એમણે ઉપરનું કાવ્ય ગાયું હતું.

કાવ્ય અને સંગીત એક બીજાથી સ્વતન્ત્ર કલા હોઈને પણ જ્યારે પરસ્પર સંશ્લેષથી એકનિષ્ઠતા બલ્કે એકરૂપતા પામે છે, ત્યારે એનો રસ કાંઈક જુદો જ બને છે. આવા અસાધારણ રસનો સાક્ષાત્કાર આ પ્રસંગે અમને થયો હતો.

આ કાવ્ય ગૂજરાતીમાં પ્રસિદ્ધ થએલા **મીરાંના** પદસંગ્રહમાં છે કે નહિ એ મને યાદ નથી. પણ બાબુ દિલીપકુમારે કહ્યું કે એ રાજપૂતાનામાંથી એકઠાં કરેલાં **મીરાંનાં** પદમાંનું એક છે.

"ચાકર રાખોને (વા, રાખોજી)"—એ ટેકમાં " **पुरुषभूषण देहि दास्यम्** " એ ભાગવતના ગોપિકાગીતનો પ્રતિધ્વનિ શ્રવણે પડે છે, બાકીનાં ભાવ અને કલ્પના તદ્દન સ્વતન્ત્ર છે.

આ કાવ્યમાં કર્મયોગ અને ભક્તિયોગનો સમન્વય કરવાનો ઉપદેશ રહેલો છે. પરંતુ, આમ કહેવામાં હું કાવ્યના રસને સૂકવી નાંખતો નથી,

પુષ્પે પુષ્પે વનસ્પતિશાસ્ત્રનાં સત્યો શોધનાર વનસ્પતિશાસ્ત્રી પુષ્પની રમણીયતા બલ્કે પુષ્પનું વાસ્તવિક જીવન સમઝી કે અનુભવી શકે ખરો? એક કવિ કહે છેઃ—

" The mind has a thousand eyes
And the heart but one;
Yet the light of a whole life dies
When love is done. "

પ્રેમ એ જ દૃષ્ટિનું તેજ છે. દૃષ્ટિઓ હજારો હો પણ જો એમાં પ્રેમ ન હોય તો દૃષ્ટિ આંધળી જ સમઝવી. વિજ્ઞાનશાસ્ત્રી ભલે હજારો ન્હાનાં મ્હોટાં પરચુરણ સત્યો શોધે, પણ એની આંખમાં વસ્તુ માટે પ્રેમ નહિ હોય તો એને વસ્તુનું આત્મભૂત સત્ય જડશે જ નહિ. આ પ્રેમનું—અને તેથી કવિકલ્પનાનું—ગૌરવ. અને તેથી જ કવિની ભારતી તે બ્રહ્માની સૃષ્ટિથી ચઢીઆતી એટલું જ નહિ, પણ એ 'પરા અને પશ્યન્તી' વાણી તે તત્ત્વવિચારકની 'વૈખરી' વાણીથી જુદી જ અને ઊંચી. છતાં, પ્રેમમાં જે દૃષ્ટિનું તેજ પ્રકટ થાય છે તે સત્યનાં હજારો કિરણોનું બનેલું હોય છે. એ કિરણોનું એકીકરણ એ પ્રેમનો ધર્મ; એ તેજનું પૃથક્કરણ એ દૃષ્ટિનો ધર્મ. કવિકલ્પના અને તત્ત્વવિચારનો સંબન્ધ પણ એ જ તરેહનો છે. કવિ મિથ્યા કલ્પનાના ઘોડા દોડાવે છે એમ નથી; પણ ઉલટું, કવિ જ તત્ત્વનું પૂરેપૂરૂં દર્શન, યથા-અર્થ અનુભવ કરાવી શકે છે. તત્ત્વ જે સામાન્ય લોકદૃષ્ટિથી પરોક્ષ રહે છે, એને કવિ રસ અલંકાર ગુણ ભાવ વગેરે અલૌકિક સામગ્રી વડે મૂર્તિમન્ત કરીને અપરોક્ષ અનુભવ યોગ્ય બનાવે છે. કવિકલ્પના એ જ તત્ત્વાનુભવની ખરી ભાષા છે; બીજી રીતે કહીએ તો, તત્ત્વ એ આત્મા છે, અને કવિકલ્પના એ એનું શરીર છે—એ શરીરમાં જ એ આત્મા પ્રકાશે છે, અચેતન લોકવાણીમાં એ પ્રકાશી શકતો નથી. પણ લૌકિક વાણી એક કામ કરે છેઃ એ શરીર અને આત્માનો શો સંબન્ધ છે એ વિષે એ વાતચીત કરી શકે છે. આ લેખ એવી જ થોડી એક સૂચક વાતચીત કરવા માટે લખાએલો છે. બાકી, વસ્તુદર્શન તો મીરાંના પદમાં જ કરી લેવું, આ લેખમાં એ મળશે નહિ

પ્રભુમાં પ્રેમની મૂર્છા ખાવી એ (યોગની પરિભાષામાં) નિર્વિકલ્પ સમાધિ. પરંતુ એ તો જેને આવે તેને જ આવે, **यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः** મનુષ્યયત્નથી એ ધારી આણી શકાતી નથી; સામાન્ય મનુષ્ય તો માત્ર એ માટે યોગ્યતા સંપાદન કરવા કાંઈક યત્ન કરી શકે—અને એવો

એક યત્ન તે **દાસ્યભક્તિ.** તેમાં પણ હનુમાન ઉપર પ્રભુએ દાસ્યભક્તિનો જેવો ઓજ નાંખ્યો હતો તેવો એ સામાન્ય મનુષ્ય ઉપર નાંખતો નથી. સામાન્ય મનુષ્ય તો પ્રભુનો 'બાગ લગાવે' તો બસ છે. આ સંસારરૂપી વાડીમાં મનુષ્યે બાગવાનનું કામ કરવાનું છેઃ જમીનને ગોડીને પોચી અને રસાળ કરવાની છે, ઝાંખરાં અને કાંટા કાઢી નાખવાના છે, ઝાડને પાણી પાઈને ઉછેરવાનાં છે, પુષ્પ વીણવાનાં છે, માળા ગૂથવાની છે, પ્રભુને ચઢાવવાની છે. રૂપક કાઢી નાંખીને બોલીએ તો, મનુષ્યે પુષ્કળ પ્રેમ પ્રયાસ અને ચતુરાઈથી આ સંસારને સુન્દર બનાવવાનો છે, અને પ્રભુને ચરણે ચઢાવવાનો છે. મ્હારી જાતને હું શુદ્ધ અને સુન્દર બનાવું અને પ્રભુને અર્પણ કરૂં—કારણ કે એવું જ અર્પણ એ સ્વીકારે છે—એટલું પણ બસ નથી. મ્હારી જાતને શુદ્ધ અને સુન્દર બનાવવાની સાથે, આ સંસારને પણ હું શુદ્ધ અને સુન્દર બનાવું એવી મ્હારી અભિલાષા અને કૃતિ હોવી જોઈએ. અને તે પણ પ્રભુને અર્થે જ. જેણે સંસાર સુધાર્યો એણે પ્રભુની સેવા કરી જ—કારણ કે સંસારમાંથી બહાર અને જુદો કોઈ ઈશ્વર નથી એમ કહેવામાં આવે પણ વસ્તુતઃ આમ કહેનાર નિરીશ્વરવાદી આ સંસારનું સ્વરૂપ સમજવામાં ભૂલ કરે છે. સંસાર પત્થરની શિલા જેવો નથી કે જેમા થઈ પરતત્ત્વનું પ્રતિબિમ્બ ન પડી શકે કે જેની પાર જોઈ શકાતુ ન હોય. એ તો નિર્મળ કાચના જેવો છે, જેને **પર તત્ત્વ**નું પ્રતિબિમ્બ ઝીલતો કરવો વા જેની પાર **પર** તત્ત્વનું દર્શન કરવું એ આપણા હાથમાં છે. જે મનુષ્ય 'સંસારમાં સરસો' રહીને જ, તેમાં 'સરસો' રહીને પણ, 'મન' મ્હારી'—પરમાત્માની—'પાસ' રાખે છે, તે જ જીવનનું પરમ અને સંપૂર્ણ પ્રયોજન સિદ્ધ કરે છે. બાગવાનનો આનન્દ માત્ર બાગમાં મજૂરી કરવામાં જ સમાપ્ત થવો ન જોઈએ. બાગનાં ફૂલ જોઈ, બાગના ધણી પાસે જઈ એનાં દર્શન કરવાની પણ એની ઇચ્છા હોવી જોઈએ.

મીરાં કહે છે કે '**चाकर रहसुं, बाग लगासुं**' પણ તેની જ સાથે '**नित उठ दरशन पासुं**'—નિત્ય ઉઠીને પ્રભુનાં દર્શન પામીશું એ અભિલાષ વિના જીવન નીરસ છે, મજૂરી છે, ઉદ્દેશરહિત અને આંધળું છે.

ગોપીઓએ **પ્રભુ**નાં ગાન ગાઈને વૃન્દાવનની કુંજગલીઓને **પ્રભુ**ની 'બંસરી' સમાન કરી મૂકી હતી. તે જ પ્રમાણે, **મીરાં** પણ આ સંસારરૂપી વૃન્દાવનની કુંજગલીઓમાં—જ્યાં પરમાત્મા ભકતને મળવાને ઉત્સુક ઉત્સુક નિત્ય ફર્યાં કરે છે—**પ્રભુ**ની લીલા ગાવા ઇચ્છે છેઃ '**तारी लीला गासुं**' એવી અભિલાષાના આન્દમાં રાચે છે.

ભક્ત આ સંસારરૂપી સકળ વનને લીલુંછમ—રસભર્યું—વૃક્ષોની ઘટાથી છવાએલું—બનાવવા ઇચ્છે છે, અને એમાં વચ્ચે વચ્ચે કુંજમાં બારીઓ રાખીને 'શ્યામળિયા'નાં દર્શન પામવા ઇચ્છા કરે છે. સંસારી જીવન દુઃખ અને વૈધવ્યનું જીવન નથી, સુખ અને સૌભાગ્યનું જીવન છે; માટે **મીરાં** '**पहिर कुसुम्बी सारी**' કુસુમ્બી સાડી પહેરીને પ્રભુનાં દર્શન કરવાની ઉત્કંઠા ધરે છે.

યેાગીઓ યેાગની ક્રિયાઓથી, તપસ્વીઓ તપથી, સંન્યાસીઓ ત્યાગથી—પ્રભુને પામવા મથે છે. પણ શ્રીકૃષ્ણે ભગવદ્‌ગીતામાં કહ્યું છે તેમ '**अव्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते**'—અવ્યક્તનેા માર્ગ એ સુખ અને શીતળ છાયાનેા માર્ગ નથી. તેથી **वृन्दावन के वासी**—આ સંસારમાં રહેનારા—સાધુજન હરિભજનથી પરમાત્માને પામવા માગે છે. આવી જાતના સાધુ સાથે બેસી બેસીને, લેાકલાજ ખેાઈને ભજનકીર્તન કરીને **મીરાં**એ પ્રભુ મેળવ્યા હતા.

પણ આમ ભક્તિરસથી કૃતાર્થ બનેલી **મીરાં** 'હૃદયનાથ' ને હૃદયમાં અનુભવતી છતી, એની 'પરાત્પર'તાને વીસરતી નથી. એનેા પ્રભુ હૃદયમાં સ્વયંપ્રકાશ હેાઈને પણ 'ગહર ગભીર'—ઘેરેા અને ઊંડેા—છેઃ "**तं दुर्दर्शं गूढमनुप्रविष्टं गुहाहितं गह्वरेष्ठं पुराणं**" ઇત્યાદિ શ્રુતિમાં વર્ણવેલી એની 'દુર્દર્શતા' એ સારી પેઠે સમજે છે. પણ એ 'દુર્દર્શ'ને હૃદય સરસેા લાવીને અપરોક્ષ કરવાની રીતિ પણ એને હાથ લાગી છેઃ જેણે પ્રભુને ખરા હૃદયથી હૃદયનાથ કરીને માન્યેા છે તેને **મીરાં** કહે છે તેમ—

"**आधि रात प्रभु दरशन दे है प्रेमनदीके तीरा**"—

આ સંસારરૂપી શ્યામ રજનીમાં—અડધી રાત્રે પ્રભુ પ્રેમ નદીને તીરે દર્શન દે છે. પ્રભાત થતાં સૂર્યનાં કિરણોથી રાત્રિ ભેદાય એમાં તેા નવાઈ જ શી? પણ અન્ધકારગાઢી રાત્રિમાં પણ કૃષ્ણચન્દ્ર એના ભક્તજન આગળ પ્રકટ થાય છે—ચન્દ્રવત્ એમનેા શીતળ પ્રકાશ પાથરે છે, અને પ્રેમથી એમને રાસ રમાડે છે. સંસારને અન્તે (વિદેહ)મુક્તિ ભલે હેા; પણ સંસારના મધ્યમાં પણ જીવન્મુક્તિ મળી શકે છે. ચેાતરફ ઘેાર અજ્ઞાનથી ગાજતા આ સંસારમાં રહીને પણ, કયા ભક્તે ખરા પ્રેમથી પ્રભુ શેાધ્યેા અને એને એ મળ્યેા નહિ?

[વસંત, ફાલ્ગુન, સં. ૧૯૭૯]

શાસ્ત્રચર્ચા

૧

ચર્ચાપત્ર

'જ્ઞાનસુધા' પત્રના તન્ત્રી સાહેબની સેવામાં—

ગએ શનિવારે રાત્રિએ પ્રાર્થનાસમાજ મંદિરમાં કીર્તન સાંભળી, આપના ધર્મમંડળના મોક્ષસંબંધી સિદ્ધાન્ત વિષે કેટલીક શંકા ઉદ્ભવી છે. તેનો ખુલાસો આપના માસિક પત્રદ્વારા કૃપા કરી કરવામાં આવશે એમ આશા છે. 'પ્રાર્થનામાળા'ને આરંભે આપેલા ચાર ધર્મસિદ્ધાન્તોમાંથી મારી શંકાઓનું સમાધાન ન થઈ શક્યું, માટે જ આપને આટલી તસ્દી આપવાની જરૂર પડી છે; તે ક્ષમા કરશો. આપના પત્રની ઘણી જગ્યા ન રોકાય માટે તે શંકાઓનો ટૂંકાણમાં સાર નીચે આપું છું:—

(૧) "ઝળકે જ્યોત્સ્નામય શા વિશાળ રે, પેલા દિવ્ય કિનારા !

× × ×

ગાજે જ્યાં ગંભીરૂં, મધુરૂં પેલું અમૃતત્વસિન્ધુનું પૂર રે; પેલા."

અત્ર અલૌકિક કવિકલ્પનાથી રસાએલા 'પરજીવન' નું પરમાર્થસ્વરૂપ શું છે? તે જન્માન્તર છે? લોકાન્તર છે? કે અવસ્થાન્તર છે?

(૨) જે પરજીવન તથા પૂર્વજીવન પ્રકૃતિરૂપ અનંતત્વાવસ્થા છે એમ કહ્યું, તે બંને સમાનધર્મિ છે કે ભિન્નધર્મિ? જો સમાનધર્મિ હોય તો અનંતત્વમાંથી આત્માની પ્રચ્યુતિ થવાનું શું કારણ? જો ભિન્નધર્મિ હોય તો તે ભેદ શો છે?

(૩) જીવ ઈશ્વરનું ઐકય નહિ પણ સામીપ્ય એ મુક્તિ એમ એક પ્રસંગે કીર્તનમાં કહેવામાં આવ્યું હતું. અત્ર 'સામીપ્ય' એટલે શું? તે સિદ્ધ છે, કે સાધ્ય છે? અર્થાત્ નથી અને મેળવવાનું છે, કે છે તે જ અનુભવવાનું છે. છે તે જ અનુભવવાનું હોય, તો તે હાલ નથી અનુભવી શકાતું તેનું કારણ? વેદાન્તીઓનો દ્વૈતાનુભવમાટે કરેલો ખુલાસો આ મતમાં સ્વીકાર્ય છે? નથી અને મેળવવાનું છે, તો તે મેળવવાની વસ્તુનું સ્વરૂપ શું છે? દૈશિક અને કાલિક સામીપ્ય તો ઈશ્વરના સર્વવ્યાપકત્વથી અને નિત્યત્વથી છે જ, નથી એમ નથી એટલે તે સાધ્ય ન હોઈ શકે. પ્રકારકૃત સામીપ્ય માનવામાં તે સામીપ્યની મર્યાદા ક્યાં રાખવી?

(૪) મોક્ષાવસ્થામાં સુખાભિવ્યક્તિ છે, કે માત્ર આત્યંતિક દુઃખ-ધ્વંસ છે? જો સુખાભિવ્યક્તિ હોય, તો તે સુખ નિત્ય છે કે અનિત્ય તથા તદનુભાવક દેહાદિક છે કે કેમ?

(૫) મોક્ષાવસ્થામાં જીવ અને ઈશ્વર સમાન છે, કે કાંઈ ભેદ રહે છે? જો સમાન હોય, તો જેમ ઈશ્વરમાં જગત્‌કૃતિમત્ત્વ રહે છે, તેમ જીવમાં પણ તે કેમ ન રહે, અને અનેકેશ્વરવાદ પ્રાપ્ત થઈ અપસિદ્ધાન્ત પણ કેમ ન થાય? જો કાંઈ પણ ભેદ રહેતો હોય તો તે ભેદ શો છે? તે સુખાવસ્થામાં ઈશ્વર અને જીવનો સેવ્યસેવક ભાવ કાયમ રહેવાનો કે નહિ? અને જો રહેવાનો, તો તે શા કારણથી?

(૬) આ સર્વના નિર્ણય માટે તર્ક પ્રમાણ છે? કે શાસ્ત્ર? કે માત્ર સ્વેચ્છા જ?

અમદાવાદ, તા. ૬-૧-૧૮૯૨

પૃ૦ એક મુમુક્ષુ.

તા. ક. પ્રાર્થનામાળા જોતાં એક વિશેષ શંકા ઉત્પન્ન થઈ છે. પ્રાર્થનામાળામાં "આત્માનું ઐહિક આમુષ્મિક કલ્યાણ થાય છે" એમ ચતુર્થ સિદ્ધાન્ત છે. તેને સ્થાને તા. ૧૫ મી એપ્રીલ સને ૧૮૯૧ ના 'જ્ઞાનસુધા' ના અંકમાં "આત્માનું કલ્યાણ થાય છે" એટલું જ છે. આ ફેરફાર સહજ જ થયો છે કે પરલોક વિષેની શંકાથી થયો છે?

જ્ઞાનસુધા, ફેબ્રુઆરી ૧૮૯૨

પૃ૦ એજ.

૨

વેદ, વેદાર્થ અને વેદના દેવો

૧

'**वेद**' જે **विद्** ધાતુ ઉપરથી થએલો શબ્દ છે એ મૂળ જ્ઞાનવાચક છે, શબ્દવાચક નથી: અર્થાત્ એનો અર્થ જ્ઞાન થાય છે, અમુક શબ્દાનુપૂર્વી એવો થતો નથી. અમુક શબ્દાનુપૂર્વીનો એ વાચક થયો તે ક્યારે કે જ્યારે કાલક્રમમાં આપણે એનાથી એટલા દૂર પડી ગયા કે સર્વ જ્ઞાનના ભંડાર તરીકે અને તેથી ઈશ્વરના શબ્દ તરીકે આપણે એને પૂજવા લાગ્યા. આ પૂજા સ્વાભાવિક છે: આર્યપ્રજાનું બલ્કે મનુષ્યજાતિનું એ સર્વથી પ્રાચીન પુસ્તક છે, અને હિન્દુસ્થાનના ધાર્મિક ઇતિહાસનાં સર્વ બીજ એમાં ભરેલાં છે. આગળ જતાં એને માટે '**श्रुति**' શબ્દ યોજાયો તે એમ સૂચવવા કે ઋષિઓએ આ જ્ઞાન પોતાની બુદ્ધિમાંથી ઉપજાવેલું નથી પણ સાક્ષાત્ પરમાત્મા પાસેથી સાંભળ્યું છે. પરંતુ પરમાત્મા મનુષ્યની સામા, મ્હારી સામે તમે ઊભા છો અને મને કાંઈક કહો છો તેમ, સામા ઊભા રહીને કહેતા નથી. પરમાત્મા તો આ વિશ્વના અને આપણા અન્તર્યામી છે, અને તેથી એ જે કાંઈ બોલે છે, આપણને સંભળાવે છે તે અન્તરૂમાં રહીને; સામા એક મનુષ્યવત્ ઊભા રહીને નહિ. આથી ભેગાભેગું એ પણ સ્પષ્ટ છે કે અન્તરૂનો ધ્વનિ એ કોઈ સંસ્કૃત ઝંદ અરબી ઇત્યાદિ ભાષામાં થતો નથી: એ ભાષા તો એ ધ્વનિ ઝીલવાનું ખોખું છે. આ વાત જે વિચાર અને ઉપપત્તિથી સિદ્ધ છે, એને આર્યભાષાના ઇતિહાસથી પણ ટેકો મળે છે. **विद्** ધાતુ, જે ઉપરથી **वेद** શબ્દ થયો છે, એ લૅટિનનો videre—to see ધાતુ છે, અને અંગ્રેજી 'Idea' પણ એ જ લૅટિન videre ધાતુ ઉપરથી નીકળ્યો છે, એટલે આપણે વેદ શબ્દને માટે યથાર્થ અંગ્રેજી શબ્દ શોધીએ તો તે Vision=દર્શન, Idea=ધ્યાન, ધ્યેય એ જ જડે છે. અને તેમ જ, જે મહાપુરુષોને એ મહાન દર્શન થયું હતું તેમને આપણે **ऋषि**—દ્રષ્ટા કહીએ છીએ એ પણ યોગ્ય છે.

જ્યારે આ "સાક્ષાત્કૃતધર્મા" દ્રષ્ટાઓનો યુગ વ્યતીત થઈ ગયો, ત્યારે પાછળના પુરુષોએ એમનાં વાક્યોનું પ્રેમ અને આદરથી સ્મરણ કરી જે ગ્રન્થો કાળે કાળે રચ્યા એ '**स्मृति**' કહેવાયા. પણ તેમાં કેટલાક જનો તો નિત્ય વેદના મુખપાઠમા એવા મુગ્ધ બની ગયા કે તેઓ શબ્દના

મહિમામાં અર્થનો મહિમા ભૂલી ગયા, અને વેદના મન્ત્રો સમઝવા માટે નથી પણ વેદના બ્રાહ્મણ વિભાગમાં જે યજ્ઞો કરવાના કહ્યા છે તેમાં એ મન્ત્રોનો યથાવિધિ ઉચ્ચાર કરવો એજ એનો ઉપયોગ છે એમ એમનું માનવું થયું. આ મતના એક અગ્રણી તરીકે, નિરુક્તકાર યાસ્કે કૌત્સનું નામ નોંધ્યું છેઃ કૌત્સ કહે છે કે "**अनर्थका हि मन्त्राः**"—પરંતુ ઘણા પાશ્ચાત્ય અને અત્રત્ય વિદ્વાનો સમઝે છે તેમ, આ શબ્દોનું તાત્પર્ય એ નથી કે મન્ત્રોમાંથી કાંઈ અર્થ પ્રતીત થતો નથીઃ એવા અપ્રતીતાર્થ શબ્દો તો કૌત્સે ખાસ ગણાવ્યા છે. તાત્પર્ય એ છે કે કૌત્સના મતે વેદના મન્ત્રો અર્થ સમઝવા માટે નથી પણ યજ્ઞમાં ઉચ્ચારવા માટે છે. પરંતુ અર્થ સમઝાય છે તો ખરો, એની કૌત્સથી પણ ના પાડી શકાય એમ નથી, કારણ કે કૌત્સને ઉત્તર વાળતાં યાસ્ક કહે છે તેમ "**अर्थवन्तः शब्दसामान्यात्**" કારણ કે જે શબ્દ લોકોમાં એટલે કે લૌકિક સંસ્કૃતમાં વપરાય છે તે જ વેદમાં સમાન રીતે વપરાયા છે. બેશક કેટલાક શબ્દોનો આપણને અર્થ જડતો નથી. પરંતુ તે માટે આપણે પ્રયત્ન કરવો જોઈએ. યાસ્ક કહે છે તેમ "**नैष स्थाणोरपराधो यदेनमन्धो न पश्यति। पुरुषापराधः स भवति**"—આંધળો માણસ થાંભલો ન જુવે તેમાં થાંભલાનો દોષ નથી, માણસનો દોષ છે."

વેદમાં કેટલાક શબ્દો એવા છે ખરા કે જેનો અર્થ આપણે બિલકુલ જાણતા નથી. કેટલાક એવા છે કે થોડાંક ફાંફાં મારીને ધાત્વર્થ ઉપરથી, બીજા વિકાર ઉપરથી, વા વાક્યમાં સ્થાન જોઈને, વા અનેક વાક્યોમાં જ્યાં જ્યાં એનો પ્રયોગ થયો હોય એ સરખાવીને આપણે એના અર્થનો નિર્ણય કરી શકીએ. આમ કેટલાક શબ્દો બાદ કરતાં પણ વૈદિક શબ્દોનો બહુ મ્હોટો જથો એવો રહે છે કે જેનો અર્થ, ઉપર યાસ્કે કહ્યું તે કારણથી—'**शब्दसामान्यात्**'—આપણે નિશ્ચયપૂર્વક જાણીએ છીએ; અથવા તો નિર્વચનની મદદથી ઠરાવી શકીએ છીએ. તે ઉપરાંત એ પણ ભૂલવું ન જોઈએ કે હિન્દુસ્થાનમાં ઘણું જ્ઞાન પરંપરાની પ્રણાલીએ વ્હેતું આવે છે. બેશક, એ પરંપરાના અર્થ સામે વાજબી કારણ જણાય તો મતભેદ ધરાવવો અનુચિત નથી; પણ વર્તમાન વિદ્યાના અભિમાનથી ઉન્મત્ત બની "Los von Sayana" (="સાયણને કાઢો જ કાઢો!") એમ સાયણાચાર્ય જેવા બહુશ્રુત અને સંપ્રદાયવિદ્ ભાષ્યકાર સામે ઉદ્ગાર કરવો એમાં એ પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનોનુ કદાચ સત્ય સામે પાપ નહિ હોય, પણ તેઓની મૂર્ખતા તો છે જ. વસ્તુતઃ મૅક્સમૂલરે સાયણને 'આંધળાની

લાકડી' ('Blind man's stick') કહી છે એમાં બહુ સત્ય છે. અને એમ કહેવું પણ ભૂલ ભરેલું છે કે સાયણાચાર્ય, જે વેદ પછી હજારો વર્ષે થયા, એમનો કરેલો અર્થ કેમ પ્રમાણ માની શકાય? વસ્તુતઃ સાયણાચાર્ય પહેલાં વેદ ઉપર ટીકા લખાએલી હવે જાણવામાં આવી છે, અને તેથી વેદાર્થનો સંપ્રદાય સાયણ પાસે અવિચ્છિન્ન ચાલ્યો આવ્યો હોય એ સંભવિત છે. સાયણાચાર્ય યાસ્ક આદિ પ્રાચીન મુનિઓના સાંપ્રદાયિક અર્થ ઉપર આધાર રાખે છે, અને એ મુનિઓ વેદના પ્રણયનકાળ પછી ઘણે વર્ષે થયા તો પણ તેમને મૂળ અર્થ સંપ્રદાયથી મળ્યો હતો એ આટલા ઉપરથી પણ સ્પષ્ટ જણાય છે કે વેદના કેટલાક શબ્દો જેનો લૌકિક સંસ્કૃતમાં છાંટો મળતો નથી એના એઓએ એ જ અર્થ કર્યો છે કે જે એ શબ્દને મળતા એવા તે સમયની બીજી આર્ય ભાષાના શબ્દોને આધારે થવા જોઇએ. એક જ ઉદાહરણ આપીએઃ જેમકે "दम:" શબ્દ. આ વૈદિક શબ્દનો અર્થ 'ગૃહ' કરવાનું લૌકિક સંસ્કૃત ઉપરથી કદી ન સૂઝે. પણ લૅટિન domus શબ્દની મદદથી ગૃહ અર્થ સહજ રીતે નક્કી થઈ જાય છે.

૨

ખરી મુશ્કેલી વેદના સામાન્ય શબ્દોના અર્થ કરવામાં રહેલી નથી. પણ વેદનો ધર્મ શો હતો? વેદના દેવો એ શુ છે!—ઇત્યાદિ ધર્મને લગતા પ્રશ્નોનો ઉત્તર દેવો કઠિન છે. અને તેમ થવાનું કારણ એ છે કે સામાન્ય શબ્દોના અર્થ જેવા બદલાતા નથી તેવા ધર્મસમ્બન્ધી જનસમાજના વિચારો બદલાય છે. વેદ અને યાસ્કના સમય વચ્ચે સામાન્ય શબ્દોના અર્થ કરવામાં જે મુશ્કેલી નહોતી તે યાસ્કના સમયમાં વેદનો ધર્મ સમઝવામાં ઉત્પન્ન થઈ ચૂકી હતી. આ વાત યાસ્કે દેવો અને દેવોની આખ્યાયિકા સંબન્ધી પૂર્વાચાર્યોના જે વિવિધ મતભેદ નોંધ્યા છે તે ઉપરથી સ્પષ્ટ સમઝાય છે. તેમાં એક મત (૧) યાજ્ઞિકોનોઃ તેઓના મત પ્રમાણે યજ્ઞમાં જે જે દેવતાનું નામ લઈ એને બલિ સમર્પવામાં આવે છે તેને પૃથક્ પૃથક્ દેવતા સમઝવા. આમ મન્ત્રનો મૂલ મનનાત્મક અર્થ વીસરાઇને મન્ત્ર એક જાદુઈ શબ્દની આનુપૂર્વી થઈ રહી, અને યજ્ઞમાં એ જ રીતે એનો ઉપયોગ કરવાની રૂઢિ ચાલી. અને તે સાથે યાજ્ઞિકોનો વર્ગ બંધાયો, તથા સંપ્રદાનવાચક ચતુર્થીનો પ્રત્યય જેને લાગે તે દેવતા એવી ધર્મના હૃદયથી લગભગ શૂન્ય એવી શબ્દપૂજા અને

કર્મપૂજા શરૂ થઈ. પણ ઉપર કહ્યું તેમ, વેદના શબ્દો તે લોકભાષાના શબ્દો પણ હોઈ એનો અર્થ પ્રતીત થયા વિના રહેતો નહોતો. અને તેથી આ યાજ્ઞિકોની સાથે સાથે જ બીજા વિચારકો ઘણા હતા, જેઓ વેદના દેવ વિષે જુદો મત ધરાવતા હતા. તેમાં એક વર્ગ (૨) "**ઐતિહાસિકો**" નો હતોઃ તેઓના મત પ્રમાણે દેવો એ યજ્ઞના મન્ત્રોના વિનિયોગ માટે કલ્પાએલાં સત્ત્વો નથી, પણ 'ઐતિહાસિક' એટલે કે 'ખરેખર હતા' એવા—અર્થાત્ યજ્ઞથી સ્વતન્ત્ર વાસ્તવિક વ્યક્તિઓ છે. (૩) ઋષિઓએ પ્રકૃતિઓનાં તે તે દશ્યોમાં જે જે ચૈતન્યનો પ્રકાશ (ધાત્વર્થમાં 'દેવ') જોયો તેને તે તે દશ્યને અનુસરતું નામ તેઓએ આપ્યુંઃ એમ એક ત્રીજા અર્થકર્તા જેઓ 'નૈરુક્ત' કહેવાય છે તેઓનુ કહેવું છે. આ નૈરુક્તોએ (શબ્દના ધાત્વર્થ ઉપરથી અર્થનું નિર્વચન કરનારા વર્ગે) પ્રકૃતિનાં દશ્યોના, અને તેથી દેવોના, તેઓના સ્થાનભેદે કરી ત્રણ વર્ગ પાડ્યા છેઃ પૃથ્વી સ્થાનના, અન્તરિક્ષ (મધ્યમ) સ્થાનના અને દ્યુસ્થાનના. વર્ગ પાડ્યા પછી પણ તે તે સ્થાનનો એક એક તેજોરૂપ પદાર્થ જોઈ ત્રણ વર્ગનો ત્રણ દેવોમાં સમાવેશ કરી દીધો. આ પ્રમાણેઃ–પૃથ્વીનો તેજોરૂપ પદાર્થ અગ્નિ, અને તેથી પૃથ્વીનો એક દેવ, **अग्नि**. અન્તરિક્ષનો તેજોરૂપ પદાર્થ વિદ્યુત્ (વીજળી), અને તેથી વીજળી અને વૃષ્ટિના અધિષ્ઠાતા વાયુ વા ઇન્દ્ર, એ બીજો અન્તરિક્ષ સ્થાનનો દેવ; અને દ્યુસ્થાનનો તેજોરૂપ પદાર્થ સૂર્ય એ ત્રીજો, દ્યુસ્થાનનો દેવ. આ દેવત્રયીનો સિદ્ધાન્ત "નૈરુક્તો"નો હતો. પણ વસ્તુતઃ જે નિર્વચનપદ્ધતિએ વેદાર્થ કરનારા હોઈ "નૈરુક્ત" કહેવાતા તેનો આ "દેવત્રયી"ના સિદ્ધાન્ત સાથે કાંઈ તાત્ત્વિક સંબન્ધ નથી. નિર્વચનપદ્ધતિએ વેદાર્થ કરવા છતા પણ એકદેવવાદ સંભવી શકે છે. તાત્પર્ય કે નિર્વચન કરનારા પ્રાચીન "નૈરુક્તો" સર્વ દેવોને ત્રણ દેવરૂપે નિરૂપણ કરતા એ માત્ર એક ઐતિહાસિક હકીકત છે. નિર્વચનપદ્ધતિને અને ત્રણ દેવના સિદ્ધાન્તને કાંઈ આન્તર અને આવશ્યક સંબન્ધ નથી.

યાસ્ક એક પ્રશ્ન એ ચર્ચે છે કે વેદમાં આટલાં બધાં દેવોનાં નામ આવે છે તો બધા મળીને દેવ ત્રણ જ છે એમ કેમ માની શકાય? એનો નૈરુક્ત પક્ષ તરફથી પોતે ઉત્તર આપે છે કે "**तासां माहाभाग्यादेकैकस्या अपि बहूनि नामधेयानि भवन्ति**"—દેવો એવા મહાભાગ છે કે એ એક હોઈને પણ એનાં અનેક નામો હોય છે અને એનાં ઉદાહરણ આપીને યાસ્ક કહે છે કે જેમ કર્મભેદે કરી એક જ વ્યક્તિ કેટલાય યજ્ઞોમાં

હોતા–અધ્વર્યુ–બ્રહ્મા અને ઉદ્‌ગાતા થાય છે અને એ નામે વ્યવહારાય છે, તેમ એક જ દેવ તે તે કર્મોએ કરી તદનુસાર જુદે જુદે નામે બોલાય છે, પણ આ અસંખ્ય દેવોને ત્રણ દેવમાં સમાવી દેવાનું જે ઉદાહરણ છે એ વસ્તુતઃ તેઓને એક દેવમાં સમાવી દેવાને પણ સમર્થ છે. અને તેથી એ વિચારશ્રેણિમાં આગળ વધતાં એક સિદ્ધાન્ત એ દેવોના 'ભેદાભેદ' નો એટલે કે એકાનેકતાનો નીકળે છેઃ અર્થાત્ જેમ ત્રણ સ્થાન (પૃથ્વી, અન્તરિક્ષ અને દ્યુ) પરસ્પર સંબદ્ધ હોઈને એક છે, એમ એના ત્રણે દેવો ત્રણ હોઇને પણ એક છે; એનું બીજું ઉદાહરણ યાસ્ક આ પ્રમાણે નોંધે છેઃ "**नरराष्ट्रमिव**" જેમ અસંખ્ય મનુષ્યો તે તે વ્યક્તિરૂપે ભિન્ન છે, છતાં રાષ્ટ્રરૂપે એક છે તે રીતે;—અર્થાત્, પ્રકૃતિનાં અસંખ્ય દૃશ્યોમાં પરમાત્મા વિવિધરૂપે પ્રકાશે છે, છતાં સર્વ દૃશ્યો તે એક જ પ્રકૃતિ હોઈ એમાં એક જ પરમાત્મા રહેલો છે. ઉપનિષદ્ કહે છે તેમ "**एको देवः सर्वभूतेषु गूढः**" આ ભેદાભેદ વા એકાનેકતાના સિદ્ધાન્તને અધિક સ્પષ્ટ કરતાં એ ફલિત થાય છે કે ભેદ **અને** અભેદ યાને એક **અને** અનેક એમ નહિ, પણ ભેદ**માં** અભેદ, એક**માં** અનેક; અને એ કરતાં પણ વધારે શુદ્ધરૂપે કહીએ તો **ભાસમાન ભેદમાં વાસ્તવિક અભેદ**, ભાસમાન અનેકતામાં વાસ્તવિક એકતા. આ સિદ્ધાન્ત **અધ્યાત્મવિદ્** મંડળનો હતો. આ માયાવાદ જે ભેદાભેદના અન્તર્‌માં લપાએલો છે એ યાસ્કમુનિ આગળ સ્ફુટરૂપે રહેલો ન હતો અને તેથી સત્ય-મિથ્યાની પરિભાષાને બદલે સામાન્ય ભાષામાં એ અધ્યાત્મવિદ્‌નો સિદ્ધાન્ત બતાવતાં કહે છેઃ "**माहाभाग्याद् देवताया एक आत्मा बहुधा स्तूयते एकस्यात्मनोऽन्ये देवाः प्रत्यङ्गानि भवन्ति । अपि च सत्त्वानां प्रकृतिभूमभिर्ऋषयः स्तुवन्ति**"—અર્થાત્ પરમાત્મા એક હોઈને પણ અનેક રીતે એ સ્તવાય છે : એક જ આત્માનાં બીજા દેવો જુદાં જુદાં અંગ છે. એક જ પ્રકૃતિની તે તે પદાર્થરૂપે અનેકતાને ઉદ્દેશી, ઋષિઓ એને બહુ રૂપે સ્તવે છે, યદ્યપિ વસ્તુત તો એ એક અખંડ છે.

3

હવે પાછળ કહેલી એક વાતનું અનુસન્ધાન કરીએઃ ઉપર કહ્યું હતું કે વેદના મન્ત્રો એ વસ્તુતઃ ઋષિઓના આ વિશ્વ ઉપરના મનનના ઉદ્‌ગાર છે, તેને બદલે જેઓ એને અર્થહીન માત્ર વીંછીના મન્ત્રની પેઠે યજ્ઞમાં કેવળ ઉચ્ચારવાની શબ્દની આનુપૂર્વી છે એમ માને છે તેઓની દૃષ્ટિ

લગભગ ધર્મના તત્ત્વથી રહિત છે. આમ "લગભગ" શબ્દ પ્રયોજવામાં જે હેતુ રહેલો છે તે સ્પષ્ટ કરીએ. એક તો એ કે એવી રીતે પણ જેઓ 'દેવ'માં આસ્તિક્યવૃત્તિ રાખીને યજ્ઞ કરે છે તેઓ ધર્મને પહેલે પગથીએ નહિ તો ધર્મને આંગણે તો છે જ; અને જેઓ એ તરફ મુખ વાળીને ઊભા છે તે કોઈ વખત પણ સાચા પ્રભુના મન્દિરમાં પ્રવેશ કરશે અને સીડીએ ચઢશે એમ આશા રાખી શકાય છે. બીજું એક જાણવા જેવું છે કે યાજ્ઞિકોએ એક ચર્ચા એ કરી છે કે 'અનાદિષ્ટ દેવતા'વાળા મન્ત્રોની દેવતા કોણ?—અર્થાત્ જ્યાં જ્યાં અમુક અમુક દેવતાનો ઉલ્લેખ કે સંબોધન જોવામાં આવે છે ત્યાં તો તે તે દેવને મન્ત્રની દેવતા માનીએ; પણ જ્યાં એવું સૂચન જોવામાં આવતું નથી ત્યાં દેવતાનો નિર્ણય કેવી રીતે કરવો? આટલો ઉત્તર તો રહેલો છે કે જે દેવતાના યજ્ઞ વા યજ્ઞાંગમાં એ મન્ત્રનો વિનિયોગ થયો હોય તે એની દેવતા. પણ જે મન્ત્રનો યજ્ઞમાં ઉપયોગ ન બતાવ્યો હોય તેનું શું? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં યાજ્ઞિકો કહે છે કે એવા સઘળા મન્ત્રોનો દેવ **પ્રજાપતિ.** આમ પ્રજાપતિને માનવામાં યાજ્ઞિકોએ બ્રાહ્મણગ્રન્થોનો એક વિશિષ્ટરૂપનો એકેશ્વરવાદ સ્વીકાર્યો છે, જેમાં પ્રજાપતિ એ સામાન્ય યજ્ઞના દેવરૂપે અને તે તે દેવો એ પ્રજાપતિની ઉત્પન્ન કરેલી વિશિષ્ટ શક્તિરૂપે પૂજાય છે. આમ હોવાથી યાજ્ઞિકોને સર્વથા ધર્મહીન કહી શકાતા નથી.

"અનાદિષ્ટ દેવતા" વાળા મન્ત્રો સંબન્ધી નૈરુક્તોનો મત એવો છે કે એવા મન્ત્રો "નારાશંસ" છે: "નારાશંસ" શબ્દના વિવિધ અર્થ કરવામાં આવ્યા છે: જેમાં નરોની—મનુષ્યોની—સ્તુતિ નામ પ્રશંસા કરવામાં આવી હોય તે. પણ પ્રકૃત સ્થળે એ અર્થ ચાલી ન શકે, કારણ કે જ્યાં અમુક મનુષ્યની એ પ્રમાણે સ્તુતિ કરવામાં આવી હોય ત્યાં તે મનુષ્યને એ મન્ત્રની દેવતા માની લેવાય, પણ એનું યજ્ઞમાં શું પ્રયોજન હોઈ શકે? તેથી એ અર્થ બીજા ટીકાકારોએ નાપસંદ કર્યો છે. પરંતુ મનુષ્યમાત્રના વિરાટ્સ્વરૂપને (Humanity ને) જાતિ વા સમૂહના અર્થમાં 'નર' વા 'નાર' કહીએ, તો "નરાશંસ"નો અર્થ મનુષ્યજાતિની પૂજા એવો થાય. આવી પૂજા આ મતમાં વિવક્ષિત છે એમ માનવું કઠણ નથી. અને ઋગ્વેદના પુરુષસૂક્તની દૃષ્ટિએ આમ અર્થ કરવો ઠીક બની શકે છે. બીજા ટીકાકારો "નરાશંસ" નો અર્થ "અગ્નિ વા યજ્ઞ" એમ કરે છે. ત્યાં "યજ્ઞ એટલે વિષ્ણુ" એમ વિશેષ ખુલાસો કર-

વામાં આવ્યો છે; અને અગ્નિ એ યજ્ઞના દેવોમાં મુખ્ય હોઈ "અનાદિષ્ટ દેવતા" વાળા મન્ત્ર સઘળા અગ્નિના છે એમ બીજા મતનું સમર્થન કરવામાં આવ્યું છે. અગ્નિ "નરાશંસ" એટલા માટે કે મનુષ્ય માત્ર એની સ્તુતિ કરે છે; અને યજ્ઞપુરુષ વિષ્ણુ, તેથી યજ્ઞની પૂજા એટલે વિષ્ણુ-પૂજા. અને વિષ્ણુ તે સૂર્ય, તેથી વિષ્ણુપૂજા એટલે સૂર્યપૂજા સમઝીએ તો તો ઉપર કહેલો એક પક્ષ Fireworship (અગ્નિપૂજા)નો અને બીજો Sunworship (સૂર્યપૂજા) નો. અને અગ્નિ સૂર્ય બંને મનુષ્ય-જાતિના મૂલ દેવ હોઈ એ 'અનાદિષ્ટ દેવતા' વાળા મન્ત્રની દેવતા તરીકે ગણાવા યોગ્ય છે.

૪

આ પ્રમાણેના વેદના દેવો સંબંધી પ્રાચીન મત દર્શાવી એનો અર્વાચીન વિદ્વાનો કેટલે અંશે સ્વીકાર કરે છે એ જોઇએ. આપણે ઉપર જોયું કે નૈરુક્તો નિર્વચનપદ્ધતિએ શબ્દોના અર્થ કરે છે, એટલું જ નહિ પણ વેદના દેવો સંબંધી પણ એમણે અમુક વિચાર પ્રકટ કર્યો છે. તેમાં એમનું મુખ્ય દૃષ્ટિબિન્દુ પ્રકૃતિ (Nature)માં પરમાત્માનું દર્શન કરવાનું છે. એ પ્રકૃતિના ત્રણ ખંડ છે; પૃથ્વી, અન્તરિક્ષ અને દ્યુ. અને તે પ્રમાણે એમને મતે દેવો ત્રણ છે. વેદમાં ઇન્દ્ર અને વૃત્રનું યુદ્ધ વર્ણવ્યું છે, એ અમુક ઐતિહાસિક—વાસ્તવિક—અસુર અને ઇન્દ્ર વચ્ચેનું યુદ્ધ છે એમ "ઐતિહાસિકો" માને છે. તેમ ન માનતાં નૈરુક્તો એને અન્તરિક્ષમાંથી થતી વૃષ્ટિનુ આલંકારિક વાણીમાં કરેલું વર્ણન સમઝે છે. યાસ્ક લખે છેઃ

"तत्को वृत्रः ? मेघ इति नैरुक्ताः त्वाष्ट्रोऽसुर इत्यैतिहासिकाः अपां च ज्योतिषां च मिश्रीभावकर्मणो वर्षकर्म जायते तत्रोपमार्थेन युद्धवर्णा भवन्ति ।" એ 'વૃત્ર' કોણ ? મેઘ એમ નૈરુક્તો કહે છે. ત્વષ્ટાનો પુત્ર, એક અસુર એમ ઐતિહાસિકોનું માનવું છે. જળ અને તેજ એનું મિશ્રણ થઇને વૃષ્ટિ થાય છે એની ઉપમારૂપે યુદ્ધનું વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે એમ નૈરુક્તોનો મત છે." અર્થાત્ ટીકાકાર સમઝાવે છે તેમ, વાયુથી વેષ્ટિત ઇન્દ્રરૂપી વિદ્યુતના જ્યોતિથી જ્યારે જળ તપે છે ત્યારે જળ પૃથ્વી ઉપર પડે છે. અથવા વિદ્યુતરૂપી વજ્રથી વૃષ્ટિનો દેવ ઇન્દ્ર જ્યારે મેઘરૂપ વૃત્રનો દેહ ચીરે છે, ત્યારે જળ પડે છે. અન્યત્ર, એ જ જળની ધારાઓ રૂપી ગાયોને વૃત્રે મેઘરૂપી દુર્ગમાં પૂરી હતી, એને વૃષ્ટિના દેવ ઇન્દ્રે છોડાવી એવી કલ્પના કરી છે. આને કેટલાક અર્વાચીન પાશ્ચાત્ય

વિદ્વાનો storm myth કહે છે. લોકમાન્ય ટિળક મહાશય આ યુદ્ધને Dawn theoryથી યાને ઉષાનાં વર્ણન રૂપે સમજે છે. આ ઉપરાંત વેદના ઘણા દેવ વિષ્ણુ, મિત્ર, વરુણ. પૂષા સવિતા વગેરે સૂર્ય દેવ હોઈ દેવોનાં ઘણાં વર્ણનોને solar myth તરીકે ઘણા વિદ્વાનો ઘટાવે છે. આ ઉપરાંત તારકપૂજા (starworship) સૂર્યચન્દ્રપૂજા–ઉષાનું વર્ણન Dawn theory ઋતુપરિવર્તન (change of seasons) વગેરેથી વેદની કથાઓનો ખુલાસો કરે છે. અસલના 'ઐતિહાસિકો'ને મળતી એક Anthropological અર્થપદ્ધતિ પણ છે જે માને છે કે વીર મનુષ્યો તે તે દેવને નામે પૂજાતા હતા. વસ્તુતઃ આમાંના ઘણા ભેદ હાલના વિજ્ઞાનોની ઍસીરિઆ, ખાલ્દીઆ વગેરે પાશ્ચાત્ય દેશોના પ્રાચીન ધર્મના ઇતિહાસની સમઝણ ઉપર ઘડાયા છે. પરંતુ એમાં બે ત્રણ વાતનું વિસ્મરણ થયું છે; એક તો એ ધ્યાનમાં રખાયું નથી કે ધર્મનાં બીજ એક નહિ પણ અનેક હોય છે; અને બીજું, એ ભૂલાઈ જાય છે કે ધર્મ એ કેવળ માનસ વિકાર નથી, પણ સત્યનો પ્રકાશ છે, અને તેથી શા શા પદાર્થો જોઈ મનુષ્યના ચિત્તમાં ધર્મની વૃત્તિ સ્ફુરે છે એ પ્રશ્ન નથી, શા શા પદાર્થોદ્વારા મનુષ્યે સત્યનું દર્શન કર્યું છે એ જોવાનું છે; અને તેથી સૂર્યપૂજા, અગ્નિપૂજા, વીરપૂજા—એ સર્વ તે તે પ્રતીકરૂપે પરમાત્માની જ પૂજા છે; સૂર્ય અગ્નિ આદિ કેવળ પ્રતીક માત્રની પૂજા નથી; જો કે શબ્દ બચાવવા માટે આપણે સૂર્યદ્વારા પરમાત્માની પૂજા એવી શબ્દાવલિ પ્રયોજવાને બદલે સૂર્યપૂજા એવો ટૂંકો શબ્દ વાપરીએ છીએ. "**यद्यद् विभूतिमत् सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा। तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोंशसंभवम्**" એ ભગવદ્‌ગીતાના વચનમાં ધર્મના મૂળનું પૂર્ણ તત્ત્વજ્ઞાન સમાએલું છે.

પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનો બાજી ભૂલ એ કરે છે કે એમના ધર્મમાં ઈશ્વરની કલ્પના કેવલ જગતથી અતિરિક્ત, (transcendental) રૂપે હોવાથી જગતરૂપે (immanent) કરવામાં આવતા એના વર્ણનમાં એ કેવલ જગત જ જુવે છે અને ઈશ્વરને અવગણે છેઃ જેમકે સૂર્યરૂપે પરમાત્માની પૂજા એ એમની દૃષ્ટિએ સૂર્યપૂજા જ દેખાય છે. આમ હોવાથી જગતના અનેક પદાર્થોમાં અને શક્તિઓમાં ઋષિઓ જે અનેકવિધ પરમાત્માનું દર્શન કરે છે, એ એમને અનેકદેવવાદરૂપે જ ભાસે છે. પણ આપણા પરમાત્મદર્શનની વિશિષ્ટતા એઓ ધ્યાનમાં રાખે તો જ વેદના ધર્મનું ખર

સ્વરૂપ, વિશ્વના પદાર્થોની અનેકતામાં પરમાત્માની એકતાનું દર્શન અને એ પદાર્થોનું પવિત્રીકરણ—એઓ સમઝી શકે. ઉપર, વેદમાં પરમાત્માની એકતાનું પ્રતિપાદન સંપ્રદાયસિદ્ધ છે એ વાતની પુષ્ટિમાં બે ત્રણ વાતો વિશેષ ઊમેરીએ. એક તો એ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે વેદના ઘણા દેવોનાં નામ સ્પષ્ટ રીતે માત્ર વિશેષણ છે, વા ધાત્વર્થથી એમની વિશેષણતા ફલિત થાય છે. જેમકે પોષણ કરનાર તે પૂષા, શક્તિ વડે ઉત્પન્ન કરે તે સવિતા, વિશ્વમાં પ્રવેશ કરે તે વિષ્ણુ, પ્રાણીઓ પ્રતિ મિત્રભાવે વર્તે તે મિત્ર, વસ્તુ માત્રને આવરીને રહે અને વિશ્વનાં 'વ્રત' નામ પવિત્ર માર્ગ નિર્મે તે વરુણ, જેને છેદી ન શકાય તે અદિતિ—વગેરે. વળી 'અદિતિ' શબ્દ પહેલો છે અને એમાંથી 'આદિત્ય' શબ્દ ફલિત થયો છે—જે અનેક દેવોને લગાડવામાં આવે છે એ બતાવે છે કે એકતામાંથી અનેકતાનો જન્મ છે, અનેકતામાંથી એકતા ઊપજાવાતી નથી. (અમેરિકન વિદ્વાન્ બ્લૂમફીલ્ડ 'આદિત્ય' એટલે 'આદિકાળના', અને એ ઉપરથી 'અદિતિ' શબ્દ (અ-દિતિ એમ) ભ્રાન્તિથી કલ્પિત છે એમ માને છે. એમનો મત હજી કોઇએ પણ સ્વીકાર્યો નથી, વળી આ ઉપરાંત મૂળનો એકદેવનો સિદ્ધાન્ત ઋગ્વેદના ઉત્તર ભાગમાં સ્પષ્ટ રૂપ ધારણ કરે છે, અને ત્યાં પુરુષ, હિરણ્યગર્ભ, ત્વષ્ટા, ધાતા એવે નામે સૃષ્ટિના આત્મા અને બીજ રૂપી અને કર્તા રૂપી એક પરમાત્માનું પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું છે, અને આ ઉપરાંત એક એ પણ જોવા જેવું સમઝવા જેવું છે કે આમ સ્પષ્ટ એકદેવવાદી જે સૂક્તો છે એમાંનાં કેટલાંક ઋગ્વેદ ઉપરાંત બીજા વેદોની સંહિતામાં પણ સંગ્રહવામાં આવ્યાં છે, જે બતાવે છે કે એકદેવવાદ કેવો લોકપ્રિય અને સર્વસંમત હતો.

[વસન્ત આશ્વિન સંવત ૧૯૮૭]

૩

જીવાત્મા અને પરમાત્મા

(વિચારમાલા)

(૧) द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते।
तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्योऽभिचाकशीति" ॥

ભાવાર્થ:—એક વૃક્ષ ઉપર હમેશાં જોડે રહેતાં અને એક એકના સખા એવા બે પક્ષીઓ વસે છે. એમાંનું એક, સ્વાદુ ફલ ખાય છે; અને બીજું ન ખાતાં જોયાં કરે છે.

(૨) "यः सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन् सर्वेभ्यो भूतेभ्योऽन्तरो यं सर्वाणि भूतानि न विदुर्यस्य सर्वाणि भूतानि शरीरं यः सर्वाणि भूतान्यन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः" ॥

ભાવાર્થઃ—જે સર્વ ભૂતમાં રહેતો, સર્વભૂતથી પર અન્તરમાં છે, જેને, ભૂતો જાણતાં નથી, જેનું સર્વભૂતો શરીર છે, જે સર્વભૂતોનું અન્તરમાં રહી નિયમન કરે છે, એ ત્હારો અન્તર્યામી અને અમર આત્મા છે.

ઉપરની શ્રુતિઓના સંબન્ધમાં ગત અંકમાં ડૉ. ભાંડારકરના એક ઉપદેશનુ અવલોકન કરતાં એમ કહ્યું હતું કે—"આ શ્રુતિઓ જે સખ્ય અને અન્તર્યામીત્વનું પ્રતિપાદન કરે છે એનો અદ્વૈતવાદમાં સર્વથા નિષેધ કરવામાં આવતો નથી. અદ્વૈતવેદાન્ત આ બંને સંબન્ધ કબૂલ રાખે છે; વિશેષમાં એ એટલું જ ઉમેરે છે કે આ સખ્યસંબન્ધને અને નિયમ્યનિયામકભાવને ઉકેલી જુવો,* એના અન્તરમાં જે નિગૂઢ સિદ્ધાન્ત રહેલો છે એને બહાર ખેંચી લાવી તપાસો, તો જણાશે કે '**तत्त्वमसि**' એ જ પરમ સત્ય છે......તત્ત્વવિચારે તપાસતાં પણ એ જ સંબન્ધ બન્ધ બેસે છે."

શા રીતે તે હવે જોઈએ.

જીવાત્મા અને પરમાત્માનું 'સખ્ય' એટલે શું? હું અને તમે એક એકથી બ્હાર હોઈ ને મિત્રાચારીમાં જોડાઈએ છીએ એ રીતે તો જીવાત્મા અને પરમાત્માનો સંબન્ધ નથી જ એ સર્વસંમત છે. હવે, પરમાત્મા જીવાત્માના અન્તરમાં રહેલો છે એમ દ્વૈતવાદીઓ કહે છે; પણ અત્રે 'અન્તર'–શબ્દનો શો અર્થ સંભવે છે એ વિષે વિચાર કરતા નથીઃ ત્યાં અદ્વૈતવાદી એટલું જ

* 'ખસેડીને આઘો મૂકો' નહિ, પણ 'ઉકેલી જુવો': 'ખસેડીને આઘો મૂકો' એમ કહેતાં તો દ્વૈતવાદ થાય

કહે છે કે જો વિચાર કરશો તો જણાશે કે અત્રે 'અન્તર્'-શબ્દના અર્થમાં તાદાત્મ્ય જ આવવું ઘટે છે. એક ચૈતન્ય બીજા ચૈતન્યના અન્તરૂમાં શી રીતે રહી શકે? 'અન્તર્' એવો શબ્દ જડ અને સાવયવ પદાર્થ પરત્વે જ એના વાચ્ય અર્થમાં વાપરી શકાય. ચૈતન્ય પરત્વે જ્યાં 'અન્તર્' અને 'બહિર્' શબ્દ વપરાય છે ત્યાં એ શબ્દોનો અર્થ તત્ત્વ (Reality) અને અતત્ત્વ (દેખાવ—Appearance) થતો આપણે જોઈએ છીએ. એક સાદું ઉદાહરણ લઈએ. ફલાણો માણસ માંહ્યથી—અન્તરૂથી—ખોટો નથી એમ કહીએ છીએ ત્યાં 'અન્તરૂથી' નો શો અર્થ હોય છે? અન્તરૂથી ખોટો નથી એનો અર્થ કે એનું તત્ત્વ—ખરૂં સ્વરૂપ—તે સારાપણાનું છે, જો કે એનું અતત્ત્વ નામ દેખાવ તે ખોટાપણાનો છે. વળી જ્ઞાન ઇચ્છા ભાવ વગેરે વૃત્તિઓમાં આત્મા રહેલો છે, એમ જ્યારે કહેવાય છે ત્યારે પણ આત્મા એક અને જ્ઞાન જુદું એમ અર્થ કરવો એ વર્તમાન માનસશાસ્ત્ર (Psychology) ભૂલભરેલું ગણે છેઃ આત્મા એક અખંડ છે અને તે જ્ઞાનાદિવૃત્તિરૂપે પ્રકટ થાય છે એવો આજકાલ સર્વસંમત માનસશાસ્ત્રનો સિદ્ધાન્ત છે. એ જ રીતે જીવાત્મામાં પરમાત્મા રહેલો છે એમ કહેવામાં પણ ખરો સિદ્ધાન્ત નિગૂઢ રહેલો છે તે એ જ કે જીવાત્મા એ પરમાત્માનો ભાસ છે, એનું પ્રકટ સ્વરૂપ છે. જીવાત્માનું આન્તરતમ તત્ત્વ, એનો આત્મા, એનું પોતાનું સ્વાભાવિક—આગન્તુક, ઉપાધિકૃત નહિ પણ સ્વાભાવિક—સ્વરૂપ તે પરમાત્મા, એમ ભાવાર્થ સમજવાનો છે.

વળી, કહો કે પરમાત્મા તે કોનો આત્મા? પોતાનો આત્મા? પોતાનો એટલે? પરમાત્મામાં જે આત્મભૂત વસ્તુ તેનો? એ તો પોતે જ આત્મા છે, એનો વળી આત્મા કેવો? પોતાનો એટલે પરમાત્માના પ્રકટ સ્વરૂપનો? પણ એ પ્રકટ સ્વરૂપ હું તમે સહવર્તમાન બાહ્ય અને આન્તર વિશ્વ સિવાય બીજું શું હોઈ શકે? એ પ્રકટ સ્વરૂપનો એ આત્મા છે, એમ કહેતા હો તો અદ્વૈતવાદીને ઇષ્ટાપત્તિ છે.

વળી, દ્વૈતવાદીઓ પરમાત્માને આત્મા(જીવાત્મા)નો આત્મા ન માનતાં,[1] આત્મા(જીવાત્મા)ના જ્ઞાનનો વિષય માને છે, અને આ રીતે આત્મા એક **અને** પરમાત્મા બીજો એમ દ્વૈત સ્વીકારે છે. પણ પરમા-

---

૧ [રામાનુજાચાર્ય પરમાત્માને જીવાત્માનો તેમ જ જગત્‌નો આત્મા માને છે, પણ તે પણ વિશિષ્ટ એવા અદ્વૈતને જ માને છે, એમને દ્વૈતવાદી ન કહેવાય.]

ત્માને આપણા જ્ઞાનનો વિષય માન્યો કે તુરત એ આપણી સ્હામે (antithetic) આવીને બેઠો ![1] પછી તે આપણા અન્તરૂમાં શી રીતે હોઈ શકે ? વિષય (Object) અને વિષયી (Subject) એ લાકડીના બે છેડા માફક (antithetic) છેઃ એક છેડો બીજા છેડાના અન્તરૂમાં કેમ સંભવે ?[2] પણ પરમાત્મા જીવાત્માના અન્તરૂમાં છે એમ તો દ્વૈતવાદી કહે છે જ—માટે પરમાત્મા જીવાત્માના જ્ઞાનનો વિષય નથી, પણ એનો આત્મા છે એમ *Reductio ad absurdum* તર્કથી ફલિત થાય છે.

વળી જીવ એક અને પરમાત્મા બીજો એમ સંખ્યા થઈ શકતી હોય તો પ્રશ્ન ઊભો રહે છે કે એ બંનેમાં એવું શું તત્ત્વ અનુસ્યૂત છે કે બંનેને એક ગણનામાં—વર્ગમાં—પાડે છે ? અનુપહિત શુદ્ધ-ચૈતન્ય ? એમ હોય તો અદ્વૈતવેદાન્તી પણ વારંવાર એ જ કહે છે. અનુપહિત—શુદ્ધ—ચૈતન્ય રૂપે જ એ **તત્** અને **ત્વમ્**નું તાદાત્મ્ય માને છે કહે છે કેઃ—

“यथा यथा तत्त्वमसीति वाक्ये विरुद्धधर्मानुभयत्र हित्वा ।
संलक्ष्य चिन्मात्रतया सदात्मनोरखण्डभावः परिचीयते बुधः ।
एवं महावाक्यशतेन कथ्यते ब्रह्मात्मनोरैक्यमखण्डभावः” ॥

ભાવાર્થઃ—જીવ અલ્પજ્ઞ છે; ઈશ્વર સર્વજ્ઞ છે; ત્યાં અલ્પજ્ઞતા અને સર્વજ્ઞતા રૂપી વિરુદ્ધ ધર્મો કાઢી નાંખીએ તો ઉભયમાં એક જ તત્ત્વ કાયમ રહે; બ્રહ્મ અને આત્માનું ઐક્ય પ્રતિપાદન કરતી ‘ **तत्त्वमसि** ’ આદિ શ્રુતિઓનું આ જ તાત્પર્ય છે.

હજી એક પ્રશ્ન વિચારવાનો રહે છે. વિરુદ્ધ ધર્મો કાઢી લઈએ તો પછી રહે જ શું ? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં પૂછવાનું કે શું ધર્મોથી પર કોઈ

---

૧ [શંકા—આપણો આત્મા આપણા જ્ઞાનનો વિષય છે, છતાં તે ક્યાં સ્હામો આવીને બેસે છે ? ઉત્તર—બેસે છે જ. સ્હામો આવીને બેસતો ન હોય તો આપણા જ્ઞાનનો એ વિષય જ ન બને. જ્ઞાનમાં સ્હામા આવીને બેસવું એનું નામ જ વિષયતા (‘પરાક્ત્વ’–Objectivity) છે.]

૨ [શંકા—પણ લાકડી તે આ છેડો તેમ જ બીજો છેડો એમ બંને છેડારૂપ કેમ ન હોય ? ઉત્તર—હોય. પણ એનો શો અર્થ થયો એ વિચારો. પરમાત્મા વિષય અને વિષયી ઉભયરૂપ છે. અર્થાત્ બેમાંથી એક જ રૂપે એનો અવચ્છેદ કરવો એ ભ્રાન્તિ છે. એક જ વસ્તુ બે આકારે—પરસ્પર વિરુદ્ધ આકારે—પ્રતીત થાય છે. આનું જ નામ પરમાત્માની માયા.]

તત્ત્વ જ હોતું નથી ? ન હોય તો ધર્મોના અસ્તિત્વનો અને સ્વરૂપનો ખુલાસો જ શી રીતે સંભવે ? ધર્મોથી પર તત્ત્વ હોતું નથી એમ કોઈ પણ આસ્તિકે—આત્મવાદી અને ઈશ્વરવાદીએ—આજપર્યન્ત કહ્યું નથી. બલ્કે, આપણા દેશમાં તેમ જ યુરોપમાં એ સિદ્ધાન્ત નાસ્તિકોએ જ સ્વીકાર્યો છે. આ પરિદૃશ્યમાન જગત્‌ની પાછળ કાંઈક હોવું જ જોઇએ એમ માનીને જ ઈશ્વરવાદ ચાલે છે; તથા સુખદુઃખધર્મોની પાછળ આત્મા હોવો જ જોઈએ એમ આત્મવાદીનો અભ્યુપગમ છે.×

પણ આ ઉપર તમે કહેશો કે ત્યારે પરમાત્મા ધર્મવાળો—સગુણ—સિદ્ધ થયો ! પણ એનો ઉત્તર કે કયા નિર્ગુણવાદી વેદાન્તીએ જગત્‌નું કારણ નિર્ગુણ છે એમ કહ્યું ? જગત્‌નું કારણ તો હમેશાં સગુણ જ માનવામાં આવે છે. નિર્ગુણવાદમાં સગુણનો સ્વીકાર નથી એમ માનવું જ ભૂલભરેલું છે. એમ હોય તો સગુણને સિદ્ધ કરવા શંકરાચાર્યે સ્થળે સ્થળે જે યત્ન કર્યો છે તે ન કરત. નિર્ગુણવાદીઓનું કહેવું એટલું જ છે કે સગુણવાદીઓ જેમ ગુણ અને ગુણી એવાં બે તત્ત્વોને છેવટનાં તત્ત્વો માની અટકે છે તેમ ન અટકતાં એ બંને તત્ત્વોનો ખુલાસો એક પરમતત્ત્વથી કરવો જોઇએ. સગુણ એ મનુષ્યને ફોસલાવવા માટે એક કલ્પિત પદાર્થ શાસ્ત્રકારોએ ઊભો કર્યો છે એમ નિર્ગુણવાદીઓનું કહેવું નથી. જો ગુણ એવો પદાર્થ છે એમ હોય તો સગુણ પણ છે; પણ જો ગુણ એ એનો ખુલાસો કરનારા પરમતત્ત્વ રૂપ સમજાઈ જાય, અને એ રીતે સ્વતઃ—સ્વતન્ત્ર—અસ્તિત્વરહિત અનુભવાય, તો પછી સગુણ રહેતો નથી એટલું જ તાત્પર્ય છે.

[સુદર્શન—ફેબ્રુઆરી ૧૮૯૨]

× જેઓ આત્મા અને ઈશ્વરનુ અસ્તિત્વ માનતા નથી તેમને એ મનાવવા માટે જુદી દલીલો છે, પણ અત્રે આપણે જે વિચાર આરંભ્યો છે એ દ્વૈતવાદી આસ્તિકોની સાથે જ છે.

૪

જ્ઞાન અને નીતિ

રા. રા. કરમઅલી રહીમઅલી નાનજીઆણી, જેઓ વેદાન્તશાસ્ત્રનો સારો શોખ ધરાવે છે, તેઓ અમને નીચે પ્રમાણે એક પ્રશ્ન પૂછે છે, અને આ પત્રમાં જવાબ ઇચ્છે છે:—

" બ્રહ્મ જાણ્યા પછી કાંઈ વધુ કરવાનું રહે છે ? "

આ પ્રશ્નનો ઉત્તર 'જાણ્યા'—શબ્દના અર્થ ઉપર આધાર રાખે છે. વેદાન્તમાં બે પ્રકારનાં જ્ઞાન બતાવ્યાં છેઃ 'પરોક્ષ જ્ઞાન' અને 'અપરોક્ષ જ્ઞાન'. 'પરોક્ષ જ્ઞાન' તે માત્ર મગજનું જ્ઞાન, અમુક સમજણ એટલું જ, 'અપરોક્ષ જ્ઞાન' એટલે સમસ્ત આત્મા થકી પ્રાપ્ત કરેલું જ્ઞાન, અમુક સમજણ માત્ર નહિ પણ એ સમજણને **અનુસરી** સમસ્ત આત્માનું **થવું**—**अनु+भव**. જેને આ 'અપરોક્ષ જ્ઞાન' અર્થાત્ અનુભવ થયો છે, એને એ અનુભવની બહાર વધુ કાંઈ જ કરવાનું રહેતું નથી—કારણ કે એની બાબતમાં 'વધુ'—શબ્દ જ અર્થહીન છે; શ્રુતિ કહે છે તેમ, "**यस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत् केन कं पश्येत्**"? પણ જેનું જ્ઞાન હજી 'પરોક્ષ' દશામાં છે એને ઘણું કરવાનું બાકી રહે છે—લગભગ સમસ્ત આત્મા કરવાનો રહે છે, એમ કહીએ તો પણ ચાલે. એની સ્થિતિ સમુદ્રની પાર ઊતરવા માટે નાવમાં પગ મૂકવા—બેસવા—તૈયાર થએલા છતાં હજી સમુદ્રકાંઠે જ ઊભેલા માણસના જેવી છે. ગૌતમ બુદ્ધ એમના એક ઉપદેશમાં કહે છે તેમ,—સ્હામા કાંઠાનું હજાર વખત નામ પોકારવાથી જેમ સ્હામે કાંઠે પહોંચાતું નથી, ત્યાં પહોંચવા માટે તો નૌકામાં બેસી હલેસાં મારતાં જવું જ જોઈએ, તેમ 'બ્રહ્મ' 'બ્રહ્મ' કહેવાથી કાંઈ બ્રહ્મ મળતું નથી, એ મેળવવા માટે તો શમાદિક સાધન આચરવાં જ જોઈએ. અને **શંકરાચાર્ય** પણ એ જ તાત્પર્યથી જણાવે છે કે 'હું રાજા છું' એમ સો વખત કહે જેમ રાજા થવાતું નથી, તેમ '**अहं ब्रह्मास्मि**' એમ કહ્યાં કરવાથી બ્રહ્મ થઈ જવાતું નથી. સાધનની આવશ્યકતા સર્વત્ર સ્વીકારવામાં આવી છે.

આ સાધન તે કર્મ ? કે જ્ઞાન ? કે ઉભય ? કર્મ માત્ર—જેમાં જ્ઞાનનું એક કિરણ પણ નથી—એવા કર્મ માત્રથી પરમાત્માની પ્રાપ્તિ થાય એ પક્ષ તો સ્પષ્ટ રીતે યુક્તિહીન છે. **રામાનુજાચાર્ય** અને અન્ય કેટલાક મહાપુરુષો જ્ઞાન અને કર્મ ઉભયની આવશ્યકતા માને છે. આ સિદ્ધાન્ત 'જ્ઞાનકર્મ સમુ-

ચ્ચયવાદ' ને નામે આપણાં શાસ્ત્રોમાં પ્રસિદ્ધ છે, અને એ વાદમાં જ્ઞાન અને કર્મ ઉભય સમાન કક્ષામાં વિરાજે છે. શંકરાચાર્ય અને અન્ય કેટલાક મહાન તત્ત્વજ્ઞો કર્મને જ્ઞાનથી નીચે દરજ્જે મૂકે છે; કર્મથી ચિત્તસત્ત્વની શુદ્ધિ થાય છે, અને શુદ્ધ ચિત્તમાં જ્ઞાનનો પ્રકાશ જામે છે એમ એમનું કહેવું છે. અને 'શુદ્ધ હૃદયવાળા જ પ્રભુને જુએ છે' એ ક્રિશ્ચયન ધર્મનું વચન પણ આ સિદ્ધાન્તનું જ ઉચ્ચારણ છે. ચઢતા ઉતરતા દરજ્જાની વાત બાજુ પર મૂકીએ તો ઉભય પક્ષમાં કર્મની આવશ્યકતા સ્વીકારાતી દેખાય છે. પણ જરા ઊંડો વિચાર કરતાં, બે પક્ષ વચ્ચે એક મુદ્દાનો ભેદ સમજાય છે. રામાનુજાચાર્યના મત પ્રમાણે જ્ઞાન સાથે કર્મ જોડાવું જ જોઈએ; શંકરાચાર્યના મત પ્રમાણે કર્મ વિના ચિત્તસત્ત્વશુદ્ધિ, અને એ શુદ્ધિ વિના જ્ઞાન અશક્ય છે, પરન્તુ જો કોઈ એવાં હૃદયો હોય કે જે જન્મથી જ શુદ્ધ છે—અને જેની શુભ વાસના જોતાં એનાં શુભ કર્મ પૂર્વ જન્મનાં જ માની લેવાં જોઇએ—એને કર્મની આવશ્યકતા નથી; અર્થાત્ અમુક હૃદયમાં જ્ઞાન જામી શકે છે કે નહિ એટલું જ જોવાનુ છે. આ જન્મમાં શુભ કર્મ કર્યા પછી જ જ્ઞાન સંપાદન કરવા યત્ન કરવો, અથવા તો કર્મ અને જ્ઞાનના કાબરચીતરા દોરા એકઠા જ વણતા જવું—એવો આગ્રહ શંકરાચાર્યને અસંમત છે.

ત્યારે શું શાંકર વેદાન્ત પ્રમાણે, જેણે જ્ઞાન પ્રાપ્ત કર્યું છે એને નીતિના નિયમોનું બન્ધન રહેતું નથી? નથી જ રહેતું—**બન્ધન** નથી રહેતું, નહિ કે નીતિના નિયમો જ નથી રહેતા; અજ્ઞાની મનુષ્યો જે નિયમો શ્રમ કરીને પાળે છે, એ જ નિયમો એનામાં સ્વભાવ સિદ્ધ થઈ રહે છે; પુષ્પમાંથી જેમ સુગન્ધ સ્ફુર્યા કરે છે, એ રીતે એના આત્મામાંથી—જ્ઞાનદીપ્ત આત્મામાંથી—નીતિ સ્ફુરી રહી છે!

કદાચ કોઈને એમ લાગશે કે આજકાલ ચારે તરફ નીતિની માગણી થઈ રહી છે તેથી હું શાંકર વેદાન્તમાં નીતિ ખેંચી લાવું છું—આવી શંકા દૂર કરવા માટે હું શાંકર વેદાન્તના જ પ્રતિષ્ઠિત ગ્રન્થોમાંથી એક બે ઊતારા ટાંકીશ. શ્રીમદ્‌ભગવદ્‌ગીતા ભાગવત વગેરે પણ શાંકરવેદાન્તીને પરમ માન્ય ગ્રન્થો છે, પણ એ ખાસ શાંકરવેદાન્તના પ્રમાણ તરીકે ગણવામાં કોઈ બાધ લે માટે થોડાક બીજા ગ્રન્થોમાંથી જ ઊતારા આપુ છુ.

'વેદાન્તસાર'ના કર્તા સદાનન્દ આ જ પ્રશ્ન ઉઠાવી એના ઉત્તરમાં જણાવે છે કે—

" तदानीममानित्वादीनि ज्ञानसाधनानि अद्वेष्टृत्वादयः सद्-गुणाश्चालङ्कारवदनुवर्तन्ते ।

तदुक्तं—'उत्पन्नात्मावबोधस्य ह्यद्वेष्टृत्वादयो गुणाः ।
अयत्नतो भवन्त्यस्य न तु साधनरूपिणः ॥ "

"એ અવસ્થામાં અમાનિત્વાદિ જ્ઞાનસાધનો અને અદ્વેષ્ટૃત્વાદિ સદ્‌ગુણો અલંકારવત્ (જ્ઞાન પૂર્વની સ્થિતિમાંથી) ઊતરી આવે છે. કહ્યું છે કે 'જેને આત્મજ્ઞાન થયું છે એનામાં અદ્વેષ્ટૃત્વાદિ ગુણો વિના યત્ને સ્વભાવ થકી જ હોય છે, સાધનરૂપ હોતા નથી."

સદાનન્દે ટાંકેલો શ્લોક સુપ્રસિદ્ધ શાંકરવેદાન્તગ્રન્થ 'નૈષ્કર્મ્યસિદ્ધિ'માંથી છે. વેદાન્તસારના ટીકાકાર નૃસિંહસરસ્વતી એ જ ગ્રન્થમાંથી બીજો શ્લોક ટાંકે છે તે નીચે પ્રમાણે છે:—

" अधर्माज्जायतेऽज्ञानं यथेष्टाचरणं ततः ।
धर्मकार्यं कथं तत् स्याद्यत्र धर्मो विनश्यति ॥ "

"અધર્મ થકી અજ્ઞાન થાય છે, અને એમાંથી યથેષ્ટાચરણ (સ્વચ્છન્દાચાર, પાપાચરણ) થાય છે. ધર્મનું કાર્ય જે જ્ઞાન એમાં એવું કેમ થાય કે જેમાં ધર્મનો જ વિનાશ થાય?"

'જીવન્મુક્તિવિવેક'માં વિદ્યારણ્યમુનિએ પણ આ પ્રશ્ન ચર્ચ્યો છે. એ લખે છે:—

" ननु प्रज्ञायाः स्थित्युत्पत्तिभ्यां प्रागपि साधनत्वेन रागद्वेषा-दिराहित्यमपेक्षितम् । बाढम् । तथाप्यस्ति विशेषः, स च श्रेयोमार्ग-कारैर्दर्शितः ।

'विद्यास्थितये प्राग् ये साधनभूताः प्रयत्ननिष्पाद्याः ।
लक्षणभूतास्तु पुनः स्वभावतस्ते स्थिताः स्थितप्रज्ञे॥ "

" તમે સ્થિતપ્રજ્ઞના લક્ષણમાં રાગદ્વેષાદિ રહિતપણું બતાવો છો. પણ પ્રજ્ઞાની ઉત્પત્તિ અને સ્થિતિ થતાં પહેલાં પણ સાધનરૂપે રાગદ્વેષથી રહિત-પણાની તો જરૂર છે. તો પછી તમે એને પાછળ પણ શા માટે ગણાવો છો? આનો ઉત્તરઃ ખરી વાત; તથાપિ એક તફાવત છે, અને તે શ્રેયનો માર્ગ સ્થાપનારા પુરુષોએ બતાવ્યો છે. કહ્યું છે કે—' જ્ઞાનની સ્થિતિ પ્રાપ્ત કરવા માટે જે ગુણો પૂર્વે સાધનરૂપ હતા, પ્રયત્ને કરી ઉપજાવવાના હતા,

તે જ હવે જ્ઞાનીમાં લક્ષણરૂપે થઈ રહ્યા છે—સ્વભાવથી જ (વિના પ્રયત્ને) એનામાં એ વશી રહ્યા છે. ”

ઉપરના ઊતારામાંથી એક સિદ્ધાન્ત સ્પષ્ટ રીતે નીકળે છે તે એ કે શાંકર-વેદાન્ત પ્રમાણે કર્મ, જ્ઞાન, અને પાછુ કર્મ: પહેલા અને છેલ્લા કર્મ વચ્ચે તફાવત એટલો કે પહેલું કર્મ તે જ્ઞાનને માટે, અને છેલ્લુ કર્મ તે જ્ઞાનમાંથી સ્વતઃ ઊપજી આવતું: જ્ઞાનની પછી નહિ, પણ જ્ઞાનસમકાલીન, અને તે પણ જ્ઞાનમાં બહારથી લાવી ઊમેરવાનું નહિ પણ જ્ઞાનમાંથી સ્વયંસ્ફલિત થતું અને તેથી જ્ઞાનરૂપ જ.

આટલા વિવેચનથી એક વાત સ્પષ્ટ થઈ તે એ કે 'અપરોક્ષ જ્ઞાન'—અન્તિમ જ્ઞાન—પ્રાપ્ત થયા પછી કાંઈ જ કરવાનું બાકી રહેતું નથી. જે કાંઈ કર્મ થાય છે તે જ્ઞાનને અંગે જ થાય છે. પણ ઉપર જેને ' પરોક્ષ જ્ઞાન ' કહ્યું તેની સાથે સદ્વર્તન—કર્મ—ને જોડવાની જરૂર ખરી કે નહિ ? આનો ઉત્તર કે શાંકર વેદાન્તમાં જેને ' પરોક્ષ જ્ઞાન ' કહે છે એ પણ સર્વથા તર્ક-દલીલ અર્થાત્ મગજના વ્યાપારરૂપ છે એમ નથી, જો કે એમાં મગજના વ્યાપારનું પ્રાધાન્ય હોવાથી એને ઉપર એ રૂપે વર્ણવવામાં આવ્યું છે. ખરી રીતે જોતાં, પરોક્ષ જ્ઞાન તે કાચું જ્ઞાન અને અપરોક્ષ જ્ઞાન તે પાકું જ્ઞાન એવો ભેદ પડવાનો વધારે ઉચિત છે; કારણ કે અપરોક્ષ જ્ઞાન પરોક્ષ જ્ઞાનની પરિપકવાવસ્થા છે. પરોક્ષ જ્ઞાન આત્મામાં ઠરીને, પોતાને અનુરૂપ વર્તન સુશ્લિષ્ટ રીતે ઊપજાવી, આજ સુધી જે સદ્વર્તન શુભવાસના (પૂર્વના શુભ સંસ્કાર અને આસપાસની શુભ પરિસ્થિતિ) ને લીધે એક ટેવ માફક (instinctive) ઊપજી આવતું હતું, એ જ સદ્વર્તનને હવેથી સમજણવાળું (Rational) કરી, સમસ્ત આત્માને પોતાના તેજથી રંગે છે, પરિપક્વ કરે છે, એનો આન્તર રસ પ્રકટ કરી આપે છે. આ છેલ્લી અવસ્થા એ અપરોક્ષ જ્ઞાનની અવસ્થા છે. આ પ્રમાણે પરોક્ષ જ્ઞાન અને અપરોક્ષ જ્ઞાન એક જ જ્ઞાનની બે ભૂમિકાઓ હોવાથી, જેમ અપરોક્ષ જ્ઞાનમાં સદ્વર્તન એક સ્વાભાવિક ધર્મ તરીકે એની મેળે જ સમાઈ જાય છે તેમ પરોક્ષજ્ઞાન પણ એને (સદ્વર્તનને) ઘણું ઉપકારક થઈ પડે છે. પરોક્ષ જ્ઞાનની પણ સદ્વર્તન ઉપર કેવી સચોટ અસર થાય છે એ નીચેનો ઊતારો બહુ સારી રીતે સમજાવે છે—

“ On the other hand, as it is impossible to separate practice from theory, so it is impossible to separate theory from practice. As Aristotle insisted, the abiding interest of the

moralist is practical, as well as theoretical. Wisdom has its natural outflow in goodness, as proverbial morality has always declared; the head guides the hand, the intellect the will. This inseparable connection of theory and practice was profoundly understood by the Greek philosophers, with whom Socrates' maxim that "virtue is knowledge" was always a guiding idea, as well as by the Hebrews, for whom wisdom and goodness, folly and sin, were synonymous terms. It is also familiar to use from the teaching of Christianity, whose Founder claims to be at once the Truth and the Life, and preaches that 'life eternal' is 'to know' the Father and the Son.* A large and deeper conception of the meaning of life inevitably brings with it a larger and deeper life. Intellectual superficiality is a main source of moral evil; folly and vice are largely synonymous. Accordingly the first step towards moral reformation is to rouse reflection in a man or people; to give them a new insight into the significance of moral alternative. The claims of morality will not be satisfied until the rigour of these claims is understood. All moral awakening is primarily an intellectual awakening, a repentance or change of mind (metavola). Moral insight is the necessary condition of moral life, and the philosophy which deepens such insight is at once theoretical and practical in its interest and its value. By fixing our attention upon the ideal, ethics tends to raise the level of the actual. The very intellectual effort is itself morally elevating; such a turn of the attention is full of meaning of character. A moral truth does not remain a merely intellectual apprehension; it rouses the emotion, and demands expression, through them, in action or in life".

Ethical Principles by *Prof. James Seth.*

તાત્પર્ય કે સૉક્રેટિસ વગેરે ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞાનીઓનો, તેમ જ પ્રાચીન યાહુદીઓનો અને ક્રિશ્ચનોનો પણ, એ જ સિદ્ધાન્ત છે, અને તે બરાબર છે કે—જ્ઞાન એ જ જીવન છે, નીતિ છે, અને અજ્ઞાન એ જ પાપ છે.

*(St. John's central conception of 'Light' similarly emphasises the unity of the intellectual and the moral life)

જીવનના ઉદ્દેશની વિશાળ અને ઊંડી **સમજણથી** જીવન વિશાળ અને ઊંડું બનતું આવે છે.

માટે જ શ્રીમદ્‌ભગવદ્‌ગીતામાં કહ્યું છે કે—

“ न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते ।”

અને એ પરમ ગંભીર સિદ્ધાન્તનું તાત્પર્ય ક્યાં રહેલું છે એ યથામતિ સમજાવવા અમે અત્રે યત્ન કર્યો છે. એની પૂરેપૂરી સમજણ મેળવવા માટે તો એ સિદ્ધાન્તને જીવનમાં ઉતારવાની જરૂર છે; આ પ્રમાણે જ્યારે એ જીવનમાં ઊતરે છે, એનું પરિશીલન–પરિજીવન થાય છે, ત્યારે જ એની અનન્ત ઊંડી ખીણો જ્ઞાનના પ્રકાશથી ભરાઈ રહે છે.

[વસન્ત, માઘ સંવત, ૧૯૬૦]



૫

બ્રહ્માનન્દ શી રીતે થાય ?

વિચારમાલા

૧ પ્રશ્ન·—વેદાન્તે મોક્ષદશા પ્રાપ્ત થતાં કેવલ દુઃખની નિવૃત્તિ જ નહિ, પણ સુખનો આવિર્ભાવ પણ માન્યો છે. પણ એવો સુખનો અનુભવ આત્માને જ્ઞાન પ્રાપ્ત કર્યાં છતાં પણ નથી થતો એનું શું કારણ ? મારો પ્રશ્ન એ છે કે જેવો આનન્દ ખુનના આરોપવાળો પુરુપ આરોપથી મુક્ત થતાં અનુભવે છે તેવો વેદાન્તજ્ઞાન પ્રાપ્ત કર્યાં છતાં અનુભવાતો નથી એનું શું કારણ ? દુઃખ મિથ્યા છે એટલો નિશ્ચય થતાં દુઃખની નિવૃત્તિનો અનુભવ થાય છે, પણ આનન્દનો નથી થતો એ સંબંધી આ પ્રશ્ન છે.

ઉત્તર:—ખરેખર, આ શંકા કેટલાકને થતી હશે. પરંતુ આપના પ્રશ્નના ઉત્તરમાં મારે બે ચાર બાબતો કહેવાની છે, જેમાંની એક સુદર્શનમાં એક વખત ચર્ચેલી ફરીથી ચર્ચવી પડશે. એટલું પિષ્ટપેપણ માફ કરશો.

(૧) આપ કહો છો એમ થવાનું એક મુખ્ય કારણ એ છે કે ઘણી વાર '**ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या**' એ પ્રસિદ્ધ સૂત્રનો પૂર્વાર્ધ વીસરી જવાય છે. જગતનું મિથ્યાત્વ બ્રહ્મના સત્યત્વ–સહવર્તમાન છે એ વાત ઉપર લક્ષ રહેવું જોઈએ, જે નથી રહેતુ. શું જગત્ નથી, એટલે જગત્ નથી એટલું જ ? એમ હોય તો તો શૂન્યવાદ આવે. અને ખરૂં પૂછાવો તો આપણા ઘણા ખરા વેદાન્તી કહેવાતા જનો ખરા અભ્યાસને અભાવે વસ્તુતઃ શૂન્યવાદી જ હોય છે. આ એમની મ્હોટી ભ્રાન્તિ છે. બ્રહ્મરૂપી **सच्चिदानन्द**–સાગરના ઊર્મિઓથી જગત્ વ્યાપ્ત છે, એ ઊર્મિઓ શિવાય અન્ય કાંઈ પણ વસ્તુ જ નથી—આટલું સ્મરણમાં રહે તો આ ભ્રમ ન થાય.

(૨) આ વિસ્મરણ થવાનું અને આ ભ્રમ થવાનું એક બીજું કારણ છે. જેમ ચીકણા વાસણને જલ સ્પર્શ કરી શકતું નથી, તેમ જ્યાં સુધી હૃદયપાત્ર મલિન વાસનારૂપી કાળી અને ચીકણી મળાથી લેપાએલું છે, ત્યાં સુધી બ્રહ્મજ્ઞાનરૂપી અમૃતજળ વસ્તુતઃ એને સ્પર્શ કરી શકશે નહિ. અને એ સ્પર્શ થયા વિના, તમે જાણો છો જ કે, આનન્દ કેમ અનુભવાય ? **"तद्यदा प्रियया स्त्रिया संपरिष्वक्तो न बाह्यं किंचन वेद नान्तरमेवमेवायं पुरुषः प्राज्ञेनात्मना संपरिष्वक्तो न बाह्यं किंचन**

वेद नान्तरम्*" એ શ્રુતિના ' **संपरिष्वक्त** ' (' સારી રીતે ચોતરફ્-થી આલિંગાએલો ' (શબ્દમાં) બહુ અર્થ છે. પણ તમે પૂછશો કે આ મલિન વાસના કેમ જાય ? ' એનો ઉત્તર કેઃ—

(૩) ' **દૈવી સંપત્**'×ની વૃદ્ધિ કરવાથી. આપણામા એક ભ્રમ ચાલતો ઘણીવાર નજરે પડે છે તે એ છે કે ' **चित्तवृत्तिनिरोध** ' ને ' યોગ ' ' ધ્યાન, ' ઇત્યાદિ નામો આપી એને મલિનવાસના ક્ષયનું મુખ્ય સાધન માનવામાં આવે છે. ' **योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः** ' ઇત્યાદિ સૂત્ર રચનારનો આશય આપણા પ્રાકૃત લોકો માને છે તે કરતાં જુદો જ છે, અને એનો વાસ્તવિક અર્થ મ્હારે ગ્રાહ્ય છે. પણ તે દર્શાવવાનો અત્રે પ્રસંગ નથી. માટે હમણાં તો હું એમ જ કહીશ કે " ચિત્તવૃત્તિના નિરોધથી મલિનવાસનાનો ક્ષય થાય છે " એ કહેવું એ સંપૂર્ણ સત્ય નથી. મલિનવાસનાનો ખરેખરો ક્ષય તદ્વિરોધી શુભવાસના અને શુભવાસનામાંથી ઉત્પન્ન થતા સદાચાર (સત્કર્મો)થી થાય છે. માટે જ શ્રીકૃષ્ણે ભગવદ્ગીતામાં પ્રવૃત્તિ ઉપદેશી છે, અને " આસુરી સંપત્ " ની સ્હામે, એનો અભાવ ન મૂકતાં, " દૈવીસંપત્ " એવા નામથી ભાવાત્મક મન વાણી અને ક્રિયાના ધર્મોનું પ્રતિપાદન કર્યું છે. સારાંશ કે મલિનભાવનો વેગ હૃદયમાંથી દૂર કરવા માટે ખરૂ સાધન શુભ કર્મો છે. અને કર્મોની હૃદય ઉપર અને હૃદયની કર્મો ઉપર એમ પરસ્પર અસર થઈ, આખરે મનુષ્યનુ સમગ્ર સ્વરૂપ વિશુદ્ધ બને છે. એવી

---

* અર્થઃ—જેમ પુરુષ એની પ્રિયા જ્યારે એને સારી રીતે અને ચોતરફથી આલિંગન કરે છે ત્યારે એ બાહ્ય કે આન્તર કાંઈ (ભેદ) જાણતો નથી, તેમ પરમાત્માથી સારી રીતે અને ચોતરફથી આલિંગિત થતાં આત્મા બાહ્ય કે આન્તર કાંઈ પણ જાણતો નથી.

× શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા કદાચ ઉપસ્થિત ન હોય માટે ઊતારો આપીશું. ભાષાન્તરની જરૂર પડે એવું નથી.

अभयं सत्त्वसंशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थितिः ।
दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जवम् ॥
अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः शान्तिरपैशुनम् ।
दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं ह्रीरचापलम् ॥
तेजः क्षमा धृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता ।
भवन्ति संपदं दैवीमभिजातस्य भारत ॥

[भगवद्गीता]

વિશુદ્ધિ પ્રાપ્ત થતાં, બ્રહ્મદર્શન અને બ્રહ્મદર્શનનો નિરતિશય આનંદ સહજ છે.

(૪) આપણે તો હવે સાધનના સેવન વિના જ માત્ર વેદાન્તપ્રક્રિયાનાં ગ્રન્થો વાંચીને જ પરમાત્માને પ્હોંચી જવાની આશા રાખીએ છીએ! અરે! આપણા જેવાને પણ અત્યારે જ પરમાનંદની પ્રાપ્તિ થઈ જાય એમ હોય તો પછી વેદાન્ત માટે શો વિચાર બાંધવો? મ્હને તો એવા તત્ત્વ-દર્શનની મહત્તા વિષે તેમ જ યથાર્થતા વિષે બહુ શંકા રહે. રાત્રિએ અપરિમિત ગગનમંડળ ઉપર દૃષ્ટિ નાંખો, અને કોઈકિવાર ક્ષણભર શાન્તિથી ધ્યાનયોગ કરી તમારા હૃદયમાં કેવા કેવા મહાન પદાર્થોનું અસ્તિત્વ અનુભવાય છે એ વિચારમાં લ્યો, અને પછી કહો કે એ સર્વનો ખુલાસો તમે આ ને આ જન્મમાં કરી નાંખવાને સમર્થ છો? એમ હોત તો શ્રીકૃષ્ણ આ વિષયને બહુ જ ગાંભીર્ય અર્પી,—

'यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मां वेत्ति तत्त्वतः ।'

(યત્ન કર્યાં છતાં સિદ્ધોમાંથી પણ મને તત્ત્વતઃ કોઈક જ જાણે છે.)

× × × × ×

'बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान् मां प्रपद्यते'

બહુ બહુ જન્મોને અંતે જ્ઞાનવાન્ મને પામે છે.

× × × × ×

એમ કહેત જ નહિ. ત્યારે ખરી વાત તો એ છે કે પરમાત્મપ્રાપ્તિ માટે શાસ્ત્રે બતાવેલા યમનિયમશમદમાદિ ષટ્સંપત્તિ વગેરે સાધનનો અભ્યાસ અવશ્ય કરવો જોઇએ. જુવો બૃહદારણ્યક શ્રુતિમાં સાધનનો નિર્દેશઃ—

"**तस्मादेवंविच्छान्तो दान्त उपरतस्तितिक्षुः समाहितो भूत्वाऽऽत्मन्येवाऽऽत्मानं पश्यति सर्वमात्मानं पश्यति नैनं पाप्मा तरति सर्वं पाप्मानं तरति नैनं पाप्मा तपति सर्वं पाप्मानं तपति विपापो विरजोऽविचिकित्सो ब्राह्मणो भवति**" (="માટે જે **શમ દમ ઉપરતિ તિતિક્ષા** અને **સમાધાન** પ્રાપ્ત કરી એમ જાણે છે, તે આત્મામાં આત્મા–પરમાત્મા–જુએ છે, અને સર્વને આત્મ–(સ્વસ્વરૂપભૂત પરમાત્મ–)–રૂપ જુએ છે. એને પાપ જીતતું નથી એ સર્વ પાપને જીતે છે, એને પાપ બાળતું નથી, એ સર્વ પાપને બાળે છે. પાપ, રજ, અને શંકાથી મુક્ત થઈ એ ખરો **બ્રાહ્મણ** થાય છે.") વળી બીજી શ્રુતિમાં "**दकारत्रय**" એટલે

દમ, દાન, અને **દયા**ની કર્તવ્યતા બતાવી છે, કેટલેક સ્થળે **તપ** અને **શ્રદ્ધા**ની, અને વળી બીજે **સત્ય અહિંસા બ્રહ્મચર્ય** આદિ ધર્મો ઉપદેશ્યા છે. આપણા દૃષ્ટાન્તમાંથી પણ સાધનની કર્તવ્યતા બહુ ફલિત થાય છે. 'હું મુક્ત છું' એટલી કલ્પનાથી આરોપીને આનંદ આવતો નથી, પણ જ્યારે એ વસ્તુતઃ મુક્ત ઠરે છે ત્યારે જ. એ જ રીતે આપણે વાસ્તવિક મુક્તિ સાધન-દ્વારા અપરોક્ષ જ્ઞાનવિષય કરવાની છે. 'હું મુક્ત છું, હું મુક્ત છું' એમ વૃથા જલ્પ કરવાથી કાંઈ જ લાભ નથી, તથા દુઃખની નિવૃત્તિ પણ માત્ર દુઃખ મિથ્યા છે એમ કહીને કરવાની નથી, પણ હૃદયગુહામાં "અલખ" જગાવીને કરવાની છે—અને આ "અલખ" જગાવવા માટે નીતિ (સત્કર્મ), જ્ઞાન, ધ્યાન, પ્રેમ આદિ અનેક સાધનો છે, જેમાંનું એક પણ નિરવધિ આનન્દ ઉપજાવી શકે છે, તો સર્વ એકત્ર થાય ત્યાં શું કહેવું! આ સર્વ સંબન્ધે મ્હારે બહુ કહેવાનું છે પરંતુ એ તો વળી કોઈ બીજે પ્રસંગે ખાસ લેખ દ્વારા કહીશ. આપણે તો હમણાં એટલો વિચાર કરવાનો હતો કેઃ—

વેદાન્તનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત કર્યાં છતાં આનન્દ કેમ નથી આવતો? મારો યથામતિ ઉત્તર એટલો છે કે (૧) અધિકારપૂર્વક સાધનસેવન વિના દૈવી-સંપત્ પ્રાપ્ત થતી નથી; (૨) દૈવીસંપત્ વિના મલિન વાસનાનો ક્ષય થતો નથી; (૩) એ ક્ષય થયા વિના બ્રહ્મજ્ઞાન વ્યર્થ છે, વ્યર્થ તો શું પણ ઉત્પન્ન જ થતું નથી; અને (૪) બ્રહ્મજ્ઞાન વિના કેવલ જગત્‌નું મિથ્યાત્વ અનુભવવું એ તો શૂન્યવાદનો આચાર છે, અને વધારે ચોકસ રીતે બોલીએ તો ખરી રીતે એમાં મિથ્યાત્વ અનુભવાતું જ નથી, કારણ કે જગત્‌નું મિથ્યાત્વ તે બ્રહ્મના સત્યત્વને લઇને જ અર્થવાળું બને છે. તે વિના તો મિથ્યાત્વ અનુભવવું એટલે ક્ષણવાર આંખો મીચવી કે ઉંઘી જવું—જે અવસ્થા વસ્તુતઃ અંધકારની છે, પ્રકાશની નથી. માટે વેદાન્તના અનુભવનો મૂળ પાયો સદાચાર ઉપર છે, અને એ માર્ગે આપણા બન્ધુઓ જેમ જેમ ચાલતા જશે તેમ તેમ ખરા વેદાન્તજ્ઞાનની સમીપ અવાતું જશે. હાલ કેટલાક વેદાન્તીઓમાં જે સમજણ દેખાય છે તે અત્યન્ત શોકજનક છે.

૨ પ્રશ્નઃ—આપ વેદાન્તના સાક્ષાત્કાર માટે સદાચારની આવશ્યકતા ઉપર આટલો બધો ભાર મૂકો છો, અને અમે તો એક પ્રસિદ્ધ વેદાન્ત ગ્રન્થમાં વાંચીએ છીએ કે—

"**निस्त्रैगुण्ये पथि विचरतां को विधिः को निषेधः**"

'= ત્રણ ગુણથી પર એવા માર્ગમાં વિચરનારાઓને વિધિ શો અને નિષેધ શો?' આ વિરોધ શી રીતે ટાળવો?

ઉત્તર:—ખરી વાત છે કે વેદાન્તનિરૂપણમાં હું નીતિ ઉપર બહુ ભાર મૂકું છું. આરંભથી જ હું આગ્રહપૂર્વક કહેતો આવ્યો છું કે અદ્વૈત-વેદાન્ત એ ખરી ધાર્મિકતાનું રહસ્ય છે, અને નીતિનો એ વિશાળ અને પરમ ગંભીર પાયો છે. આ બે સત્યો જ વાચક આગળ સાંગોપાંગ રીતે પ્રકાશિત કરી શકાય તો એ થોડું છે? આપ જાણતા જ હશો કે સુદર્શનમાં આ દષ્ટિબિન્દુ કાંઈ નવીન નથી. **બ્રo મણિભાઇએ** 'અભેદ' અને 'પ્રેમ', શબ્દો એટલા માટે જ પ્રચલિત કર્યાં હતા.

આપના પ્રશ્નનો ઉત્તર આ રીતે છે:—

(૧) પ્રાચીન સમયમાં વેદાન્તનો અભ્યાસ માંડતાં પહેલાં સદાચારનું અસ્તિત્વ માની લેવામાં આવતું હતું. એટલું જ નહિ પણ—બીજું—વર્ણાશ્રમની વ્યવસ્થા સદાચારની સિદ્ધિ માટે એવી ઉપયોગી થતી કે એટલી વ્યવસ્થાને યથાસ્થિત રીતે તાબે થતાં એવા આત્મા થોડા જ રહેતા કે જેનામાં સદાચાર તરફ રુચિ ન હોય. એવા દીર્ઘ અને શ્રદ્ધાપુર:સર કરેલા નીતિના પરિચય પછી એ નીતિ કેવી આવશ્યક છે એ મુમુક્ષુને કહેવાની જરૂર જ પડતી નહિ. માત્ર સમજાવવાનું એટલું જ રહેતું કે શાસ્ત્રે ઉપદેશેલા પ્રવૃત્તિલક્ષણ ધર્મને અંગે એણે આજ પર્યન્ત અગ્નિહોત્રાદિ જે કર્મો કર્યાં છે તે હવે પછી નિરર્થક છે કેમકે હવે એણે જે માર્ગમાં પ્રવેશ કરવાનો છે તે મોક્ષનો છે, જ્ઞાનનો છે, એટલે નિવૃત્તિધર્મનું એમાં પ્રાધાન્ય છે. એવા મુમુક્ષુને ઉક્ત ઉપદેશ કર્યા છતાં પણ આજ સુધી શ્રદ્ધાથી જે જે કર્મો એણે કર્યાં છે, તે ઉપર સ્વાભાવિક રીતે એનું મન ચોટી રહે છે. અને તે ખસેડવા માટે જ શાસ્ત્ર કહે છે:—

"निस्त्रैगुण्ये पथि विचरतां को विधिः को निषेधः"

આમ વિધિ—નિષેધનો અભાવ બોધવામાં જ્ઞાનમાર્ગીનો આશય સદાચરણની વ્યવસ્થા લોપી નાખવાનો નથી, પણ અમુક પ્રકારનો આચાર—કર્મકાંડાદિ સકામ ક્રિયામાત્ર—હવે પછી નિરર્થક છે, એટલું જ સમજાવવાનો છે.

(૨) બીજું જ્ઞાની માટે એમ કહેવામાં આવે છે કે **"हत्वापि स इमान् लोकान् न हन्ति न निबध्यते**—અર્થાત્ 'ત્રણ લોકને હણીને પણ એ

હણતો નથી અને બન્ધાતો નથી,' આમ કહેવામાં મુખ્ય તાત્પર્ય તો જ્ઞાનનું માહાત્મ્ય* પ્રદર્શિત કરવાનું છે. આવા અતિપ્રશંસાના વાક્ય વગર, જ્ઞાનથી વિદૂર અને કર્મયોગનું રહસ્ય ન જાણનાર એવા અર્જુનને જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરી યથોક્ત કર્મ આચરવા તરફ અભિરુચિ અને ઉત્સાહ કેમ થાત? અર્જુન જેવો રાજ્યાદિ ભોગ ઉપર તિરસ્કાર દૃષ્ટિથી જોતો પુરુષ "ત્રણ લોકને હણવા"—રૂપી પાપાચરણમાં ઊતરે એ તો અશક્ય જ હતું, અને તેથી જ આવો ઉદ્દામ ઉપદેશ બની શકે છે. પરંતુ આ ઉપરાંત ઝીણી દૃષ્ટિથી સમજવા જેવી અત્રે એક બીજી બાબત પણ છે, અને તે એ કે—જ્ઞાની "હણીને પણ **હણતો નથી,"** **અને તેથી** જ "બન્ધાતો નથી." અર્થાત્ સામાન્ય સ્વરૂપમાં તો 'હનન' ની જોડે 'બન્ધન' વળગેલું જ છે. જે હણતો નથી એટલે કે 'હનન' માં જે પાપ–અંશ રહેલો છે તે જેનામાં આવતો નથી, તે જ બન્ધાતો નથી. એ પાપ–અંશ શો? અધર્મરૂપ હોવું તે. હનન સર્વને માટે વિહિત—ધર્મ—નથી. અમુકને માટે જ છે, અને તે અમુક સ્થલ પ્રસંગ પરત્વે જ છે, તે શિવાય અન્યત્ર એ અધર્મ છે. આ મર્યાદા

---

* નીચેના ઊતારાની છેલ્લી પંક્તિમાં દર્શાવેલું જ્ઞાનનું માહાત્મ્ય જુવો; જેમાં અતિશયોક્તિ તો છે જ—

"The ordinary virtue, the ordinary judgements that a thing is good or bad, are the result of custom, and diametrically opposed to *philosophic* or *selfconscious virtue*......In common parlance men are called brave even if they fight from fear. Genuine virtue, on the other han coincides with the consciousness of its reasons to such an extent that *such knowledge*, as Socrates has already taught, *ennobles even wickedness, while its absence spoils the highest virtue*"

Erdmann's History of Philosophy Vol. I, p. 100 (Plato).

તાત્પર્ય—લોકોમાં રૂઢિનો આચાર એ સદાચાર કહેવાય છે. ભયથી લઢનારને પણ લોકો બહાદુર કહેશે, પણ શાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ એ બહાદુર નથી; સમજીને લઢનાર પુરુષ જ બહાદુર છે. ખરો સદાચાર જ્ઞાન (તત્ત્વવિચાર) વિના સંભવતો નથી. જ્ઞાનસહવર્તમાન પાપમાં પણ ઉચ્ચતા આવે છે, અને ઉત્તમોત્તમ સદ્‌ગુણ પણ જ્ઞાન વિના બગડી જાય છે.

સકારણ છે. અને આ રીતે જોતાં, જેણે ધર્મનું તત્ત્વ જાણ્યું છે તે અમુક કાર્ય સારૂં અમુક ખોટું એવો યાદચ્છિક ભેદ સમજતો જ નથી; એ તો સર્વ કર્મને એક અમુક સાર્વત્રિક નિયમની* કસોટીથી જ તપાસે છે, અને એમ તપાસતાં એને જે યોગ્ય લાગે છે તે કરવામાં એ બાધ ગણતો નથી. અર્થાત્ દયા ક્ષમા આદિ ગુણો સ્વતઃ સારા ખોટા નથી, એમનું સારા-ખોટાપણું બીજેથી આવે છે. એ સર્વની પાછળ રહેલું જે સારા-ખોટાનું તત્ત્વ તેમાંથી આવે છે. એ તત્ત્વને લઇને એકનું એક જ કાર્ય અમુક દેશ, કાલ, પ્રસંગ, કર્ત્તા માટે સારૂં થાય છે; અન્ય માટે ખોટું ઠરે છે. એક ઉદાહરણ તરીકે લૉર્ડ રૉબર્ટ્સને રશિયા સ્હામે રણભૂમિ ઉપર ઊભેલો કલ્પો, અને જ્યારે ચોતરફ અસંખ્ય યોદ્ધાઓ પોતાના દેશ તરફ કર્તવ્ય કરવાને તત્પર થઈ રહેલા છે તે વખત એને દયા શાન્તિ આદિ ભાવોમાં ગળી જતો દૃષ્ટિ આગળ ઉપસ્થિત કરો—એટલે તરત તમને ગીતાના ઉપદેશની મહત્તા સમજાશે. એ ઉપદેશમાં જે અનેકાનેક અવાન્તર બોધ રહેલા છે તેમાંનો એક આ છે કે નીતિને તે તે ક્રિયારૂપે ન અવલોકતાં, તે તે ક્રિયાઓમાં રહેલા નીતિતત્ત્વની દૃષ્ટિએ અવલોકવી; અર્થાત્ Moral Philosophy (નીતિતત્ત્વવિચાર) નું દ્વાર ઉઘાડવું.

(૩) ત્રીજું—આપે બતાવેલી પંક્તિમાં '**निस्त्रैगुण्य**' શબ્દનો અર્થ સમજવા જેવો છે. "**निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन**"—હે અર્જુન! તું નિસ્ત્રૈગુણ્ય

* "True or scientific knowledge, then of whatever can be known must be *general* knowledge, relating not to individuals primarily, but to the general facts or qualities which individuals exemplify."

Sidgwick's History of Ethics p. 37 (Plato)

તાત્પર્ય—શાસ્ત્રીય જ્ઞાનમાં તે તે વ્યક્તિમાં પ્રકાશતું જે સામાન્ય તત્ત્વ તેનું ગ્રહણ થાય છે.

"He (Plato) does not recognise an internal diversity among the separate virtues, but assumes an unity of the virtues corresponding to the unity of knowledge." —Wundt's Ethics p. 276.

તાત્પર્ય—જેમ જ્ઞાન એકાકાર છે તેમ સદ્ગુણ પણ એકાકાર છે—અર્થાત્ સદ્ગુણો એવી વસ્તુ નથી, માત્ર સદ્ગુણ જ છે.

થા." એમ કૃષ્ણ કહે છે. અને વળી કહે છે કે "**कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः**—સર્વ પ્રાણીમાત્ર પ્રકૃતિ થકી થએલા ત્રણ ગુણવડે અવશ રહી કાર્ય કરે જાય છે." આમ એક તરફથી "ત્રિગુણ"નુ અનિવાર્ય બન્ધન, અને બીજી તરફથી "નિસ્ત્રૈગુણ્ય" થવાનો ઉપદેશ છે, અને એ બનેને સાથે મૂકી એમાંથી અવિરોધ તારવી કાઢવો એ સમગ્ર ગીતાનું એક તાત્પર્ય છે. અત્રે પ્રથમ તો કર્મ અને જ્ઞાનનો, વા પ્રકૃતિ અને પુરુષનો, સંબન્ધ સમજવાનો છે. આપણા આત્માનું સ્વરૂપ વિચારીશું તો એમાં બે વિભાગ* સમજાશેઃ એક જડરૂપ, અને એક ચૈતન્યરૂપ. તેમાં જે જડ અંશ છે તે પ્રકૃતિનો, કર્મનો છે; ચૈતન્ય-અંશ તે બ્રહ્મ (પુરુષ)નો, જ્ઞાનનો છે. હવે આ બે અંશ આ ખડીઆમાં શાહી છે તેમ, અથવા આ દાબડીમાં એક હીરો મૂકયો હોય તેમ, કે આ સ્થળે દીવો પ્રકાશતો હોય તેમ—એક બીજાની અંદર સંયોગસંબંધે રહેલા નથી; તેમ જ આ ટેબલ જેમ લાકડાનું બનેલું છે તેમ જડનું ચૈતન્ય કે ચૈતન્યનું જડ બનેલું છે એમ પણ નથી; એ બેનો સંબંધ કોઈક વિલક્ષણ પ્રકારનો છે. હવે જડ-પ્રકૃતિ-નો સ્વભાવ જે કર્મ તે તો દૂર કરી શકાય એમ નથી, એટલે એમ કરવાનો યત્ન પણ વ્યર્થ છે. પણ ચૈતન્યની શકિત એટલી છે કે પોતાના જ્ઞાનસ્વરૂપનો એના અંતરમાં પ્રકાશ પાડી એ કર્મને 'natural' (પ્રકૃતિની) સ્થિતિમાથી કાઢી 'Supernatural' (પ્રકૃતિથી પર) સ્થિતિમાં મૂકી શકે છે. અને આ રીતે એને 'moral' અને 'spiritual' (નીતિ અને અધ્યાત્મ-) અર્થવાળું બનાવી શકે છે. આ સ્થિતિ તે "**निस्त्रैगुण्य**"—અવસ્થાઃ ત્રણ ગુણના માત્ર અભાવરૂપી અવસ્થા નહિ, પણ ત્રણ ગુણથી

---

* આ બે વિભાગ પણ વસ્તુતઃ નથી. પ્રો. **ગ્રીન** કહે છે તેમ,—જેમ પ્રાણીનાં અવયવો યન્ત્રવત્ ગોઠવાએલાં છે પણ તેથી પ્રાણી કાંઈ યન્ત્ર નથી, તેમ મનુષ્યને પ્રાણ—દેહ—છે તથાપિ એ વસ્તુતઃ પ્રાણી નથી, પણ સર્વનો સાક્ષી, અને દેશકાલાદિ ઉપાધિથી પર તત્ત્વ છે. "In strict truth the man who knows, so far from being an animal altogether, is not an animal at all even in part.. He is not an animal, not a link in the chain of natural becoming...an eternal consciousness not existing in time but the condition of there being an order in time, not an object of experience, but the condition of there being an intelligent experience.

—Prof. Green.

પર અને ત્રણે ગુણને પોતાના ઉદરમાં સંગ્રહી લેનાર એવી અવસ્થા—વિધિ-નિષેધથી વિરુદ્ધ આચારની અવસ્થા નહિ, પણ વિધિનિષેધના પ્રાકૃત ભેદને પોતાની અલૌકિક એકતામાં, એના અન્ધકારને પોતાના પ્રકાશમાં, એની જડતાને પોતાના ચૈતન્યમાં--લય કરી લેનારી અવસ્થા. ત્યારે આ સર્વ વાતનો સાર કે—જડને સ્વરૂપાન્તર પમાડનાર જે ચિત્-રૂપ પદાર્થ તે જડનો પ્રકાશક સાક્ષી છે જડનો એક ભાગ નથી એમ બતાવી, એના આધાર ઉપર અદ્વૈત સિદ્ધાન્તને અનુકૂલ રીતે, તેમ જ તે તે વર્ણના સ્વાભાવિક ગુણોને અને લાંબા અનુભવને લક્ષમાં લઈ, શાસ્ત્રોએ જે જે નિયમો ઘડ્યા છે તેને માન આપી, નીતિનું તત્ત્વજ્ઞાન રચવું; અને સર્વની આગળ તેમ જ પાછળ—આરંભમાં તેમ જ અન્તમાં—**પરમાત્મારૂપી એવો મહાન્ પ્રકાશ ઝગઝગતો રાખવો કે જેથી માર્ગમાં ભૂલા પડવાનો સંભવ જ ન રહે** એ ગીતાનો એટલે વેદાન્તનો પરમ ગંભીર અને પરમ રમણીય ઉપદેશ છે. અને આ દૃષ્ટિબિન્દુએ પહોંચતાં વિધિનિષેધને શો બાધ આવ્યો ? બાધ ન આવ્યો એટલું જ નહિ પણ પુષ્ટિ મળી; નીતિનું તત્ત્વજ્ઞાન રચવા માટે આવશ્યક આધાર મળ્યો.

(૪) " આગળ તેમ જ પાછળ પરમાત્માનો ઝગઝગતો પ્રકાશ " એ ક્ષુદ્ર અને અલૌકિક નીતિ વચ્ચેનો ભેદ દર્શાવી આપે છે. જે મનુષ્યના નીતિસંબન્ધી વિચારો આ જગત્‌માં જ સંકડાઈ રહે છે, જે આ દૃશ્ય જગત્‌થી પર નીતિનું " પ્રભવ અને પ્રલય "-સ્થાન—પરમાત્મા—એવો પદાર્થ જ માનતો નથી, એ કદાચ પૂર્વ જન્મના સંસ્કારને લીધે (સ્વાભાવિક વલણને લીધે એમ કહેવું યોગ્ય લાગે તો તેમ) નીતિવાળો થઈ શકશે. પણ એ નીતિરચના ખોટા તત્ત્વજ્ઞાન ઉપર રચાએલી છે એટલું જ નહિ, પણ એની સ્થિરતા પણ શંકાસ્પદ છે. '**शैलमूल जेहि सरिता नाहीं। बरषि गये पुनि तबहिं सुखाहीं**' તેવી જ ધર્મરહિત નીતિ છે. મનુષ્યના હૃદયમાં કેવા કેવા રાક્ષસો—"રક્તબીજો"—ભર્યા છે એની એને પોતાને પણ ખબર હોતી નથી.* એની સાથે યુદ્ધ કરવા માટે પરમાત્માના સાહાય્યની બહુ અપેક્ષા છે, અને આ સાહાય્ય મુખવડે પ્રાર્થના કરવાથી જ કે હસ્ત-

* " I shall never incur the danger of being too proud of my own power and ability, for I well know, that but for the restraining hand of a higher power what a hideous monster would be born in every human bosom." Goethe.

વડે કર્મકાંડ કરવાથી જ મળી શકતું નથી, પણ જ્યારે ઊંડા અંતરમાંથી ઉછળીને, જેમ જળ બહાર કાઢવામાં આવતાં માછલી જળમાં પડતું નાખે છે, તેમ, જીવાત્મા પરમાત્માના ચરણે જઈ પડે છે, એની ઇચ્છાને પરમાત્માની ઇચ્છા સાથે સંગતિ પમાડે છે, પોતે કરે છે તે પરમાત્મા જ કરે છે+ એમ મિથ્યાવાદ તરીકે નહિ પણ વસ્તુતઃ—શ્રદ્ધા રાખી સમજે છે, ત્યારે જ એ સાહાય્ય પ્રાપ્ત થાય છે. પરમાત્માનું નીતિસંબંધે જે સ્થાન છે તેને લીધે જ નીતિ ધર્મરૂપે ઉન્નત સ્વરૂપાન્તર પામી એમાં લીન થાય છે, અને એ વિના શુષ્ક તથા નિર્માલ્ય રહે છે.

ત્યારે આપના પ્રશ્નનો મારો નમ્ર ઉત્તર એ છે કેઃ—

(૧) કર્મકાંડનો અનાદર;

(૨) તે તે અવ્યવસ્થિત કાર્યોને સ્થાને સદસતનું તત્ત્વ દર્શાવનાર નિયમાનુસારી વ્યવસ્થા;

(૩) આત્માનું પ્રકૃતિથી પર હોવું, અને એ અર્થમાં અકર્તૃત્વ;

અને **(૪) નીતિને ધર્મની ભૂમિકાએ ચઢતાં એને મળતું અલૌકિક સ્વરૂપાન્તર.**

એ ચાર સિદ્ધાન્તનો ઉપદેશ એ જ **'निस्त्रैगुण्ये पथि विचरतां को विधिः को निषेधः'** વાક્યનું રહસ્ય છે. એનું નીતિ વિરુદ્ધ તાત્પર્ય છે એમ જરા પણ સમજવાનું નથી. "નિસ્ત્રૈગુણ્ય"—રૂપી અદ્વૈતના અપરોક્ષ અનુભવી તેમ જ તત્સમીપમાં વિચરનારા મહાત્માઓ તો પાપી, અધર્મી, ક્રૂર, એકલપેટા હોય એમ સંભવે જ નહિ. એમનું ખરૂં સ્વરૂપ તો **અખાએ*** વર્ણવ્યું છે, અને તે આપે વાંચ્યું જ હશેઃ—

"નિત્ય રાસ નારાયણ કેરો દેખે તે અનંત અપાર;
જિહાં જોવો તિહાં તેવો, નારાયણ નરનાર.
ગદ્‌ગદ્ કંઠે ગાતે થકે રોમાંચિત હોએ ગાત્ર;
હર્ષ આંસુ બહુ હેત હૃદય, પ્રેમ કેરૂં તે પાત્ર.
નવનીત સરખું હૃદય કોમળ, કહ્યું ન જાયે હેત,
આંખમાંહે અમૃત ભરિયું, હરિભક્તિ કેરૂં ક્ષેત્ર."

+ જુવો—"It is God that worketh in us to will and to do of His good pleasure."

* જુવો 'ભાગવતોત્તમ' આ પુસ્તકમાં પૃ. ૨૧૫ થી.

Heine કહે છે: "It is an error to suppose that this religion, Pantheism, leads men to indifference. On the contrary the consciousness of his divinity will inspire man with enthusiasm for its manifestation, and from this moment will the really noble achievement of true heroism glorify the earth."

અર્થાત્ કે આ ધર્મ—અદ્વૈતવાદ મનુષ્યને કર્તવ્ય પ્રતિ બેદરકાર કરે છે એમ માનવું એ ભૂલ છે. ઉલટું—આત્માનો બ્રહ્મભાવ જાણતાં બ્રહ્મભાવ પ્રકટ કરવા તરફ એ ઉત્સાહથી પ્રેરાશે. અને તે ક્ષણથી ખરા વીરત્વનાં ખરાં ઉમદા પરાક્રમો જગત્‌ને તેજસ્વી કરશે. શ્રીભાગવત-ભગવદ્ગીતાદિમાં "**सर्वभूतहिते**" એ અર્થની ઉક્તિઓ અનેક છે; અને અવકાશ હોય તો જીવન્મુક્તિવિવેકમાં ઉતારેલા આ શ્લોકો વાંચો:—

'आर्यता हृद्यता मैत्री सौम्यता मुक्तता ज्ञता ।
समाश्रयन्ति तं नित्यमन्तःपुरमिवाङ्गनाः ।
पेशलाचारमधुरं सर्वे वाञ्छन्ति तं जनाः ।
वेणुं मधुरनिध्वानं वने वनमृगा इव ॥"

'આર્યતા, હૃદ્યતા, મૈત્રી, સૌમ્યતા, મુક્તતા, જ્ઞાનિતા—એ સર્વે અંતઃપુરમાં સ્ત્રીઓ રહે એમ નિરંતર એનામાં આશ્રય કરી રહે છે. સુન્દર આચારે કરીને મધુર એવા એને સર્વ જનો વાંછે છે, જેમ વનમાં મધુર વેણુનાદ તરફ વનમૃગો સ્નેહથી વળે છે તેમ.'

[સુદર્શન: ઑક્ટોબર ૧૮૯૯]

૬

કેનોપનિષદ્

મૂલઃ—(શિષ્ય ગુરુને પૂછે છે) કોની ઇચ્છાથી, કોના નિયોગથી મન ચાલે છે? કોના સંબન્ધથી પ્રાણનો પ્રથમ સંચાર થાય છે? કોની ઇચ્છાથી આ વાણી બોલાય છે? ચક્ષુ, શ્રોત્રનો પ્રવર્તાવનાર દેવ કોણ છે? (ગુરુ ઉત્તર દે છે.) જે શ્રોત્રનુ શ્રોત્ર છે, જે મનનું મન છે, જે વાણીની વાણી છે, જે પ્રાણનો પ્રાણ છે, જે ચક્ષુનું ચક્ષુ છે તે. તેના જ્ઞાનવાળા અત્યન્ત મુક્ત થઈ આ લોકમાંથી જઈ અમૃત થાય છે તે—બ્રહ્મ—માં ચક્ષુ જઈ શકતું નથી, વાણી જઈ શકતી નથી, મન જઈ શકતું નથી. તેને અમે નથી સમજતા, નથી જાણુતા કે જેથી તેનું અનુશાસન કરી શકીએ. તે જ્ઞાત તથા અજ્ઞાત બંનેથી ભિન્ન તથા પર છે, એમ અમે પ્રાચીન ઋષિઓ પાસેથી સાંભળ્યું છે, જેમણે અમને તેવું વ્યાખ્યાન કરી સંભળાવ્યું. જે વાણી થકી વદી શકાતું નથી, પણ જેનાથી વાણી પોતે જ વદાય છે તે જ બ્રહ્મ તું જાણ. જે આ ઉપાસ્ય છે તે આ બ્રહ્મ નથી. જેનું મન વડે કોઈ મનન કરી શકતું નથી, પણ જેનાથી મનનું મનન થાય છે, તે જ બ્રહ્મ૦. જેને ચક્ષુથી કોઈ જોઈ શકતું નથી પણ જેના વડે ચક્ષુઓ જોવાય છે, તે જ બ્રહ્મ૦. જેને શ્રોત્ર વડે કોઈ સાંભળતું નથી પણ જેના વડે શ્રોત્ર સંભળાય છે, તે જ બ્રહ્મ૦. જેનું પ્રાણ વડે પ્રાણન થઈ શકતું નથી પણ જેના વડે પ્રાણ પોતે જ ચાલે છે, તે જ બ્રહ્મ તું જાણ; જે આ ઉપાસ્ય છે તે આ બ્રહ્મ નથીઃ ઇતિ **પ્રથમ** ખણ્ડ.

(ગુરુ કહે છે) જો તું એમ માનતો હઈશ કે મેં બ્રહ્મ સારી રીતે જાણ્યું, તો ખરેખર તેં માત્ર બ્રહ્મનું અલ્પ રૂપ જ જાણ્યું છે; તે એ કે જે તારૂં સ્વરૂપ—તું—છે તે, તથા જે દેવોમાં છે, તે. વિદિત છતાં હજુ પાછળથી તે ઉપર તારે મનન કરવાની જરૂર છે એમ મારૂં ધારવું છે. (શિષ્ય મનન કરી કહે છે.) મેં બ્રહ્મ સારી રીતે જાણ્યું એમ હું નથી માનતો—મેં નથી જાણ્યું એમ નથી, એમ જાણું છું. અમારામાંથી જેણે તેને જાણ્યું છે તેણે નથી જાણ્યું, અને જેણે નથી જાણ્યું તેણે જાણ્યું છે. અર્થાત્—બ્રહ્મનું જેણે મનન નથી કર્યું તેણે જ તે કર્યું છે, તથા જેણે કર્યું છે તે બ્રહ્મને જાણતો નથી. તે જાણનારને જણાએલું નથી પણ ન જાણનારને જણાએલું છે. જેણે પ્રત્યેક પ્રત્યય—બોધમાં બ્રહ્મને વિદિત જ માનેલું છે તે પુરૂષ અમૃતત્વ—બ્રહ્મભાવ—ને પામે છે, સ્વત· વીર્ય—પ્રભાવ—તે મેળવે

છે. જ્ઞાન વડે અમૃત—બ્રહ્મ મેળવે છે. આ જન્મમાં બ્રહ્મ જાણ્યું તો તો ખરૂં, નહિ તો મહાવિનાશ છે. સર્વ ભૂતમાત્રમાં બ્રહ્મનું સારી રીતે ચિન્તન કરી જ્ઞાની પુરૂષો લોકમાંથી મરણાન્તર અમૃત થાય છે—ઇતિ **દ્વિતીય** ખણ્ડ.

(ગુરુ એક આખ્યાયિકા ઉપદેશરૂપે કહે છેઃ) દેવને અર્થે બ્રહ્મે જય મેળવ્યો. તે બ્રહ્મના જયમાં દેવો મહિમા પામ્યા. તેઓ એમ જાણવા લાગ્યા કે આ જય આપણો જ છે, આ મહિમા આપણો જ છે. બ્રહ્મ તેઓની આ વાત જાણી તેઓ આગળ પ્રકટ થયું. તેઓએ અગ્નિને કહ્યું આ યક્ષ શું તે તું જાણી આવ. અગ્નિ વારૂ કહી તેની પાસે દોડ્યો. અગ્નિને તેણે પૂછ્યું કે તું કોણ છે? અગ્નિએ કહ્યું કે હું અગ્નિ જાતવેદ છું. બ્રહ્મે પૂછ્યું કે તારામાં શું બળ છે? અગ્નિએ જવાબ દીધો કે હું જે કાંઈ પૃથ્વીમાં છે તે સર્વ બાળી શકું! બ્રહ્મે તેના આગળ એક તૃણ મૂક્યું, અને કહ્યું કે આને બાળ. અગ્નિ સર્વ વેગથી તે તૃણ પાસે ગયો, પણ તે બાળી શક્યો નહિ. ત્યાંથી જ તે પાછો વળ્યો, અને દેવોને કહ્યું કે આ યક્ષ શું છે તે હું જાણી શક્યો નહિ. પછી દેવોએ વાયુને કહ્યું કે આ યક્ષ શું છે તે તું જાણી આવ. વાયુ વારૂ કહી બ્રહ્મ પાસે દોડ્યો. બ્રહ્મે પૂછ્યું કે તારામાં શું બળ છે? વાયુએ જવાબ દીધો કે હું જે કાંઈ પૃથ્વીમાં છે તે સર્વને લઈ શકું. બ્રહ્મે તેના આગળ એક તૃણ મૂક્યું અને કહ્યું કે આ લે. વાયુ સર્વ વેગથી તે તરફ ગયો, પણ તે તૃણને લઈ શક્યો નહિ. ત્યાંથી જ તે પાછો ફર્યો, અને દેવોને આવીને કહ્યું કે આ યક્ષ શું છે તે હું જાણી શક્યો નહિ. પછી દેવોએ ઇન્દ્રને કહ્યું કે હે મઘવન્! તું આ યક્ષ શું છે તે જાણી આવ. ઇન્દ્ર વારૂ કહી તે તરફ દોડ્યો. પણ બ્રહ્મ તેનાથી અન્તર્હિત થઈ ગયું. ઇન્દ્રને તે જ આકાશમાં બહુ શોભાવાળી ઉમા હૈમવતી મળી. તેને પૂછ્યું કે આ યક્ષ શું છે? ઉમાએ જવાબ દીધો કે તે બ્રહ્મ છે. તે આ બ્રહ્મના વિજયમાં તમે મહિમા પામો છો. આથી ઇંદ્રે જાણ્યું છે તે બ્રહ્મ છે. અગ્નિ, વાયુ, તથા ઇન્દ્રે તેને પાસે સ્પર્શ કર્યો તેથી જ બીજા દેવો કરતાં આ દેવો શ્રેષ્ઠ જેવા થયા. તેઓએ જ આ બ્રહ્મ એ પ્રથમ જાણ્યું. તેથી જ ઇન્દ્ર બીજા દેવો કરતાં શ્રેષ્ઠ જેવો થયો. કારણ કે ઇન્દ્રે બ્રહ્મને પાસે સ્પર્શ કર્યો. આ બ્રહ્મ એમ પ્રથમ જાણ્યું. ઇતિ **તૃતીય** ખણ્ડ.

જે (વિદ્યુત્ જેવું) જાણે ચળક્યું, અને નિમીલિત થયું તે બ્રહ્મનો અધિદૈવત આદેશ; તથા જેની પાસે જાણે મન જાય છે, અને તે વડે

ધ્યાની પુરુષ જેનું વારંવાર ઉપસ્મરણ સંકલ્પાદિ કરે છે તે બ્રહ્મનો અધ્યાત્મ આદેશ. તે સંભજનીય વસ્તુ છે. તે 'વન', એટલે સંભજનીય બ્રહ્મની ઉપાસના કરવી જોઈએ. આ પ્રમાણે બ્રહ્મને જે જાણે છે તેનામાં સર્વ ભૂતવર્ગ ઇચ્છાનુકૂલ થાય છે. મને ઉપનિષદ્ કહો એમ તેં કહ્યું તે આ ઉપનિષદ્ તને કહી. બ્રહ્મસંબન્ધી ઉપનિષદ્ કહી. તે ઉપનિષદ્જ્ઞાનને અર્થે તપ, દમ, અને કર્મ એ પાદ છે, વેદ સર્વ અંગ છે, અને સત્ય તેનું સ્થાન છે જે આ ઉપનિષદ્ આ પ્રમાણે જાણે છે તેના પાપનો નાશ થઈ, અનંત મહાન મોક્ષમાં તે પ્રતિષ્ઠિત થાય છે. ઇતિ ચતુર્થ ખણ્ડ.

ટીકા:—વેદાન્ત શાસ્ત્રમાં બ્રહ્મનાં બે સ્વરૂપ કલ્પ્યાં છે. નિર્ગુણ અને સગુણ. નિર્ગુણ સ્વરૂપ બ્રહ્મનું પરમાર્થ—સ્વરૂપ છે. સગુણ સ્વરૂપ માયાને સંબંધે કલ્પિત—માયિક,—ઉપાસ્ય સ્વરૂપ છે. આ વ્યવસ્થાને અનુસારે ગુરુ પ્રથમ ખંડમાં બ્રહ્મનું પરમાર્થ સ્વરૂપ શિષ્યને ઉપાસ્ય સ્વરૂપથી પૃથક્ કરી સમજાવે છે. અત્ર પ્રાણ પ્રથમ કોના સંબન્ધથી ચાલે છે.? તથા મન ઇન્દ્રિય વગેરે કોની પ્રેરણાથી પ્રવર્તે છે?—આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં અંતઃકરણરૂપ ઉપાધિવિશિષ્ટ જીવાત્માનું જ નિરૂપણ પ્રસક્ત થયા છતાં, જીવ અને બ્રહ્મનું ઐક્ય સૂચવી અદ્વૈત મત સ્થાપવા નિર્વિશેષ, ઉપાધિરહિત, નિર્ગુણ બ્રહ્મનું નિરૂપણ ગુરુ આરંભે છે. અત્ર 'શ્રોત્રનું નિયામક, મનનું નિયામક,' એમ ન કહેતાં 'શ્રોત્રનું શ્રોત્ર,' 'મનનું મન' ઇત્યાદિ કહી બ્રહ્મને એકી વખતે શ્રોત્ર, ચક્ષુ, મન રૂપે વર્ણવ્યું. આથી 'શ્રોત્રનું' એમ ષષ્ઠી-વિભક્તિયુક્ત 'શ્રોત્ર' શબ્દવડે શ્રોત્રસંબન્ધી બ્રહ્મ અર્થનો બોધ થઈ, શ્રોત્ર શબ્દના વાચ્યાર્થની સાથે તેના તાદાત્મ્યનો બોધ થયો. અર્થાત્ બ્રહ્મ સર્વમય છે એમ તાત્પર્ય સિદ્ધ થયું. તેમ જ બ્રહ્મ શ્રોત્ર છે, ચક્ષુ છે, મન છે એટલું જ માત્ર કહે તો તેથી દેહાદિકને વિષે આત્મભાવ સમજાઈ જડવાદ પ્રાપ્ત થાય, માટે શ્રોત્રનું શ્રોત્ર, મનનું મન એ પ્રમાણે ષષ્ઠીવિભક્તિથી ભેદ, અને તે જ શબ્દનું પુનર્ગ્રહણ કરી તેના વાચ્યાર્થ સાથે અભેદ, સૂચવાય છે. અર્થાત્ ભેદ છતાં અભેદ, વ્યવહારમાં ભેદ, અને પરમાર્થમાં અભેદઃ કારણ કે જે ભિન્ન વસ્તુ તે મિથ્યા, એટલે આખરે તો એકરસ બ્રહ્મ જ. આ રીતે અદ્વૈતની વ્યવસ્થા કરી, 'બ્રહ્મમાં ચક્ષુ જઈ શકતું નથી, વાણી જઈ શકતી નથી, મન જઈ શકતું નથી' એમ કહી, બ્રહ્મ પ્રત્યક્ષ, શબ્દ તથા અનુમાન પ્રમાણને પણ અગોચર છે એમ સૂચવ્યુ. આ સ્થળે કોઈ એમ શંકા કરશે કે "ત્યા વાણી જઈ શકતી નથી, મન

જઈ શકતું નથી." એનો અર્થ એમ નથી કે બ્રહ્મ સર્વથા મન તથા વાણીને અગમ્ય છેઃ બ્રહ્મમાં અનેક અનન્ત ગુણો છે તે સર્વ આપણે પામર મનુષ્યો વર્ણવી શકીએ એમ નથી, માટે આપણા 'કરુણામય' 'ન્યાયકારી' ઇત્યાદિ શબ્દો જો કે બ્રહ્મના અનેક ગુણોનો એકદેશ જ વર્ણવે છે, તથાપિ તે બ્રહ્મ પરત્વે ખોટા નથી. આ શંકાનું નિરાકરણ મૂલના શબ્દોથી જ થઈ જાય છે. પ્રથમ તો આમ અર્થ કરવામાં 'ન' એ નિષેધવાચક પદનો મુખ્યાર્થ ત્યજી લાક્ષણિકાર્થ સ્વીકારવો પડે એ જ દૂષણ. બીજું આ અર્થ પ્રકરણ વિચારતાં પણ અસંગત થાય છે. "તે જ બ્રહ્મ તું જાણ, જે આ ઉપાસના કરે છે તે આ બ્રહ્મ નથી." એમ કહી બ્રહ્મ પ્રાર્થના–ઉપાસનાનો વિષય નથી એમ સ્પષ્ટ રીતે સમજાવ્યું છે. ત્રીજું "**न चक्षुर्गच्छति.. ......**" ઇત્યાદિમાં '**गच्छति**' (જાય છે) શબ્દનો પ્રયોગ પણ ગૂઢ તાત્પર્યપુરઃસર થયો છે. "તેને ચક્ષુ જોઈ શકતું નથી, વાણી બોલી શકતી નથી, મન મનન કરી શકતું નથી." એમ ન કહેતાં ચક્ષુરાદિ 'જઈ શકતાં નથી' એમ કહી તે તે કર્મને અનુકૂલ પ્રયત્ન પણ સંભવતો નથી એમ સૂચના કરી. અર્થાત્ બ્રહ્મ સંપૂર્ણ રીતે વર્ણવી શકાતું નથી એટલું જ નથી, પણ તેના વર્ણનાદિનો સર્વથા નિષેધ છે. "**न विद्मो न विजानीमः**" એ વાક્યનો પણ આ જ અર્થ છે. એકવાર 'અમે તે નથી સમજતા' એમ કહેવાથી શંકા રહી જાય છે કે બ્રહ્મ સર્વગુણસહિત બુદ્ધ્યારૂઢ નથી કરી શકાતું માટે 'અમે નથી સમજતા' એમ કહ્યું છે કે સર્વથા તે જ્ઞાનનો અવિષય છે માટે તેમ કહ્યું છે? આ શંકાનું નિવારણ "**न विद्मो न विजानीमः**"—"અમે નથી જાણતા, નથી સમજતા," કહેવાથી થાય છે. અર્થાત્ બ્રહ્મ સર્વથા અમે નથી જાણતા એ જ સિદ્ધ અર્થ છે. તેથી "કરુણામય" "ન્યાયકારી," "પરમ પવિત્ર" ઇત્યાદિ વિશેષણો બ્રહ્મમાં અપ્રસંજનીય છે. વળી તે બ્રહ્મ 'વિદિત તથા અવિદિતથી ભિન્ન છે તથા પર છે' એટલે કે તે જ્ઞાનવિષય નથી તેમ અજ્ઞાત પણ નથી. તથાપિ સ્વયંપ્રકાશ હોવાથી સર્વદા જ્ઞાત જ છેઃ અતુચ્છ તથા પરસ્વરૂપ છે. દ્વિતીય ખંડમાં આ વિષયનુ વિશેષતઃ સ્પષ્ટીકરણ થશે. બ્રહ્મ, મન, ચક્ષુ, શ્રોત્રાદિકથી અતીત છતાં, નથી એમ નથી. મન, ચક્ષુ, તથા શ્રોત્રાદિક પોતે જ એનાથી સિદ્ધ થાય છે, કારણ કે બ્રહ્મ જ સન્મય સર્વનું અવભાસક છે. માટે "**यन्मनसा न मनुते**"–"જેનું મન વડે કોઈ મનન કરી શકતું નથી" ઇત્યાદિ કહ્યું. તે બ્રહ્મ ઉપાસ્ય નથી, કારણ કે જ્યાં વાણી જઈ શકે નહિ તેની પ્રાર્થના કેમ સંભવે? વળી જે નિર્ગુણ ઇન્દ્રિયરહિત છે,

તે આપણી પ્રાર્થના સાંભળે પણ શી રીતે? આપ્તકામ, ઇચ્છાદિરાગરહિતને "સર્વ કુદરતી બનાવોમાં, સર્વ વસ્તુધર્મમાં પ્રયોજન" યોજવાની તથા સાધવાની પણ શી જરૂર? શ્રીકૃષ્ણ પરમાત્મા કહે છે કેઃ—

"न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।
न कर्मफलसंयोगः स्वभावस्तु प्रवर्त्तते ॥"

"બ્રહ્મમાં કર્તૃત્વ નથી, કારયિતૃત્વ નથી, કર્મફલથી તે નિર્લિપ્ત છે, માત્ર સ્વભાવ—માયા—પ્રવર્તે જાય છે." આમ છે ત્યારે તો વાસ્તવિક રીતે બ્રહ્મમાં ઉપાસનાનો અવકાશ ન હોવો જોઈએ. અને ખરેખર નથી જ. આ જ શ્રુતિન્યાયસિદ્ધ તત્ત્વ છે.

પ્રથમ ખંડમાં ઉપાસ્ય બ્રહ્મ અને જ્ઞેય બ્રહ્મનો વિવેક કરી ગુરુએ શિષ્યને બ્રહ્મ સંપાદન કરવા કહ્યું. હવે દ્વિતીયખંડમાં બ્રહ્મજ્ઞાન તે શું એ સમજાવે છે. બ્રહ્મ જ્ઞેય છે એમ પૂર્વે કહ્યું. આ ઉપરથી એમ સમજવાનું નથી કે કોઈ પણ રીતે બ્રહ્મને પ્રમાણવિષય કરી શકાય. ત્યારે શું વિના-પ્રમાણ બ્રહ્મ સ્વીકારવું? ના. એમ પણ નથી. બ્રહ્મ સદ્‌ભાવમાં સર્વ પ્રમાણ છે, અને તેમ છતાં તે પ્રમાણને અગમ્ય છે. પ્રમાતા, પ્રમેય, પ્રમિતિ અને પ્રમાણ સર્વ પોતે જ છે, કારણ કે સ્વસત્તાહીન પ્રમાણાદિ પણ બ્રહ્મની સત્તાથી જ સ્ફુરે છે. તો પછી બ્રહ્મને વિષે પ્રમાણાદિનો શો અવકાશ? બ્રહ્મ પ્રમાણનિરપેક્ષ, સ્વયપ્રકાશ, અનિષેધ્ય વસ્તુ છે. સર્વપ્રમાણ-ગમ્ય મિથ્યા પદાર્થનો નિષેધ કર્યો છતાં પણ અવશેષમાં તે રહે છે, કારણ કે સત્-સ્વરૂપ પ્રત્યગાત્મથી અભિન્ન બ્રહ્મનો નિષેધ બની શકતો નથી. બ્રહ્મ વિના નિષેધ જ અસિદ્ધ થાય છે. અભાવ પણ ભાવ વિના સિદ્ધ થઈ શકતો નથી. નિષેધમાં પણ સિદ્ધિ આવે છે. પણ આ સર્વ ઉપપત્તિ અદ્વૈતવાદમાં જ થવાની. જો બ્રહ્મને જીવ-જગતથી ભિન્ન કોઈ સ્રષ્ટારૂપ માનીએ તો પ્રમાણની તેમાં અપેક્ષા રહે. પ્રમાણ સિવાય તે સિદ્ધ થઈ શકે નહિ, અને આ ખંડમાં પ્રતિપાદિત બ્રહ્મનું સ્વયંપ્રકાશત્વ અસં-ગત થાય, તથા તેમાં પ્રમાણપ્રસર થઈ મિથ્યાત્વ પણ આવે. સૃષ્ટ પદાર્થો થકી ભિન્નઈશ્વરકારણતા-વાદ સર્વથા યુક્તિવિહીન છે એ વિષે કાંઈક દિગ્‌દર્શન પૂર્વખંડની ટીકામાં કર્યું છે. વિસ્તરશઃ આ વિષયનું આગળ ઉપર વિવેચન કરીશું.

તૃતીય ખંડમાં એક કથારૂપે બ્રહ્મની સર્વશક્તિમત્તા વર્ણવી છે. અગ્નિ વાયુ, ઇન્દ્ર પોતપોતાનાં કાર્ય કર્યા જાય છે, પણ તે બ્રહ્મની શક્તિ થકી જ.

બ્રહ્મની શક્તિ વિના તેઓમાં લેશ ભાર પણ સ્વકીય શક્તિ નથી. આ પ્રમાણે આ કથાનો મુખ્ય ઉપદેશ છે, અને તે અદ્વૈત મતમાં જ ઉપપન્ન થાય છે. બ્રહ્મને જીવ–જગત્‌થી ભિન્ન કોઈ નિમિત્ત ચેતન કર્તારૂપ માનીએ તો તેની જ શક્તિથી સર્વ કાર્ય થાય છે એમ ન કહી શકાય. રથકાર રથાદિ કરે છે તેમાં બ્રહ્મ કારણ ખરૂં કે નહિ? જો તે ઠેકાણે બ્રહ્મને કારણ ન માનો તો બ્રહ્મની સર્વશક્તિમત્તા હાનિ પામે. વિશ્વનાં અનન્ત ચેતન પ્રાણીઓથી થતાં કાર્યોમાં બ્રહ્મ કારણ ન ઠરે, અને બ્રહ્મની શક્તિ સર્વવિષયક ન થતાં માત્ર એકદેશી થાય. વળી ત્યાં પણ બ્રહ્મ કારણ ખરૂં એમ કહેશો તો કારણકોટિમાં વૃથા ગૌરવ થશે, તથા પાપપુણ્યની વ્યવસ્થા પણ એ મત પ્રમાણે બની શકશે નહિ. અસંખ્ય જીવમંડલને કૃત્રિમ પૂતળાંની માફક રમાડી, જે કર્મ તેઓ પરતન્ત્ર રીતે કરે છે તેને માટે સુખદુઃખાદિ ફરમાવવાં એ બ્રહ્મનો કેવો ન્યાય? કેવી કરુણા? ખરો નિરીશ્વરવાદ તો આ જ. આથી ઈશ્વરની વિશેષ નિન્દા શી થઈ શકે? માટે બ્રહ્મમાં સર્વશક્તિમત્ત્વ ઉપપન્ન કરવા અદ્વૈતમત સ્વીકારવો જોઈએ. આ ઉપરાંત ઇન્દ્રાદિ દેવોને પણ ઉત્કૃષ્ટતા અર્પનાર બ્રહ્મવિદ્યાનું પરમ–પુરુ-પાર્થત્વ, તથા દેવો પણ અભિમાનથી બ્રહ્મને જાણી શકતા નથી માટે બ્રહ્મજ્ઞાન સંપાદન કરવા અભિમાનનું હેયત્વ—ઇત્યાદિ અનેક બીજા ઉપદેશો આ નાની સરખી કથામાં સમાએલ છે. અત્ર 'ઉમા હૈમવતી' થી વિદ્યાખ્યા પરા શક્તિ સમજવાની છે. બ્રહ્મવિદ્યા—સમ્યગ્ જ્ઞાન—વિના અલભ્ય છે. એ સમજાવવા આ આલંકારિક વચન છે. વિદ્યાથી બ્રહ્મ જાણવાનું છે, પ્રાર્થના ઉપાસના કરવાનું નથી. દેવોએ પણ બ્રહ્મ 'જાણ્યું' એટલું જ અત્ર કહ્યું છે, દેવોએ બ્રહ્મની સ્તુતિ ઉપાસના કરી એવું કાંઈ નથી. આ ઉપરથી તેમ જ નિર્ગુણ બ્રહ્મને ઉદ્દેશી આ આખ્યાયિકા કહી છે તે ઉપરથી પણ જ્ઞાન જ મોક્ષસાધન, મુખ્ય ધર્મ છે—એમ તાત્પર્ય સમજાય છે. શબ્દ-વિશેષો પણ આ જ મતને પુષ્ટિ આપે છે. 'યક્ષ' શબ્દનો યજનીય—પૂજ-નીય—અર્થ કરતાં આ કથામાંથી એવો ઉપદેશ નીકળે છે કે બ્રહ્મને પૂજ-નીય માન્યાથી બ્રહ્મનું ખરૂં સ્વરૂપ સમજાઈ જતું નથી. સમ્યગ્ જ્ઞાન—વિદ્યા પ્રાપ્ત કર્યાં શિવાય તે સમજાતું નથી વિદ્યા પ્રાપ્ત થઈ એટલે બ્રહ્મમાં પૂજનીયત્વ રહ્યું નહિ. ઇન્દ્રે ઉમા—વિદ્યા—ને પૂછ્યું કે આ યક્ષ શું છે? ત્યારે તેણે આ યક્ષ—પૂજનીય—બ્રહ્મ છે એમ ન કહેતાં માત્ર એટલું જ કહ્યું કે આ બ્રહ્મ છે. બીજું—ઇન્દ્રાદિ દેવો અયોગ્ય રીતે પૂજાય છે, અથવા તો તેઓની પૂજા સદોષ છે એમ ન કહેતાં, બ્રહ્મના વિજયમાં તમે મહિમા

પામો છો એમ કહેવાનો અર્થ એવો છે કે દેવોએ પોતાના મહિમામાં વાસ્તવિક રીતે બ્રહ્મનો મહિમા જાણવાનો છે. તેમ જ મુમુક્ષુએ પણ ઇન્દ્રાદિને મહિમા અર્પતાં તે વસ્તુતઃ બ્રહ્મનો જ મહિમા છે એમ જાણવું જોઈએ. અર્થાત્ ભક્તિને જ્ઞાનસંયુતા કરવાની છે. 'આ વિજય આપનો જ છે. આ મહિમા આપનો જ છે'–અત્ર 'જ' પદથી સૂચવાતો બ્રહ્મના મહિમાનો વ્યવચ્છેદ કરવો એ જ ભ્રાન્તિ છે. આથી કાંઈ દેવોની મહનીયતા ખોટી ઠરતી નથી. સર્વ મહિમા બ્રહ્મનો જ છે એમ જાણવાનું છે, તેમ છતાં બ્રહ્મ મહનીય નથી. મહનીયતા દેવોમાં જ ઘટે છે, કારણ કે બ્રહ્મ તો પૂર્વે કહ્યું છે તેમ નિર્ગુણ, અવિષય, અનુપાસ્ય જ છે. વળી મૂલમાં ઇન્દ્ર, વાયુ, અગ્નિ સર્વથી શ્રેષ્ઠ થયા એમ ન કહેતાં 'શ્રેષ્ઠ જેવા' થયા કહેવાનો અભિપ્રાય એવો છે કે સગુણ બ્રહ્મનું ઉપાધિકૃત તારતમ્ય માત્ર તેઓમાં ભાસે છે. દ્વિતીય ખંડમાં કહ્યું તેમ જ્ઞાન—મોક્ષ આત્મામાં સ્વભાવસિદ્ધ છે. અને તેથી વસ્તુતઃ સર્વે સમાન જ છે. જેણે બ્રહ્મ નથી જાણ્યું તેણે જાણ્યું છે, અને જેણે જાણ્યુ છે તેણે નથી જાણ્યું. અત્ર 'ઉમા' શબ્દથી આપણે વિદ્યાખ્યા પરાશક્તિનુ ગ્રહણ કર્યું; પણ હવે વિદ્યાનું સ્વરૂપ શું છે તથા વિદ્યા કોને કહેવી એનો નિશ્ચય 'ઉમા' શબ્દ ઉપર જરા વિશેષ લક્ષ દેતાં થઈ શકે છે. 'ઓમ્'કાર–ઘટક 'અ'કાર, 'ઉ'કાર, તથા 'મ'કારને સ્ત્રી–પ્રત્યય લાગી 'ઉમા' શબ્દ થયો છે. તેમાં પ્રથમ 'ઉ'કાર પછી 'મ'કાર અને પછી 'અ'કાર એમ ક્રમ છે. લય ઉપરથી ઉત્પત્તિનું અનુમાન કરી સ્થિતિનુ સ્વરૂપ નિશ્ચિત કરવું તે 'ઉમા'—વિદ્યા. ભાસમાન વસ્તુજાત નશ્વર છે માટે તે આદિમત્ છે એમ અનુમાન કરવુ; પછી ઉત્પત્તિ તથા લય મિથ્યા વસ્તુનાં જ બને છે, એ ઉપરથી સ્થિતિમાં પણ તે મિથ્યા જ છે એમ જાણવું તે સમ્યગ્ જ્ઞાન. શ્રીગૌડપાદાચાર્યે કહ્યુ છે તેમ "**आदावन्ते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा**"—"જે આદિમાં તથા અન્તમાં નથી તે વર્તમાનકાલમાં પણ નથી જ." આ જ ઉમાને સાલકાર ઉક્તિથી પુરાણોમાં સર્વજ્ઞ મહેશ્વરની સહચારિણી, તથા સર્વ ભવસંતાપના ઉપશમ વિના વિદ્યાની ઉત્પત્તિ થતી નથી માટે તેને હિમવાનની પુત્રી, કલ્પી છે.

પ્રથમ ત્રણ ખંડમાં નિર્ગુણ જ્ઞેય બ્રહ્મ સમજાવ્યું. હવે ચતુર્થ ખંડમાં સગુણ, ઉપાસ્ય બ્રહ્મ સમજાવે છે. ઉપાસ્ય બ્રહ્મનાં બે સ્વરૂપ છેઃ આધિદૈવત અને અધ્યાત્મ. ચેતન રૂપે રહી જડજગતને પ્રવર્તાવનાર માયિક સ્વરૂપ તે બ્રહ્મનું અધિદૈવત સ્વરૂપ; અને પ્રાણિમાત્રમાં આત્મારૂપે ભાસનાર

અવિદ્યોપહિત સ્વરૂપ તે બ્રહ્મનું અધ્યાત્મ સ્વરૂપ. આ બે સ્વરૂપનું દ્વિતીય ખંડમાં "જે તારૂં સ્વરૂપ—તું—છે તે તથા જે દેવોમાં છે તે" એમ કહી સૂચન કર્યું હતું, તેનું અત્ર વિશેષતઃ નિરૂપણ છે. આ બંને બ્રહ્મનાં પરમાર્થ સ્વરૂપ નથી એમ સૂચવવા મૂલમાં "आ" (="જેવું—જાણે") પદ મૂક્યું છે. '**आदेश**' પદમાં પણ '**आ**' ઉપસર્ગ ઘણા જ ઔચિત્ય-વિચારપુરઃસર લગાડયો હોય એમ જણાય છે. પૂર્વે કહ્યું છે તેમ બ્રહ્મમાં મન વાણી જઈ શકતાં નથી, બ્રહ્મ જ્ઞાત તથા અજ્ઞાત બંનેથી ભિન્ન તથા પર છે. તેથી તેનું "અનુશાસન"–છે. તદનુ તે પ્રમાણે શાસ્ત્રકથન–થઈ શકતું નથી—માત્ર "આદેશ"—સંનિધિથી દેશના—થઈ શકે છે. અધિદૈવત સ્વરૂપની ઉપાસનામાં સાકાર બ્રહ્મનું ધ્યાન, મૂર્તિપૂજન ઇત્યાદિ આવે છે. અધ્યાત્મ સ્વરૂપની ઉપાસનાના બે પ્રકાર છે. એક તો એ કે ભૂતમાત્રમાં—માત્ર સ્વપિણ્ડમાં જ અથવા તો મનુષ્ય માત્રમાં જ નહિ—બ્રહ્મ છે એમ સમજી ઉપાસના કરવી, પ્રેમ રાખવો, તથા ભેદ બુદ્ધિ ટાળવી—ઇત્યાદિ. બીજો પ્રકાર અષ્ટાંગયોગનું આચરણ. તે બંનેનું ફલ મન સ્થિર કરી બ્રહ્માકાર કરવું એટલું જ છે. મૂર્તિપૂજન બ્રહ્મને અપ્રિય છે, તથા "કોપ કરશે કર્તા રે અવિહિત વિધિવિધાને" એમ માનનાર, બ્રહ્મને પ્રાકૃત જીવ સમાન લેખી "નાસ્તિક મત રચનાર" થાય છે. બ્રહ્મને પ્રિય શું? અપ્રિય શું? એ તો પ્રેમ, કોપ ઇત્યાદિ સર્વ દોષોથી અતીત, નિર્વિશેષ, કેવલ સ્વરૂપ છે. "અગમ્ય અગોચર તત્ત્વ છે મ્હોટું, એની તુલના કલનાર કો થકી ન કરાય" તે બ્રહ્મનું અનુપાસ્યત્વ શ્રુતિ વારંવાર ઉદ્દ્ઘોષ કરીને વર્ણવે છે. અંતઃકરણ શુદ્ધ કરી વાસનાનો ક્ષય કરવો એટલું જ ઉપાસનાનું પ્રયોજન છે. મોક્ષનું મુખ્ય સાધન અને પરમ ધર્મ તો જ્ઞાન જ છે. પણ જ્ઞાનસંપત્તિમાં ઉપાસના સાધનભૂત છે માટે જ તેનો વિધિ છે. વસ્તુતઃ કેવલ બ્રહ્મમાં ઉપાસના સંભવતી નથી. ઉપાસના વડે કોઈ "સૃષ્ટ પદાર્થો થકી ભિન્ન" ઈશ્વરને પ્રસન્ન કરી આત્માનું ઐહિક તથા આમુષ્મિક કલ્યાણ સાધવાનું નથી. આવો સ્વાર્થ વેદાન્તીને અનિષ્ટ છે, સ્વાર્થ વેદાન્તના વિધિથી બહિર્ભૂત છે. સ્વાર્થ એ જ રાગાદિ દોષોનું બીજ છે. સ્વપદાર્થ જ ઉપાધિ જન્ય અજ્ઞાન કલ્પિત સંસારનો હેતુ છે. એ જ "દુર્ઘટ, દુર્ગંધ, દુસ્તર" માયાવિલાસ છે. માટે સ્વાર્થનો સર્વથા ત્યાગ કરી, અંતઃકરણ શુદ્ધ કરી, તથા ઉપાધિઓ દૂર કરી બ્રહ્મવિદ્ થઈ બ્રહ્મ થવું, અદ્વૈત બ્રહ્મ અનુભવવું, એ જ પરમ પુરુષાર્થ, એ જ મોક્ષ. અત્ર ઉપનિષદ્‌ના જ્ઞાનથી પાપનો નાશ થઈ અનન્ત બ્રહ્મ સાક્ષાત્કાર થાય છે એમ કહેવાનો સૂક્ષ્મ

અભિસંધિ એવો છે કે તે સાક્ષાત્કાર નવાં કર્મ બાંધી આસક્તિથી પુણ્યાચરણ કર્યે થતો નથી. પાપ પુણ્ય બંને શાસ્ત્રિય દૃષ્ટિથી જોતાં વ્યાવહારિક તથા મિથ્યા પદાર્થ સિદ્ધ થયા છે. જીવનું મુક્તત્વ સ્વતઃસિદ્ધ છતાં પાપના આવરણથી તે અનુભવાતું નથી, માટે તે આવરણ દૂર કરવું એટલો જ પુરુષાર્થ છે, અને તે જ્ઞાનસાધ્ય છે. ભગવાન શ્રીકૃષ્ણ ભગવદ્ગીતામાં અર્જુન પ્રતિ કહે છે કે "બ્રહ્મને પાપ પુણ્ય સાથે કોઈ પણ પ્રકારનો સંબંધ નથી. માત્ર અજ્ઞાનથી જ્ઞાન ઢંકાઈ ગયું છે તેથી જ પ્રાણી માત્રને એવો મોહ થાય છે."* ટૂંકામાં, ભક્તિ એ જ ધર્મ એમ માની ભક્તિમાં પણ બ્રહ્મની નિરાકારતા કલ્પવાનો પ્રયત્ન કરનાર, તથા વસ્તુતઃ ભિન્ન ઈશ્વર મનુષ્ય હૃદયમાં "અન્તર્દીપ" રૂપે રહી પાપ પુણ્યની વ્યવસ્થા કરે છે એમ માનનારા, પ્રાચીન તેમ જ અર્વાચીન પદાર્થતત્ત્વવિજ્ઞાનથી સર્વાંશે વિમુખ છે—આ વાત નિઃસંદેહ સ્થિર થઈ રહે છે.

[સુદર્શન ફેબ્રુઆરી ૧૮૯૨]

---

* "नादत्ते कस्यचित् पापं न चैव सुकृतं विभुः। अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः" भ. गी.

૭

પરિણામ અને વિવર્ત

(વિચારમાળા)

१ " **अविद्याकल्पितनामरूपलक्षणेन रूपभेदेन व्याकृताव्याकृतात्मकेन तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीयेन ब्रह्मपरिणामादिसर्वव्यवहारास्पदत्वं प्रतिपद्यते । पारमार्थिकेन च रूपेण सर्वव्यवहारातीतमपरिणतमवतिष्ठते वाचारम्भणमात्रत्वाच्चाविद्याकल्पितस्य नामरूपभेदस्येति न निरवयवत्वं ब्रह्मणः कुप्यति ।** "

(**वे० सू० २ । १ । २७-शाङ्करभाष्य**)

અર્થઃ—અવિદ્યા થકી કલ્પિત એવાં જે નામ અને રૂપ એ રૂપી વ્યાકૃત અને અવ્યાકૃત, તથા જેને એરૂપ પણ કહી ન શકાય અને જેને એથી જુદા પણ કહી ન શકાય એવા; રૂપભેદને લીધે **બ્રહ્મ પરિણામાદિ સર્વ વ્યવહાર પામે છે.** અને પારમાર્થિક રૂપે સર્વ વ્યવહારથી અતીત અપરિણત રહે છે; કારણ કે અવિદ્યા થકી કલ્પિત જે નામ અને રૂપનો ભેદ એ તો માત્ર વાણીથી આરંભાયેલો છે. માટે એથી બ્રહ્મના નિરવયવત્વને બાધ આવતો નથી.

અત્રે ધ્યાનમાં લેવાનું કે—(૧) અવિદ્યારૂપ ન કહેતાં, " અવિદ્યાથી કલ્પિત " એમ કહ્યું છે; (૨) માયાનો પરિણામ ન કહેતાં, બ્રહ્મનો પરિણામ કહ્યો છે; (૩) એ પરિણામથી બ્રહ્મના નિરવયવત્વને બાધ આવતો નથી, એનું કારણ એમ બતાવ્યું કે નામ અને રૂપ રૂપી પરિણામ એ અવિદ્યા થકી કલ્પિત છે, અર્થાત્ મિથ્યા છે.

તાત્પર્ય કે—(૧) બ્રહ્મનો પરિણામ બોલાય છે, પણ (૨) એ પરિણામ મિથ્યા હોવાથી બ્રહ્મના નિર્વિકારત્વને બાધ આવતો નથી.

२ " **स्यादेतत् । न वयमनेकत्वव्यवहारसिद्ध्यर्थमनेकत्वस्य तात्त्विकत्वं कल्पयामः किन्तु श्रौतमेवास्य तात्त्विकत्वमिति चोदयति । " ननु मृदादौ " ति परिहरति । "नेत्युच्यत " इति । मृदादिदृष्टान्तेन कथंचित्परिणाम उन्नेयो न च शक्य उन्नेतुमपि, मृत्तिकेत्येव सत्यमिति कारणमात्रसत्यत्वावधारणेन कार्यस्यानृतत्वप्रतिपादनात् ।** "

भामती पृ० ३६८

અર્થ:—પૂર્વપક્ષ થાય કે—અમે અનેકત્વવ્યવહાર સિદ્ધ કરવા માટે અનેકત્વને **તાત્ત્વિક** માનીએ છીએ એમ નથી, પણ અનેકત્વ તાત્ત્વિક છે એમ મૃદાદિનાં દૃષ્ટાન્ત આપનારી શ્રુતિથી પણ સિદ્ધ છે. આ પૂર્વપક્ષનો ઉત્તર કે "ના." મૃદાદિનાં દૃષ્ટાન્ત ઉપરથી જેમ તેમ કરી પરિણામની કલ્પના થાય, પણ તેમ પણ થઈ શકતું નથી, કારણ કે મૃત્તિકા એ જ સત્ય છે. એમ કારણમાત્રના જ સત્યત્વનું અવધારણ કર્યું છે, અને કાર્યનું **મિથ્યાત્વ** બતાવ્યું છે.

ધ્યાનમાં લેવાનું કે—મૃદાદિદૃષ્ટાન્ત સામાન્યતઃ પૂર્વપક્ષનાં દૃષ્ટાન્ત માન્યાં નથી, પણ કાર્યના તાત્ત્વિક-અંશમાં જ એ પૂર્વપક્ષમાં પડે છેઃ અર્થાત્ અત્રે પૂર્વપક્ષ અને ઉત્તરપક્ષ કાર્યના **તાત્ત્વિકત્વ** અને **મિથ્યાત્વ** પરત્વે છે. કાર્યનો સામાન્ય નિષેધ કોઈ પણ કરતું નથીઃ એક કહે છે એ તાત્ત્વિક છે, અને બીજા કહે છે કે એ મિથ્યા છે. તાત્પર્યમાં બંને નિષેધ માત્રમાં પર્યવસાયી થઈ રહે છે, તથાપિ કાર્યને **સ્વીકારી** એને "મિથ્યા" કહેવાની પરિભાષા શાંકરવેદાન્ત બહારની નથી, એ જોવાનું છે.

૩ **यद्यपि श्रुतिशतादैकान्तिकाद्वैतप्रतिपादनपरात् परिणामो वस्तुतो निषिद्धः........" भामती पृ० ३६९**

"ભામતી"ના એ વાકય ઉપર "કલ્પતરુ" નીચે પ્રમાણે સ્પષ્ટીકરણ કરે છેઃ—

"**तस्मादविकृतं ब्रह्मेति भाष्यं तदस्तीति तत्त्वतः इति च पदाध्याहारेण व्याचष्टे तस्मादिति इतरथा हि मायामयविकार-निषेधे जगत्सर्गो न स्यात्......" कल्पतरु**

"**તત્ત્વતઃ** બ્રહ્મ અવિકૃત છે. 'તત્ત્વતઃ' એમ ઉમેરવાનું કારણ કે માયામય (અર્થાત્ **મિથ્યા**) **વિકાર**નો નિષેધ કરે તો જગત્-સર્ગ જ ન બને..." "બ્રહ્મ અવિકૃત છે," એ વાકયમાં જ 'તત્ત્વતઃ' શબ્દ ઉમેર્યો છે, એથી એ પણ સ્પષ્ટ છે કે મિથ્યા વિકૃતત્વ **બ્રહ્મ**નું જ અત્રે કબૂલ કરવામાં આવ્યું છે. અને એ જ બતાવવાનો કલ્પતરુકારનો પણ અત્રે યત્ન છે. એટલે "માયામય વિકાર" એ શબ્દનો "માયાના જ પરિણામભૂત વિકાર" એમ અર્થ સંભવતો નથી વળી આ સ્થળે "જગત્સર્ગ" કલ્પતરુકારને માયાનો અભિપ્રેત નથી પણ **બ્રહ્મ**નો અભિપ્રેત છે, એ કલ્પતરુકારના "**मायाशक्तिमद्ब्रह्मणः जगत्सर्गं वदतः**" ઇત્યાદિ પછીના શબ્દોથી સ્પષ્ટ છે.

૪ આ આખા પ્રશ્નની "**आत्मकृतेः परिणामात्**" એ સૂત્ર નીચે

૪૭

ब्रह्मविद्याभरणના કર્તા શ્રીમત્ અદ્વૈતાનન્દે સારી ચર્ચા કરી છે. પ્રકૃત પ્રશ્ન ઉપર એ સારું અજવાળું નાખી શકે એમ છેઃ—

विकारः परिणामः अन्यथाभाव इत्यनर्थान्तरम्। ब्रह्म च 'अस्थूलमनणि'त्यादिश्रुतिवाक्यैः 'कूटस्थमचलं ध्रुव' मित्यादि स्मृतिवचनैश्च सर्वविकारवर्जितमवगम्यते। अतः कथं परिणामादित्युच्यते। केचिदाहुः—सृष्टिवाक्यपर्यालोचनया आत्मन उपादानत्वमवगम्यते। उपादानत्वं चापृथक्सिद्ध्या विकाराश्रयत्वम्। निर्विकारत्वं च श्रुतिष्वाम्नायते। अत उभयविरोधपरिहाराय सृष्टिवाक्येष्वात्मादिपदानां मायाव्यक्ताजादिपदैः प्रतिपादिता या दैवी शक्तिः तद्विशिष्टेश्वरपरत्वमुपेयते। तथा च विकारित्वाख्यमुपादानत्वमव्यक्तरूपविशेषणांश एव पर्यवस्यति। विशेष्यभूतस्यात्मनो निर्विकारत्वप्रतिपादनेन तदंशे बाधादिति। तैस्तु वाचोयुक्त्यन्तरेण सेश्वरसाङ्ख्यपक्ष एव व्यवस्थापितो भवति। प्रकृत्यंशस्यैवौपादानत्वोपगमात्। अपि च सृष्ट्यादिवाक्येष्वात्मब्रह्मादिपदानां प्रकृत्या विशिष्टलक्षणापि न न्याय्या। कथं च 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्मे'ति विशुद्धात्मानं प्रस्तुत्याम्नाते 'तस्माद्वा एतस्मादात्मनः आकाशः सम्भूत' इत्यादौ प्रकृतिविशिष्टात्मलक्षणा लक्षितेऽपि विशिष्टात्मनि पञ्चम्यर्थस्योपादानत्वस्य विशेष्यांशे स्वरसतोऽन्वितस्य विशेषणांशपर्यवसानकल्पनमपि न स्वरसम्। तस्मान्नेयंकल्पना श्रुतिस्वारस्यानुरोधिनी। अन्ये तु यथा प्रकृतेरुपादानत्वम्, एवमात्मनोऽप्युपादानत्वम्। उभयोपादानत्वस्य श्रुतिसिद्धत्वात्। परंतु आत्मनो विकाराश्रयत्वं परम्परया, प्रकृतिः साक्षादेव विकारिणी। आत्मा तु विक्रियमाणप्रकृत्याश्रयतया विकारी। तथा च श्रुतिः— 'मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरमि'ति। न च तथा सति परमात्मन उपादानत्वं न स्यादिति वाच्यम्। नह्यपृथक्सिद्ध्या विकाराश्रयत्वम उपादानत्वमित्यत्र साक्षात्सम्बन्धेन विकाराश्रयत्वं विवक्षितम् येन परम्परया विकाराश्रयस्योपादानत्वं न स्यात्। गौरवेण साक्षात्त्वस्यानिवेशात्।निर्विकारत्वश्रुतिस्तु साक्षाद्विकारित्वं निषेधति। अतो नोभयवचनविरोध इति। एवं हि 'आत्मन आकाशः सम्भूत' इत्यादि वचनानां स्वारस्य परित्यक्तमेव स्यात्। उत्सर्गतः साक्षात् सम्बन्ध एव हि तत्र प्रतीयते। न चौत्सर्गिकस्य तस्य 'मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरमि'ति वचनानु-

सारेण मायाद्वारकत्वमास्थेयमिति वाच्यम्। न हि तन्नोपादानत्वं मायाद्वारकमित्यवगम्यते, अपि तु प्रकृतिमायाश्रयत्वमात्रम्। ततश्च प्रतिज्ञाद्यनुरोधादुपादानत्वं 'मायांत्वि'ति श्रुत्यनुरोधात् प्रकृत्याश्रयत्वं चेत्यस्तु, न तूपादानत्वमपि परम्परयाश्रयणीयम्। न च निर्विकारत्वश्रुत्यनुसारेण उत्सर्गतः प्राप्तं साक्षात्वं परित्यज्यत इति वाच्यम्। श्रुतिद्वयस्वारस्यानुरोधेन विकारमिथ्यात्वकल्पनोपपत्तेः। अपि च श्रुतिप्रतिपादितयोर्विकारित्वनिर्विकारत्वयोः श्रुत्याद्यनुसारेणैव विरोधपरिहारसम्भवे न श्रुत्यस्वारस्यापादकं किञ्चित् स्वयं कल्पनीयम्। श्रुतिश्च विकारमिथ्यात्वं प्रतिपादयति वाचारम्भणमित्याद्या, एवंपुराणमपि-'ज्ञानस्वरूपमत्यन्तनिर्मलं परमार्थतः। तमेवार्थस्वरूपेण भ्रान्तिदर्शनतः स्थितम्।' इत्यादिना। ततश्च विकारस्य मिथ्यात्वात् न स्वाभाविकनिर्विकारत्वविरोधितेत्येव श्रुतिस्मृत्यनुयायिभिः परिहार आस्थेयः।"— (ब्रह्मविद्याभरण)

અર્થ:—"'વિકાર,' 'પરિણામ,' 'અન્યથાભાવ' એ સર્વ એક અર્થવાચક છે. બ્રહ્મ "**अस्थूलमनणु**" ઇત્યાદિ શ્રુતિવાક્યોથી અને "**कूटस्थमचलं ध्रुवम्**" ઇત્યાદિ સ્મૃતિવાક્યોથી સર્વવિકારરહિત છે એમ સમજાય છે ત્યારે બ્રહ્મનો પરિણામ કેમ કહો છો? આના જવાબમાં—

(૧) **કેટલાક** કહે છે કે—સૃષ્ટિવાક્યો તપાસતાં બ્રહ્મનુ ઉપાદાનત્વ સમજાય છે. અપૃથક્સિદ્ધિએ કરી વિકારના આશ્રય હોવુ એનું નામ 'ઉપાદાન.' અને શ્રુતિમાં તો નિર્વિકારત્વનું પ્રતિપાદન છે. (આ વિરોધ થયો.) માટે આ બંનેના વિરોધનો પરિહાર કરવા સારૂ, સૃષ્ટિવાક્યમાં આત્મા—બ્રહ્મ આદિ પદોનો અર્થ, 'માયા', 'અવ્યક્ત' 'અજા'—આદિ શબ્દવાચ્ય જે દૈવી શક્તિ તદ્વિશિષ્ટ **ઈશ્વર** કરવામાં આવે છે. આમ હોવાથી વિકારિત્વરૂપ ઉપાદાનત્વ અવ્યક્તરૂપી વિશેષણમાં જ પર્યવસે છે, અને વિશેષ્યભૂત જે બ્રહ્મ એનું શ્રુતિ નિર્વિકારત્વ પ્રતિપાદન કરે છે, તેથી વિશેષ્યાંશમાં એનો (વિકારિત્વરૂપ ઉપાદાનત્વનો) બાધ થાય છે. **આમ કહેનારાઓ બીજા શબ્દોમાં સેશ્વર સાંખ્ય પક્ષ જ સ્થાપે છે:** કારણ, તેઓ પણ પ્રકૃત્યંશમાં જ ઉપાદાનત્વ માને છે. વળી, સૃષ્ટ્યાદિ વાક્યમાં 'આત્મા'—'બ્રહ્મ' આદિ પદોની (ઉપર બતાવેલી રીતે) પ્રકૃતિથી વિશિષ્ટ (ઈશ્વરમાં) લક્ષણા કરવી પણ બરાબર નથી, "**सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म**" એમ વિશુદ્ધ બ્રહ્મ (ઈશ્વર નહિ, પણ બ્રહ્મ) વિષે વાત શરૂ કરી "**तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः**"="તે આ (વિશુદ્ધ) આત્મામાંથી

આકાશ ઉત્પન્ન થયું" એમ જ્યાં કહેવાય છે, ત્યાં પ્રકૃતિ વિશિષ્ટ આત્મા (ઈશ્વર)માં લક્ષણા કરવી કેમ યોગ્ય ગણાય ? પ્રકૃતિવિશિષ્ટ આત્મા લક્ષણા થાય છે એમ માનો તોપણ "-માંથી" એ પંચમીનો અર્થ જે ઉપાદાનત્વ એનો વિશેષ્યાંશ (વિશુદ્ધ આત્મા, બ્રહ્મ)માં સ્વરસતઃ અન્વય થાય છે, અને એની વિશેષણાંશ (પ્રકૃતિ, માયા)માં પર્યવસાનકલ્પના પરાણે થઈ શકે છે. માટે આ કલ્પના શ્રુતિના સ્વારસ્યને અનુકૂલ નથી.

(૨) **બીજા** કહે છે કે—જેમ પ્રકૃતિ ઉપાદાન છે એમ બ્રહ્મ પણ ઉપાદાન છે. કારણકે બંનેનું ઉપાદાનત્વ શ્રુતિથકી સિદ્ધ છે. પરન્તુ ફેર એટલો છે કે બ્રહ્મ પરંપરાસંબન્ધે વિકારાશ્રય છે, અને પ્રકૃતિ સાક્ષાત્ વિકારવાળી છે. બ્રહ્મ વિક્રિયમાણપ્રકૃતિના આશ્રય તરીકે વિકારી છે. આ પ્રમાણે શ્રુતિ છેઃ—"**मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्**" આમ છે તો પછી પરમાત્મામાં ઉપાદાનત્વ બનતું નથી એમ ન કહેશો. કારણ કે અપૃથક્સિદ્ધ્યા વિકારાશ્રયત્વ તે ઉપાદાનત્વ, એટલું જ ઉપાદાનનું લક્ષણ છેઃ વિકારાશ્રયત્વ સાક્ષાત્ સંબન્ધે કરીને હોવું જોઈએ એમ વિવક્ષિત નથી, કે જેથી પરંપરાસમ્બન્ધે જે વિકારાશ્રય હોય એને ઉપાદાન માનવામાં અડચણ આવે. ઉપાદાનના લક્ષણમાં 'સાક્ષાત્ સંબંધ' મૂકયો નથી, કારણ તેમ કરવાથી ગૌરવ થાય છે. નિર્વિકારત્વનું પ્રતિપાદન કરનારી શ્રુતિ **સાક્ષાત્** વિકારિત્વનો નિષેધ કરે છે. માટે આ બે (સવિકાર—અને નિર્વિકાર—પ્રતિપાદક) વચનોનો વિરોધ થતો નથી.

આ પ્રમાણે લેતાં "**आत्मन आकाशः संभूतः**" ઇત્યાદિ વચનોનું સ્વારસ્ય ત્યજવું પડે છે—કારણ કે સામાન્ય નિયમ પ્રમાણે, 'આકાશ બ્રહ્મમાંથી ઉત્પન્ન થયું' એ વાકયનો અર્થ સાક્ષાત્ સમ્બન્ધે કરી આકાશ બ્રહ્મમાંથી ઉત્પન્ન થયું એમ જ સમજાય છે. તમે કહેશો કે સામાન્ય નિયમ એવો (સાક્ષાત્ સંબન્ધ લેવાનો) ખરો, પણ '**मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्**' એ વચનાનુસારે બ્રહ્મનું **માયાદ્વારા** ઉપાદાનત્વ સ્વીકારવું જોઈએ. પરન્તુ એના જવાબમાં કહેવાનુ કે આ વચનમાં બ્રહ્મનું **માયાદ્વારા** ઉપાદાનત્વ પ્રતિપાદન થતું નથી, પણ બ્રહ્મ પ્રકૃતિભૂત માયાનો આશ્રય છે એમ પ્રતિપાદન થાયછે. માટે 'એક જાણવાથી સર્વ જણાય' ઇત્યાદિ પ્રતિજ્ઞાને અનુસરી (સાક્ષાત્) ઉપાદાનત્વ માનવું અને '**मायां तु**' ઇત્યાદિ વચનને લઈ પ્રકૃત્યાશ્રયત્વ માનવું. ઉપાદાનત્વ પણ પરંપરાસબન્ધે કરીને સ્વીકારવું એમ નહિ.

(૩) નિર્વિકારત્વપ્રતિપાદક શ્રુતિઓ છે એટલા માટે સામાન્ય નિયમ પ્રમાણે 'વિશુદ્ધ બ્રહ્મમાંથી આકાશ સાક્ષાત ઉત્પન્ન થયું' એમ જે પૂર્વોક્ત

શ્રુતિનો અર્થ થાય છે એ ત્યજવાનો નથી. કારણ કે બંને (સવિકારત્વ અને નિર્વિકારત્વ-પ્રતિપાદક) શ્રુતિઓના તાત્પર્યને વળગી રહી વિકારને મિથ્યા ગણીને સમાધાન થઈ શકે છે. બીજું—શ્રુતિમાં વિકારીત્વ અને નિર્વિકારત્વ બંનેનું પ્રતિપાદન થાય છે, એ બંનેના વિરોધનો પરિહાર શ્રુતિને અનુસરીને થઈ શકે છે, તો પછી શ્રુતિનુ અસ્વારસ્ય પેદા કરે એવું કાંઈક સ્વયં કલ્પી લેવું ન જોઈએ.—"**वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्**"—ઇત્યાદિ શ્રુતિ વિકારનું મિથ્યાત્વ પ્રતિપાદન કરે છે: એ જ પ્રમાણે પુરાણવાક્ય પણ છે......માટે વિકાર મિથ્યા હોવાથી સ્વાભાવિક નિર્વિકારતાને બાધ આવતો નથી—આ જ પરિહાર શ્રુતિસ્મૃતિને અનુસરનારાઓએ સ્વીકારવો જોઈએ."

૯ "**व्यवस्थितेऽस्मिन् परिणामवादे**
स्वयं समायाति विवर्तवादः"
(सर्वज्ञमुनि, स. शा०)

અર્થ:—પરિણામવાદ સ્થાપિત થયો એટલે એમાંથી વિવર્તવાદ **સ્વયં** નીકળી આવે છે.

તાત્પર્ય કે—પરિણામવાદ શાંકરવેદાન્તને અનિષ્ટ નથી. માત્ર એને logical—સયુક્તિક—કરવાથી એમાંથી વિવર્તવાદ સ્વયં નીકળી આવે છે. આ રીતે:—નિર્વિકાર બ્રહ્મમાં પરિણામ શી રીતે ઘટે? માટે પરિણામ મિથ્યા છે. મિથ્યા છે એટલે નિર્વિકારત્વને બાધ આવતો નથી.

'વ્યવસ્થિત' શબ્દના અર્થમાં કાંઈ પણ સંદેહ જેવુ રહેતુ હોય તો એ કલ્પતરુ પરિમલકારના "**प्रतिष्ठितेऽस्मिन् परिणामवादे स्वयं समायाति विवर्तवादः** એ પાઠથી નીકળી જશે. 'પ્રતિષ્ઠિત' એટલે ઠરેલો, જામેલો.

૬ "**न केवलश्रौताद्वयप्रत्यासत्त्या परिणामवादाभ्युपगमः किंतु तेन विना शिष्यं प्रति शुद्धाद्वयोपपादनासंभवादपि सोऽभ्युपेत.।**

ननु मुमुक्षोः परिणामादिधियं विना शुद्धब्रह्मसाक्षात्कारः कथं न भवेत् न हि विरुद्धयोर्हेतुहेतुमद्भावोऽस्तीत्याशङ्क्याह।

प्रथमसृष्ट्यादिवाक्यसमन्वयालोचनेन ब्रह्मैव प्रपञ्चोपादानं मृदिव घटस्येत्यवगच्छति।..............। अथ तदनन्तरमारम्भणाद्यधिकरणन्यायेन निषेधवाक्यतात्पर्यालोचनेन सृष्टिवाक्यार्थो विवर्त इत्यवगच्छति पूर्वबुद्धिं विना ब्रह्मणि प्रपञ्चस्य विवर्तत्वनिश्चयासम्भवात्। यत्र यदवगतं तत्रैव तन्निषेधे तस्य मिथ्यात्वनिश्चयेन तस्य विवर्तत्वं निश्चीयेतेति ब्रह्मणि प्रपञ्चासञ्जकपरिणामधीरपेक्षितैव....................

अतः परिणामादिधियोऽप्यस्ति साक्षात्कार उपयोग इत्यर्थः॥

ભાવાર્થ:—પરિણામવાદ શ્રુતિપ્રતિપાદિત અદ્વૈતની સમીપ છે માટે એનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે એમ નથી, પણ **એના વિના શિષ્ય પ્રતિ કેવલ અદ્વૈતનું ઉપપાદન જ સંભવતું નથી** માટે એને સ્વીકાર્યો છે. આ સ્હામે શંકા થશે કે મુમુક્ષુને પરિણામબુદ્ધિ વિના કેવલ બ્રહ્મનો સાક્ષાત્કાર જ થઈ શકે નહિ એમ કહેવાય? ઉલટું પરિણામબુદ્ધિ અને અદ્વૈતબુદ્ધિ એ બે પરસ્પર વિરુદ્ધ છે. એ માટે એ બે વચ્ચે હેતુહેતુમદ્-ભાવ જ બની શકે નહિ. આ શંકાના ઉત્તરમાં કહે છે કે:—

પ્રથમસૃષ્ટિવાકયના સમન્વયનું આલોચન કરીને બ્રહ્મ જ પ્રપંચનું ઉપાદાન (પરિણામી) કારણ છે—જેમ મૃત્તિકા ઘટનું ઉપાદાનકારણ છે—એમ સમજે છે. પછી "આરંભણ"—આદિ અધિકરણે કરીને, નિષેધ-વાકયના તાત્પર્યનું આલોચન કરીને, સૃષ્ટિવાકયાર્થ વિવર્ત છે એમ સમજે છે. કારણ કે—પ્રથમ— (**પરિણામ-)-બુદ્ધિ વિના, બ્રહ્મમાં પ્રપંચ વિવર્તરૂપ છે એમ નિશ્ચય થઈ શકતો નથી.** જ્યાં જે સમજાયું હોય ત્યાં જ તેનો નિષેધ કરવાથી એનું મિથ્યાત્વ નક્કી થાય છે. માટે **બ્રહ્મમાં પ્રપંચ લાગુ કરનાર પરિણામ બુદ્ધિ અપેક્ષિત છે... માટે પરિણામબુદ્ધિનો પણ સાક્ષાત્કારમાં ઉપયોગ છે.**

ઉપરના સર્વ ઊતારા ઉપરથી બ્રહ્મના સવિકારત્વ અને નિર્વિકાર-ત્વનો અવિરોધ શાંકર વેદાન્તમાં કેવી રીતે કરવામાં આવે છે એ સમ-જાશે. શાંકર વેદાન્તમાં બ્રહ્મને જ પરિણામી માન્યું છે, અને માયાને પરિણામી નથી માની એમ કહેવાનું તાત્પર્ય નથી. ઉલટું કેટલાક ગ્રન્થમાં બ્રહ્મને વિવર્તકારણ માન્યું છે અને માત્ર માયાને જ પરિણામી કારણ માની છે. પણ શાંકર વેદાન્તના બધા ગ્રન્થો જોઈએ છીએ, ત્યારે જણાય છે કે માયાને ઉપાદાન માનવાનો સિદ્ધાન્ત સર્વ સંમત નથી* એમાં જુદી જુદી રીતિનો સમન્વય—અવિરોધ કરી શકાય એમ છે. પણ અત્રે તો એટલું જ બતાવવાનું હતું કે અમુક રીતિ જ શાંકરવેદાન્તની છે, અને અમુક નથી.

એમ આગ્રહ કરવો વાજબી નથીઃ એવો આગ્રહ મતની વિવિધ-તાના જ્ઞાનને અભાવે જ ઉદ્ભવે છે. અને એ સર્વને શાંકર વેદાન્તની અવાન્તર શાખા તરીકે ગણાવવાનો હક્ક છે.

[સુદર્શન ઓગસ્ટ–સપ્ટેમ્બર, ૧૯૨૦]

---

* જુવો—અપ્પયદીક્ષિતના સિદ્ધાન્તલેશમાં આપેલા મતભેદ.

૮

શાંકર સિદ્ધાન્ત અને યોગ

[સંવત ૧૯૬૮ ની શંકરજયન્તીને પ્રસંગે સિદ્ધપુર અને અમદાવાદમાં મેં આપેલા વ્યાખ્યાનના એક અગત્યના મુદ્દા ઉપર રા. રા. ન્હાનાલાલ વિ. દેવશંકર વૈદ્ય નામના કચ્છ–મુંદરાના એક ગૃહસ્થે કેટલાંક વચનો ટાંકીને શંકા ઊઠાવી હતી. તેનું આ લેખમાં સમાધાન છે. 'અષ્ટાંગયોગ'નો શાંકરસિદ્ધાન્તમાં સ્પષ્ટ નિષેધ છે એમ કહેવામાં માત્ર હઠયોગ જ મને વિવિક્ષિત હતો. અને વૈદ્યે ટાંકેલાં ઘણાં ખરાં વચનો માત્ર ધ્યાનયોગને જ લાગુ પડે છે. એ સંબન્ધી વિશેષ ખુલાસો આ લેખમાં છે.]

ખુલાસો

(૧) શાંકર સિદ્ધાન્તમાં બ્રહ્મજ્ઞાનના સાધન તરીકે આ (પ્રાણાયામાદિ અષ્ટાંગ) યોગનો સ્પષ્ટ નિષેધ છે એનું પ્રથમ પ્રમાણ—શ્રીશંકરાચાર્યનો સ્વતન્ત્ર ગ્રન્થ "**અપરોક્ષાનુભૂતિ.**" અષ્ટાંગયોગ બે રીતે આચરી શકાય—રાજયોગની રીતિએ અને હઠયોગની રીતિએ. તેમાં રાજયોગની રીતિએ એને સ્વીકારવામાં શંકરાચાર્યને વાંધો નથી. બલ્કે એ રાજયોગનું જ પૂર્વોક્ત ગ્રન્થમાં નિરૂપણ છે. મારા ભાષણમાં જે અષ્ટાંગયોગનો શાંકરસિદ્ધાન્તમાંથી મેં નિષેધ કર્યો છે, તે હઠયોગની રીતના અષ્ટાંગયોગનો જ—કારણ કે એ અર્થમાં જ આજકાલ યોગના હિમાયતીઓ એ સમજે છે અને આચરે છે.* શંકરાચાર્યે પણ એ જ કારણથી અષ્ટ અંગને બદલે પંચદશ અંગ કલ્પી અષ્ટાંગયોગનાં કેટલાંક અંગોને જુદા જ અર્થમાં—પોતાને અનુકૂલ અર્થમાં—નિરૂપ્યાં છેઃ

"यमो हि नियमस्त्यागो मौनं देशश्च कालता ।
आसनं मूलबंधश्च देहसाम्यं च दृक्स्थितिः ॥
प्राणसंयमनं चैव प्रत्याहारश्च धारणा ।
आत्मध्यानं समाधिश्च प्रोक्तान्यंगानि वै क्रमात् ।"

---

* ભાષણમાં આ વાતનો ઉલ્લેખ અમુક પ્રસંગમાંથી ઊપજ્યો હતો. અમદાવાદમાં શંકરજયન્તીને પ્રસંગે હું બોલ્યો તેને પહેલે જ દહાડે અમદાવાદમાં મારે એક દક્ષિણી ગૃહસ્થ યોગીનો સમાગમ થયો હતો. એ યોગીએ હઠયોગની ઘણી અદ્‌ભુત ક્રિયાઓ દિ. બ. અંબાલાલભાઈ વગેરે એક મિત્રમંડળ આગળ કરી દેખાડી—આ ક્રિયાઓ જોઇને અમને સૌને ઘણું સાનન્દ આશ્ચર્ય

એમ પંદર અંગો ગણાવી દરેકનું સ્વરૂપ બતાવે છે. તેમાં

"**दृष्टिं ज्ञानमयीं कृत्वा पश्येद् ब्रह्ममयं जगत् ।**
सा दृष्टिः परमोदारा न नासाग्रावलोकिनी ॥
दृष्टिदर्शनदृश्यानां विरामो यत्र वा भवेत् ।
दृष्टिस्तत्रैव कर्तव्या न नासाग्रावलोकिनी ॥"

એમ બે વાર જોરથી "નાસાગ્રાવલોકિની" દૃષ્ટિનો નિષેધ કરીને '**प्राणायाम**' નું લક્ષણ કહે છે:

"**चित्तादिसर्वभावेषु ब्रह्मत्वेनैव भावनात् ।**
निरोधः सर्ववृत्तीनां प्राणायामः स उच्यते ॥"

આથી શંકરાચાર્યને કેવો 'પ્રાણાયામ' ઇષ્ટ છે એ જાણવામાં આવશે. ત્યાર પછીના શ્લોકમાં હઠયોગના 'પૂરક' અને 'કુંભક' ને બદલે પોતાને મતે ખરા 'પૂરક' અને 'કુંભક' તે કયા એ બતાવે છે:

"**निषेधनं प्रपंचस्य रेचकाख्यः समीरणः ।**
ब्रह्मैवास्मीति या वृत्तिः पूरको वायुरीरितः ॥
ततस्तद्वृत्तिनैश्चल्यं कुंभकः प्राणसंयमः ।
अयं चापि प्रबुद्धानामज्ञानां घ्राणपीडनम् ॥"

આમ સળંગ શ્લોકોની સંગતિ જોતાં સ્પષ્ટ જણાશે કે શંકરાચાર્યનો ઉદ્દેશ આ છેલ્લી પંક્તિમાં અજ્ઞોને માટે '**घ्राणपीडन**,—નાક દબાવવાનો વિધિ કરવાનો નથી, પણ નિન્દામુખે નિષેધ કરવાનો છે: અત્રે "**अज्ञानां घ्राण-**

થયું. તેમાં મને ખાસ કરીને, એ યોગીનું અનુપમ તન્દુરસ્તીથી શોભતું સુંદર શરીર જોઈ એવો આનન્દ થયો કે જે મને કોઈ કોઈ વાર સુંદર ઉષઃકાળ જોઇને થયો હશે. પણ પછીથી એ મંડળમાં એક ગૃહસ્થે—જાણે એ ક્રિયાઓથી બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર થતો હોય એવી માન્યતા દર્શાવી, ત્યારે મારે આ સંબંધી શાંકર સિદ્ધાન્ત શો છે એ વિષે ઇશારો કરવો પડ્યો. અમારા મંડળમાં એક વિદ્વાન દાક્તર હાજર હતા તે પણ આ યોગીની ક્રિયાથી આનંદ પામ્યા, પણ એમણે અમને સૌને જણાવ્યું કે જે ક્રિયાઓ વડે યોગીએ પોતાનું શરીર અંદરથી ધોઈ બતાવ્યું તે ઓછા શ્રમથી કરવા માટે હવે કેટલાંક દાક્તરી ઓજાર બનાવવામાં આવ્યાં છે. બીજે દહાડે શંકરજયન્તી વખતે મારે શાંકરસિદ્ધાન્ત સંબન્ધી બોલવું પ્રાપ્ત થયું ત્યારે મેં આ યોગના પ્રયોજન સંબંધી લોકનો ભ્રમ દૂર કરવા માટે કેટલુંક કહ્યું. 'અષ્ટાંગયોગ'થી મને શું વિવક્ષિત હતું તે આટલા ખુલાસાથી જણાવામાં આવશે.

पीडनम् "="**अज्ञैर्घ्राणपीडनं कर्तव्यम्**" એવેા વિધિરૂપ શબ્દબોધ થતેા નથી; પણ "**अज्ञानां घ्राणपीडनम्** "="**ये घ्राणपीडनं कुर्वन्ति ते अज्ञाः तस्माद् घ्राणपीडनं न कर्तव्यम्**" એમ નિષેધરૂપ શબ્દબોધ છે.

શું શંકરાચાર્ય આપણને અજ્ઞ જાણી નાક દબાવ્યા કરવાનું કહે છે? એમ હેાય તેા આપણેા અજ્ઞાનમાંથી કદી પણ ઉદ્ધાર ન થાય. એ તેા આપણેા ઉદ્ધાર ઇચ્છે છે, અને તેથી અજ્ઞેા જે ક્રિયાએા કરતા હેાય તે છેાડી જ્ઞાનને અનુકૂલ થાય એવાં સાધનેા લેવાનું ઉપદેશે છે. એ સાધનેા ક્યાં તે પેાતે "શારીરક ભાષ્ય"ના આરંભમાં અને અનેક બીજે સ્થળે બતાવ્યાં છે એ સર્વ સાધનેા—નિત્યાનિત્યવસ્તુવિવેકાદિક એવાં છે કે જેમાં બ્રહ્મજ્ઞાનને અનુકૂલ થવાનું સામર્થ્ય છે. એમાં હઠયેાગનેા કેાઈ પણ સ્થળે વિધિ નથી. એ સાધનના આપણે અધિકારી નથી એમ તમે કહેશેા? એ સાધનમાં એવું કયું છે કે જે આચરવાનેા આપણે થેાડેા ઘણેા પણ આરંભ ન કરી શકીએ? અને એ આરંભ કરવા માટે હઠયેાગની શી આવશ્યકતા છે એ હું જોઈ શકતેા નથી. ચિત્તની એકાગ્રતા કરવી વગેરે બાબતેા બેશક જરૂરની છે, પણ એનેા હઠયેાગમાં અન્તર્ભાવ કરવાની આવશ્યકતા નથી. 'અજ્ઞ'ને અધિકારિ-વિશેષ તરીકે મૂકવામાં આવે છે એ ભૂલ છે. અજ્ઞાવસ્થા તેા હમેશાં ફેડ-વાની સ્થિતિ છે, અને તે ફેડવા માટે જે સાધન અનુકૂલ થાય તે અને તે જ આચરવાનેા અજ્ઞને અધિકાર છે—તાત્પર્ય કે અજ્ઞને જ્ઞાન તરફ પ્રયાણ કરવાનેા અધિકાર છે, અજ્ઞને અજ્ઞાનનેા અધિકાર નથી.

આ અજ્ઞાન હઠયેાગથી ન ફેડાય? શંકરાચાર્યના સિદ્ધાન્તમાં વિવેકા-દિકને જ જ્ઞાનનાં સાધન માન્યાં છે એ જોતાં એમના સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે તેા તે ન જ ફેડાય.

(૨) હવે રા. વૈદ્યે—"**पभिरङ्गैः**" આદિ છેવટના શ્લેાકમાંથી ત્રણ પંક્તિ ટાંકી છે તેમાં ચેાથી ટાંકવી મૂકી દીધી છે તે ઉમેરી લઈ ચારે પંક્તિનેા નીચે અર્થ કરી બતાવું છું:

> "**पभिरंगैः समायुक्तो राजयोग उदाहृतः ।**
> **किंचित् पक्वकषायाणां हठयोगेन संयुतः ॥**
> **परिपक्वं मनो येषां केवलोऽयं च सिद्धिदः ।**
> **गुरुदैवतभक्तानां सर्वेषां सुलभो जवात् ॥**"

એમ બે શ્લેાક છે. તેમાં પહેલી પંક્તિમાં આખા પ્રકરણના વિષયની

(રાજયોગની) સમાપ્તિ કરી, પછીની ત્રણ પંક્તિમાં રાજયોગનો ઉપયોગ બતાવે છે. તે નીચે પ્રમાણે:—

(૧) પ્રથમ તો જેઓ અપક્વકષાય (રાગાદિ દોષ જેના થોડાક જ પાકેલા—ગળેલા, ક્ષીણ થએલા—છે) હોઈ, સામાન્ય પદ્ધતિને અનુસરી હઠયોગ આચરે છે તેમને માટે કહે છે કે તેઓએ હઠયોગ સાથે આ રાજયોગને જોડવો—ધ્યાનમાં રાખવું કે અત્રે રાજયોગમાં હઠયોગને જોડવાનો વિધિ કર્યો નથી, પણ હઠયોગમાં—એનો અનુવાદ માત્ર કરીને—રાજયોગ જોડવાનો વિધિ કર્યો છે. તાત્પર્ય કે જેઓ અપક્વકષાય હોઈ એમ સમજતા હોય કે હઠયોગ આચરવાથી એમના કષાય પક્વ થશે તેઓને બોધ કરે છે કે હઠયોગમાં પણ રાજયોગ જોડાશે તો જ કષાય પક્વ થશે—કારણ કે રાજયોગમાં જ એને પકવવાનું ખરૂં સામર્થ્ય રહેલું છે. (૨) જેઓના કષાય પાકી ગએલા છે તેમને તો આ રાજયોગ એકલો પણ સિદ્ધિ (બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર) પમાડી શકે છે. (૩) અને એ આચરવો કઠણ હોઈ, પહેલાં હઠયોગથી કષાય પકવવા જોઈએ એમ કોઈનું કહેવું હોય—તો તેના જવાબમાં કહે છે કે પક્વકષાય અને અપક્વકષાય **સર્વ કોઈ**, માત્ર ગુરુ અને દેવતાની ભક્તિથી, સહેલાઈથી અને ઝડપથી રાજયોગ પ્રાપ્ત કરી શકે છે. જો અપક્વકષાય માટે હઠયોગની આવશ્યકતા હોય તો આમ '**सर्वेषाम्**' ='સર્વ કોઈને માટે' એ પદ નિરર્થક થઈ જાય. આમ ત્રણ રીતે રાજયોગનો ઉપયોગ છે—અને એના પૂર્વરંગમાં પણ હઠયોગની જરૂર નથી, માત્ર ગુરુ અને દેવની ભક્તિ જ જોઈએ એમ તાત્પર્ય છે.

દરેક મહાન આચાર્ય પોતાની પૂર્વેથી ચાલતી આવતી ધાર્મિક રીતો એકદમ ફેરવી શકતો નથી—પણ જેટલીને એ તુરત ઊખેડીને ફેંકી દેતો નથી તેટલી સર્વ એને સંમત હોય છે એમ નહિ. એના ગ્રન્થો ઉત્તરોત્તર ગોઠવીને તપાસતાં—ગ્રન્થકારનું મુખ કઈ દિશામાં છે એ સમજાય છે. મીમાંસાની પરિભાષામાં બોલીએ તો ગ્રન્થકારના વિધિઓને અનુવાદ માત્રથી છૂટા પાડીને ઓળખવા જોઈએ—એમ થાય ત્યારે જ સંસ્કૃત ટીકાકારો જેને ગ્રન્થકારનો 'સ્વરસ' અથવા 'સ્વારસ્ય' કહે છે તે પકડાઈ આવે છે. અને **જે મતમાં ગ્રન્થકારનું સ્વારસ્ય હોય તે જ એનો સિદ્ધાન્ત ઠરે છે.**

તમે પૂછશો કે ત્યારે શંકરાચાર્યે "**किंचित् पक्वकषायाणां**" એ પંક્તિ લખી જ કેમ ? એ પંક્તિનું ખરૂં તાત્પર્ય શું છે એ તો હું સમજતી ગયો પણ એ લખી કેમ એનો ખુલાસો આપું છું:—

શંકરાચાર્ય દરેક વસ્તુને એવી સંપૂર્ણ રીતે સમજતા હતા કે કેટલાક હઠયોગ કરતાં કરતાં ચિત્તની એકાગ્રતા પામી જાય છે એ વાત એમની જાણ બહાર નહોતી. પણ હઠયોગ એ ખરો માર્ગ નથી, અને તેથી એવા લોકોને પ્રિય થઈ પડેલા હઠયોગ સાથે રાજયોગ જોડવાને એમને ઉપદેશ કરે છે—એવી સમજણથી કે જતે દહાડે રાજયોગ હઠયોગને એની મેળે હઠાવી દેશે. ઉદા૦ દરેક શિક્ષક સારી પેઠે જાણે છે કે કેટલીકવાર ગોખણપટ્ટીથી પણ કેટલાક વિદ્યાર્થી પોતાનું કામ કરી લે છે, અને એ ટેવ એમની એવી સુદૃઢ હોય છે કે એમને એકદમ એ છોડી દો કહેવાથી છૂટતી નથી. તેથી પ્રથમ એમને એ વિષય સમજીને ગોખો એમ ઉપદેશ દેવામા આવે છે—પણ એકવાર એમને સમજણનો મહિમા સમજાય છે કે તુરત ગોખણપટ્ટી એની મેળે ખશી જાય છે. આથી શું એમ સમજવાનું છે કે ગોખણપટ્ટીને શિક્ષકો લેશભાર પણ અનુમોદન આપે છે? એમાં ઉપદેશનું તાત્પર્ય 'સમજી' પદમાં છે, 'ગોખો' પદમાં નથી.

(૩) શંકરાચાર્યનો રાજયોગમાં જ 'સ્વરસ' હતો એ આ 'અપરોક્ષાનુભૂતિ' ઉપરાંત બીજા ઘણા ગ્રન્થોથી જણાય છે. શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા ઉપરના ભાષ્યમાં રા. વૈદ્યે ઉલ્લેખેલા "**स्पर्शान् कृत्वा**" વાળા શ્લોકની નીચે લખતાં શંકરાચાર્યે "**अथेदानीं ध्यानयोगं सम्यग्दर्शनस्यान्तरङ्गं विस्तरेण वक्ष्यामीति...**" વગેરે કહેલુ છે તેમા '**अन्तरङ्ग**' શબ્દ લક્ષમાં રાખવાનો છે—એનું તાત્પર્ય, હઠયોગ કે જે સમ્યગ્દર્શનનું અન્તરંગ સાધન થઈ શકતો જ નથી તેનો આ ધ્યાનયોગથી વ્યવચ્છેદ કરવાનું છે. આગળ જતાં—

"समं कायशिरोग्रीवं धारयन्नचलं स्थिरः।
संप्रेक्ष्य नासिकाग्रं स्वं दिशश्चानवलोकयन्॥" भ. गी.*

એ શ્લોકના ભાષ્યમાં પોતે કહે છેઃ—

"स्वं नासिकाग्रं संप्रेक्ष्य सम्यक्प्रेक्षणं दर्शनं कृत्वेवेतीवशब्दो लुप्तो द्रष्टव्यः। न हि स्वनासिकाग्रसं प्रेक्षणमिह विधित्सितं किं

* એટલું ધ્યાનમાં રાખવું કે પ્રાચીન ગ્રન્થોમાં હઠયોગનો વિધિ છે કે નહિ એ પ્રશ્ન નથી; **શંકરાચાર્ય** હઠયોગને નિષેધીને રાજયોગનો વિધિ કરે છે કે કેમ એ જ પ્રશ્ન છે. અને સ્પષ્ટ રીતે હઠયોગના વિધિવાળાં પ્રાચીન વાકયો પણ રાજયોગમાં જ્યારે એ ઘટાવે, ત્યારે એમનુ સ્વારસ્ય હઠયોગની વિરુદ્ધ છે એમ ઝીણી દૃષ્ટિએ જોતા જણાયા વિના રહેતુ નથી.

तर्हि चक्षुषोर्दृष्टिसंनिपातः । स चान्तःकरणसमाधानापेक्षो विवक्षितः ।, स्वनासिकाग्रसम्प्रेक्षणमेव चेद्विवक्षितं मनस्तत्रैव समाधीयेत नाऽऽत्मनि ।"

તાત્પર્ય કે—નાકની દાંડીએ આંખ ઠેરવવાથી ફળ નથી; નાકની દાંડીએ આંખ ઠેરવવી એટલે કે વિષયમાંથી નેત્ર ખેંચી લેવાં—

("दृष्टिसंनिपातो दृष्टेश्चक्षुषो रूपादिविषयवृत्तिराहित्यम्।... बाह्याद्विषयवैमुख्येनान्तरेव संनिपतनम्").

તે માટે અન્તઃકરણના સમાધાનની જરૂર છે. અર્થાત્ ડોળા મીચવાથી ફળ નથી—અન્તઃકરણનું આત્મામાં સમાધાન—સમ્યગ્ આધાન—કરવું જોઈએ. આ અન્તરંગ ધ્યાન યોગની અર્થાત્ રાજયોગની પ્રક્રિયા છે. જે જનથી મન એકદમ કબજે ન લઈ શકાય તેને માટે આગળ જતાં ૬ અધ્યાય ૨૬ મા શ્લોકના ભાષ્યમાં કહે છે કે—

"स्वभावदोषान्मनश्चञ्चलमत्यर्थं चलमत एवास्थिरं ततस्ततस्तस्मात्तस्माच्छब्दादेर्निमित्तान्नियम्य तत्तन्निमित्तं याथात्म्यनिरूपणेनाऽऽभासीकृत्य वैराग्यभावनया चैतन्मन आत्मन्येव वशं नयेदात्मवश्यतामापादयेत्"

તાત્પર્ય કે—મન વશ કરવા માટે પણ હઠયોગનો પ્રયોગ નહિ પણ રાજયોગનો પ્રયોગ—**વૈરાગ્યભાવના** કરવાની છે.*

(૪.) રા. વૈદ્યે શ્રુતિઓ વગેરેના બીજા જે ઉતારા આપ્યા છે તેનો ઉત્તર હું **શંકરાચાર્યના** જ શબ્દોમાં (**"एतेन योगः प्रत्युक्तः"**—એ સૂત્રના ભાષ્યમાંથી) આપીશઃ—

"यत्तु दर्शनमुक्तं तत्कारणं साङ्ख्ययोगाभिपन्नमिति वैदिकमेव तत्र ज्ञानं ध्यानञ्च साङ्ख्ययोगशब्दाभ्यामभिलप्येते प्रत्यासत्तेरित्यवगन्तव्यं, येन त्वंशेन न विरुध्यते तेनेष्टमेव साङ्ख्ययोगस्मृत्योः सावकाशत्वं तद्यथाऽसङ्गो ह्ययं पुरुष इत्येवमादिश्रुतिप्रसिद्धमेव पुरुषस्य विशुद्धत्वं निर्गुणपुरुषनिरूपणेन साङ्ख्यैरभ्युपगम्यते । तथाच योगैरपि "अथ परिव्राट् विवर्णवासा मुण्डोऽ

---

* આ સર્વ નિરૂપણ ધ્યાનમાં રાખીને જ મધુસૂદનસરસ્વતીએ કહ્યું છે કે "अत एव भगवत्पूज्यपादाः कुत्रापि ब्रह्मविदां योगापेक्षां न व्युत्पादयाम्बभूवुः" (જૂઓ પૃ. ૫૭૯)

परिग्रहः' इत्येवमादिश्रुतिप्रसिद्धमेव निवृत्तिनिष्ठत्वं प्रवज्याद्युपदेशेनानुगम्यते "

અત્રે ધ્યાનમાં રાખવું કે આસનાદિક યોગમાર્ગની સમર્થક બીજી શ્રુતિઓ પૂર્વપક્ષીના મુખમાં શંકરાચાર્યે મૂકી હતી—પણ ઉત્તરપક્ષ કરતી વખતે યોગીઓની શ્રુતિમાંથી મુખ્ય સંન્યાસસમર્થક શ્રુતિને જ પસંદ કરી લીધી છે—એ એમનું સ્વારસ્ય શેમાં છે એ બતાવે છે. અને જેમાં સ્વારસ્ય તે જ સિદ્ધાન્ત, એથી જ મેં શાંકર **સિદ્ધાન્ત**માં અમુક છે અને અમુક નથી એમ 'સિદ્ધાન્ત' શબ્દ વાપરીને વાત કરી છે.

વળી, શંકરાચાર્યનું આ સ્વારસ્ય માત્ર અનુમાનથી જ સમજવાનુ રહેતું નથી. ચતુર્થાધ્યાય પ્રથમપાદના સાતમા સૂત્ર (**'आसीनः संभवात्'**) માં આસન (બેસવું) સંબન્ધી વિચાર કર્યો છે—ત્યાં શંકરાચાર્ય લખે છે કે—

"कर्माङ्गसम्बन्धिषु तावदुपासनेषु कर्मतन्त्रत्वान्नासनादिचिन्ता नापि सम्यग्दर्शने वस्तुतन्त्रत्वात् ज्ञानस्य।"

અર્થાત્, કર્માંગને લગતી જે ઉપાસનાઓ છે તેમાં તો આસનાદિકનો વિચાર કરવાનો નથી કારણ કે એ ઉપાસનાઓ તો કર્મને આધીન હોવાથી કર્મમાં બેસવાનો કે ઊભા રહેવાનો વગેરે જે વિધિ બતાવ્યો હોય તે પ્રમાણે કરવાનું છે. તેમજ **સમ્યગ્દર્શન—જ્ઞાન માટે પણ આસન સંબન્ધી વિચાર પ્રાપ્ત થતો નથી,** કારણકે જ્ઞાન વસ્તુ (યથાસ્થિત સત્ય) ઉપર આધાર રાખે છે. પણ બીજી ઉપાસનાઓ—જે ઉપાસના હોઈ સમ્યગ્દર્શનરૂપ નથી, તેમ જ જે કર્મના અંગની નથી—તેને માટે જ આસન જરૂરનું છે કે કેમ એ વિચાર પ્રાપ્ત થાય છે. અને તેથી આસન (બેસવું) જરૂરનું છે એવો સિદ્ધાન્ત બાંધ્યો છે તે શંકરાચાર્યના મતમાં આ જાતની ઉપાસનાને જ લાગુ પડે છે. રામાનુજાચાર્ય ઉપાસના ધ્યાન જ્ઞાન સર્વ એક અર્થમાં લઈ સર્વને માટે આસનની જરૂર માને છે તે શંકરાચાર્યને અભિમત નથી. પછી અમુક દિગ્દેશકાલાદિક જરૂરનાં છે કે કેમ એ વિચાર શરૂ થાય છે. તેમાં ઉપર કહી તેવી ઉપાસના માટે જે એકાગ્રતા જોઈએ, તે જ્યાં સહેલાઈથી બની શકે તેવા દિગ્દેશકાલાદિકની ભલામણ કરે છે. **यत्रैवास्य दिशि देशे काले वा मनसः सौकर्येणैकाग्रता भवति तत्रैवोपासीत"**— આમ તદ્દન રાજયોગનું સમર્થન કર્યું છે. ગ્રન્થના આ ભાગમાં બ્રહ્મજ્ઞાનના સાધનનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે,—પરંતુ તેમાં કોઈ

પણ સ્થળે સૂત્રોમાં કે શાંકરભાષ્યમાં હઠયોગનો બિલકુલ ઈસારો નથી. હઠયોગ જો સૂત્રકારને કે શંકરાચાર્યને ઇષ્ટ હોત તો તેનો વિધિ કરવાનું આ જ સ્થાન હતું.

[૫] શંકાપત્રમાં ટાંકેલાં **આનન્દગિરિ, શંકરાનન્દસ્વામી, વિદ્યારણ્યમુનિ** એ સર્વનાં વાક્યોને હું રાજયોગને લાગુ પડતાં માનું છું, અને આ રીતે શાંકર સિદ્ધાન્ત સાથે એની એકવાક્યતા કરું છું. "શાંકરસિદ્ધાન્તનાં પરમ રહસ્યને જાણવામાં જેમણે પોતાનું આખું જીવન સમર્પ્યું હતું, જેમની બુદ્ધિ આજનાં અનેક આવરણોથી રહિત નિર્વિકાર નિશ્ચલ અચળ હતી, જેઓ કેવળ નિઃસ્વાર્થી, તત્ત્વનિષ્ઠ હતા તેમના એ અધ્યયાયપરના વિચારો જોતાં શ્રી શંકરે અષ્ટાંગયોગનો સ્પષ્ટ નિષેધ કીધો છે એવું નીકળતું નથી."* જે ટીકાકારોની આ વાક્યમાં સ્તુતિ કરવામાં આવી છે તેઓને એ સ્તુતિ યથાર્થ રીતે લાગુ પડે છે એ હું કબૂલ કરું છું. અને એમના કરતાં હું અધિક માનને પાત્ર છું એમ સૂચવવાની મારામાં ઈશ્વરકૃપાએ હજી ધૃષ્ટતા આવી નથી. પણ શાંકરવેદાન્તનો ઇતિહાસ લક્ષમાં રાખવાની આપણને જે અનુકૂલતા પ્રાપ્ત થઈ છે તેનો લાભ લેઈને વિચાર કરતાં મને લાગે છે કે શાંકર **સિદ્ધાન્ત** અને શાંકર **વેદાન્ત** એ સર્વથા એક નથી. સર્વથા એક હોત તો અપ્પયદીક્ષિતના "સિદ્ધાન્તલેશ"માં જે અનેકાનેક શાંકર વેદાન્ત સંબન્ધી મતમતાન્તરો નોંધ્યાં છે, તે નોંધાયાં ન હોત. દરેક મહાપુરુષની કૃતિ બહુ અર્થગર્ભ હોય છે×—તેમાંથી એના અનુયાયીઓ પોતપોતાના સમયની, પોતાના અનુભવની, અને પોતાના માનસિક બન્ધારણની ખાસિયત પ્રમાણે જુદાં જુદાં સિદ્ધાન્તસ્વરૂપ ઊપજાવે છે. એમાંનાં કેટલાંક દેશકાળની જરૂરિયાત જોઈ જાણી બુજીને નક્કી કરવામાં આવે છે. કેટલાંકમાં સમયની, અનુભવની, અને માનસિક બંધારણની અણધારી અસર થએલી હોય છે. શંકરાચાર્ય પછી એમનો સિદ્ધાન્ત સમજવાના અને સમજાવવાના જે અનેક યત્નો થયા છે, તેમાં આ ઐતિહાસિક પરિણામ થએલો નજરે પડે છે. હું શંકરાચાર્યના ગ્રન્થો જોઈ એ પરિણામથી મૂળ

* રા. વૈદ્યના શબ્દો.

× "Hegel speaks of certain great writers who are like knots in the tree of human development, at once points of concentration for the various elements in the culture of the past and the starting points from which the various tendencies of the new time diverge."—E. Caird.

સ્વરૂપને જુદું પાડી—અવલોકવા સૌને વિનંતિ કરૂં છું. આવી રીતે અવલોકન કરતાં જણાશે કે કેટલાક ટીકાકારોએ જેમ શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાની ટીકામાં શંકરાચાર્યે નિરૂપેલા ધ્યાનયોગ ઉપર ભાર મૂક્યો છે, તેમ બીજા કેટલાકે સાંખ્યયોગ અને તત્ત્વવિચાર ઉપર ભાર મૂક્યો છે. પણ કોઈ પ્રતિષ્ઠિત અને પ્રાચીન ટીકાકારે હઠયોગનું પ્રતિપાદન શાંકર ગ્રન્થમાંથી મેળવ્યું નથી.*

તત્ત્વવિચારને પ્રાધાન્ય આપી, શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાના સમર્થ ટીકાકાર અને પ્રૌઢ શાંકરવેદાન્તી મધુસૂદનસરસ્વતી નીચે પ્રમાણે એક સ્થળે લખે છે:

"अत एवाह वसिष्ठः "द्वौ क्रमौ चित्तनाशस्य योगो ज्ञानं च राघव। योगो वृत्तिनिरोधो हि ज्ञानं सम्यगवेक्षणम्। असाध्यः कस्यचिद्योगः कस्यचित् तत्त्वनिश्चयः। प्रकारौ द्वौ ततो देवो जगाद परमः शिवः" ।इति।......। प्रथममुपायं प्रपञ्चपरमार्थवादिनो हैरण्यगर्भादयः प्रपेदिरे। श्रीमच्छङ्करभगवत्पूज्यपादमतोपजीविनस्त्वौपनिषदाः प्रपञ्चानृतत्ववादिनो द्वितीयमेवोपाय [ज्ञान–] मुपेयुः। तेषां ह्यधिष्ठानदार्ढ्ये सति तस्य च कल्पितस्य बाधितस्य चित्तस्य तद्दृश्यस्य चादर्शनमनायासेनैवोपपद्यते। अत एव भगवत्पूज्यपादाः कुत्रापि ब्रह्मविदां योगापेक्षां न व्युत्पादयांबभूवुः। अत एव चौपनिषदाः परमहंसाः श्रौते वेदान्तवाक्यविचार एव गुरुमुपसृत्य प्रवर्तन्ते ब्रह्मसाक्षात्काराय न तु योगे। विचारेणैव चित्तदोषनिराकरणेन तस्यान्यथासिद्धत्वादिति कृतमधिकेन ॥"

ભાવાર્થ—વસિષ્ઠ કહે છે કે ચિત્તનો નાશ કરવાની બે પદ્ધતિ છે: યોગ અને **જ્ઞાન.** યોગ એટલે વૃત્તિનો નિરોધ, અને જ્ઞાન એટલે વસ્તુને સારી પેઠે જોવી—સમજવી. કેટલાકને યોગ અસાધ્ય છે, કેટલાકને તત્વજ્ઞાન અસાધ્ય છે—તેથી શિવજીએ ચિત્તનાશ કરવાની બે રીત બતાવી. એમાંનો પહેલો ઉપાય (સાધન) પ્રપંચને સત્ય માનનારા હૈરણ્યગર્ભ વગેરે (યોગીઓ) એ સ્વીકાર્યો છે અને શ્રીમત્ શંકરભગવત્પૂજ્યપાદના મતને અવલંબનારા વેદાન્તીઓ પ્રપંચ (જગત્) ને મિથ્યા માને છે, અને તેથી બીજો ઉપાય જે જ્ઞાન એનું તેઓએ ગ્રહણ કર્યું છે. તેઓના મત પ્રમાણે—અધિષ્ઠાન જે બ્રહ્મ

---

* **"हठं विना राजयोगो राजयोगं विना हठः**
न सिद्धयति द्वयं तस्मादानिष्पत्तेः समभ्यसेत्"

આ શાંકર સિદ્ધાન્તનું પ્રમાણ નથી અને યથાર્થ શાંકર સિદ્ધાન્ત તરીકે હું એને માન્ય રાખી શકતો નથી. તેનું કારણ હું ઉપર જણાવી ગયો છું.

એનું જ્ઞાન દઢ થયું, એટલે એમાં કલ્પિત જે ચિત્ત અને એથી દેખાતું જે જગત્, એ સર્વનો બાધ થઈ, એ દેખાતાં મટી જાય એ બન્ધબેસતું છે. તેથી જ **ભગવત્ પૂજ્યપાદે કોઈ પણ ઠેકાણે બ્રહ્મજ્ઞાનીઓને માટે યોગની જરૂર બતાવી નથી.** અને તેથી જ વેદાન્તી પરમહંસો બ્રહ્મ-સાક્ષાત્કાર માટે યોગની દરકાર ન કરતાં શ્રુતિએ કહેલો વેદાન્તવાક્યનો વિચાર કરવા ગુરુ પાસે જાય છે. **વિચાર(જ્ઞાન)વડે જ ચિત્તનો દોષ કાઢી શકાય છે.અને તેથી યોગ દોષ કાઢવાનું સાધન નથી.**"

શાંકર સિદ્ધાન્તનું વિચારપ્રધાન અને યોગવિમુખ સ્વરૂપ બતાવવા માટે આ કરતાં કયા શબ્દો વધારે સ્પષ્ટ હોઈ શકે ?* છતાં બીજા શાંકર વેદાન્તીને એમ અનુભવમાં આવે કે 'બહુ વ્યાકુલ ચિત્ત'વાળા જનો વિચાર માત્રથી તત્ત્વજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરી શકતા નથી, તો તેમને ચિત્તનો વેગ શાન્ત કરવા માટે યોગનો—અર્થાત્ રાજયોગનો જ એ ઉપદેશ કરે એ સ્વાભાવિક છે. પરંતુ એમાંથી એકેને હઠયોગ વિવક્ષિત છે એમ ન સમજવું.

ટૂંકામાં **સાર** કે—

(૧) શાંકરસિદ્ધાન્તમાં અષ્ટાંગયોગનો નિષેધ છે એમ કહેવામાં મને હઠયોગરૂપી અષ્ટાંગ યોગનો નિષેધ જ વિવક્ષિત હતો.

(૨) હઠયોગ શાંકર **સિદ્ધાન્ત**માં અનભિમત છે—એનું એક પ્રમાણ, હઠયોગની ક્રિયાઓને સ્પષ્ટ નિષેધીને અને અર્થાન્તર પમાડીને 'અપરોક્ષાનુભૂતિ'માં કરેલું પંચદશાંગ રાજયોગનું પ્રતિપાદન. બીજું પ્રમાણ, ભગવદ્ગીતાના હઠયોગનો ટેકો આપતાં વચનો પણ શંકરાચાર્યે રાજયોગમાં ઘટાવ્યાં એ વાતમાંથી સ્પષ્ટ જણાઈ આવતો એમનો હઠયોગમાં અસ્વરસ. અને ત્રીજું પ્રમાણ, યોગપ્રત્યાખ્યાનના વેદાન્તસૂત્રના ભાષ્યમાં યોગસ્મૃતિના સારા

---

* આમાં કોઈને એમ શંકા થાય કે **મધુસૂદનસરસ્વતીએ** તો આ માત્ર બ્રહ્મજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરી ચૂકેલા માટે જ કહ્યું છે, તો એનો ઉત્તર કે પ્રકરણનો પૂર્વાપર સંબંધ તથા અત્રે **'गुरुमुपसृत्य'** એ શબ્દો આ કલ્પનાને વારે છે. ગીતાના સઘળા ટીકાકારોમાં **નીલકંઠને** યોગ માટે અધિક આગ્રહ છે અને એણે **મધુસૂદનસરસ્વતીના** આ વાક્યનું ખંડન કરવા યત્ન કર્યો છે પણ એ માટે **'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा'** એ સૂત્રના ભાષ્યમાં શંકરાચાર્યે જે સાધન ચતુષ્ટય બતાવ્યાં છે તેમાં સમાધિ આવે છે એ કરતાં એ અધિક પ્રમાણ બતાવી શક્યો નથી. એ સમાધિ તે તો રાજયોગનું અંગ છે એ આપણે જાણીએ છીએ.

અંશરુપે એનેા પ્રવ્રજ્યાનેા ઉપદેશ ખાસ કરીને ગણાવ્યેા અને આસનાદિકનાં વિધાન જતાં કર્યાં એ વાત; તથા સાધન સંબંધી સૂત્રેાનું ભાષ્ય કર્યું છે ત્યાં સમ્યગ્દર્શન સાથે આસનના વિચારને લેવા દેવા નથી એવી સ્પષ્ટ ઉક્તિ.

(૩) શાંકર **સિદ્ધાન્ત**નેા નિર્ણય કરવા બેસવું તેમાં એક તેા શંકરાચાર્યનું **સ્વારસ્ય** શેમાં છે એ જોવું. કારણ કે આચાર્ય સેંકડેા વાતેા કહે તેમાંથી જેમાં એમનું સ્વારસ્ય જણાય તે જ એમનેા સિદ્ધાન્ત સમજવેા—ગ્રન્થકારનેા ગૂઢ આશય સમજવાની આ જ શાસ્ત્રીય રીત આપણા શાસ્ત્રકારેાને અભિમત છે. બીજું—જ્યાં શાંકર સિદ્ધાન્તના સ્વરૂપનેા વિચાર ચાલતેા હેાય ત્યાં સ્વરૂપનેા નિર્ણય કરવામાં માત્ર શંકરાચાર્યના ગ્રન્થેાનેા જ ઉપયેાગ કરવેા. આપણાં શાસ્ત્રોનાં અન્ય વચનેાને અથવા તેા પેાત પેાતાના સમયની જરૂરિયાત પૂરી પાડનારા શાંકર ટીકાકારેાનાં વચનેાને અલગ રાખીને વિચાર કરવેા. કેાઈ પણ ટીકાકારનું વચન માત્ર એ પ્રતિષ્ઠિત ટીકાકારનું છે એટલા ઉપરથી જ એને આ વિષયમાં છેવટનું પ્રમાણ ન માનવું. આપણે ગળે એ અર્થ ઊતરે છે કે કેમ, મૂળ ભાષ્યકારનાં વચન સાથે એ મળે છે કે કેમ, એ જોવું—એમ કરવામાં કશી ધૃષ્ટતા નથી. કારણ કે તમારૂં માનવું વિચારપૂર્વક હશે તેા અત્રે મધુસૂદનસરસ્વતીની માફક કેાઇને કેાઈ પ્રતિષ્ઠિત ટીકાકાર તમને ટેકેા આપતેા જોવામાં આવશે. વસ્તુતઃ ચાલતા વિચારને સ્થળે તેા વિદ્યારણ્ય વગેરે ટીકાકારનેા પણ વિરેાધ નથી—તેઓનાં વચનેા રાજયેાગ પરત્વે હેાઈ શાંકર સિદ્ધાન્ત સાથે એમની એકવાકયતા છે.

[વસન્ત, કાર્તિક ૧૯૬૯]

૯

શાસ્ત્રચિન્તન

ગયા વૈશાખ માસમાં શંકરજયન્તીને પ્રસંગે શ્રીસિદ્ધપુર ક્ષેત્રમાં–આપણા પ્રસિદ્ધ વિદ્વાન રા. બ. કમળાશંકર પ્રાણશંકર ત્રિવેદીના પ્રમુખપણા નીચે કેટલાંક વ્યાખ્યાનો થયાં હતાં, એમાંનું એક વ્યાખ્યાન, 'વ્યાખ્યાન કોવિદ્ વે. શા. સં. નારાયણ ગિરધર ઠાકર' નામે ગૃહસ્થના નામથી હાલમાં 'ગુજરાતી'–પત્રમાં પ્રસિદ્ધ થયું છે. વ્યાખ્યાનનું મથાળું "વર્ણાશ્રમ ધર્મ અને શ્રી શંકરાચાર્ય" એવું રાખવામાં આવ્યું છે, પણ વસ્તુતઃ એમાં —એક છેડેથી તે બીજા છેડા સુધી—માત્ર ગયે વર્ષે એ જ સ્થળે અને એ જ પ્રસંગે પ્રમુખ તરીકે આપેલા મારા ભાષણના ખંડન સિવાય બીજું કાંઈ જ નજરે પડતું નથી. જે પ્રસંગે દેશમાં જ્ઞાન વૈરાગ્ય અને શાન્તિના વિચારો પ્રવર્તાવવા યત્ન કરવો જોઇએ, તે પ્રસંગે એક અલ્પ વ્યક્તિના વિચારો ચૂંથવામાં બ્રહ્માનન્દ મનાય એ થોડું ખેદકારક નથી. યુરોપમાં કાન્ટ કે લ્યૂથરની જયન્તી ઊજવાતી હોય તો તે પ્રસંગે એ મહાત્માઓનાં જીવન અને સિદ્ધાન્ત કેટકેટલી બાજુએથી અવલોકવામાં આવ્યાં હોય એનો જ્યારે વિચાર આવે છે, ત્યારે હૃદય કેવળ લજ્જાથી ગ્લાન બની જાય છે. શું શંકરાચાર્યનું જીવન અને સિદ્ધાન્ત પૂર્વોક્ત મહાપુરૂષોના કરતાં થોડા ઊંડા અને વિશાળ છે? એક વર્ણાશ્રમધર્મનો જ વિષય લો તો તે ઉપર પણ કેટલું કહેવાનું છે! આ સંબન્ધી શંકરાચાર્યના વિચારો શા હતા, રામાનુજાચાર્ય વગેરે બીજા આચાર્યોના વિચારોથી એ ક્યાં ક્યાં જુદા પડે છે, એની દેશ ઉપર કેવી અસર થઈ છે, વર્તમાનકાળમાં, એમાંથી શો બોધ મળી શકે એમ છે—ઇત્યાદિ અનેક ચર્ચવા યોગ્ય પ્રશ્નો યોગ્ય રીતે ચર્ચવાને બદલે, માત્ર બાળબોધ પંક્તિઓ ઊતાર્યા કરવી કે એક વ્યક્તિના અલ્પ શબ્દો ચૂંથવામાં સભાનો કાળક્ષેપ કરવો, એ ભાગ્યે જ આવા મહાન પ્રસંગને શોભતી ચર્ચાપદ્ધતિ છે.*

---

* પ્રકૃત પ્રસંગમાં, ઉપર કહી તેવી વિશાળ અને ઊંડી વિવેચક પદ્ધતિની માગણી કરવામાં હું યૂરોપનાં મહાજ્યોતિઓ સાથે, આપણાં 'ઘરદીવડાં' ને સરખાવી એને હલકાં પાડવા માગતો નથી. મારી માગણી ખાસ ઉપયોગી ઉદ્દેશથી છે તે એ કે—કોઈ પણ યથાર્થદર્શી વિવેચક આ વર્ણાશ્રમધર્મના વિષયમાં રામાનુજાચાર્યના સિદ્ધાન્તને જુદો પાડશે કે તુરત રા.

પણ વ્યાખ્યાન શરૂ કરતાં વ્યાખ્યાનકાર કહે છે કે મારા ગયા વર્ષના ભાષણથી સિદ્ધપુરના 'બ્રહ્મવૃન્દને ક્ષોભ થયો હતો.' થયો હોય તો હું લાચાર છું. પણ મારે આ સ્થળે જણાવવું જોઇએ કે હું એ વૃન્દની સેવા કરવા ગયો હતો, એને સારૂં લગાડવા ગયો ન હતો. અને મને મારા સિદ્ધાન્તની યથાર્થતા અને ભાવી વિજય માટે એટલી ખાતરી છે કે આપણા દેશના પ્રાચીન ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન ઉપરથી અજ્ઞાનનાં જાળાં દૂર થશે ત્યારે આ ક્ષોભ અયોગ્ય હતો એમ સૌ કોઈને લાગ્યા વિના નહિ રહે.

આક્ષેપ શરૂ કરતાં પહેલાં વ્યાખ્યાનકાર મારે માટે પોતાને "પરમ માન અને પ્રેમ" છે એમ જાહેર કરે છે. હુ આ કૃપા માટે એમનો ઉપકાર માનું છું. પણ "અર્ધનાસ્તિક એવા છે કે કંઈ તેમાંનું કરી કપોલકલ્પિત કલ્પનાઓ કરે છે અને શાસ્ત્ર સમજવાનું ડોળ કરી પ્રજાને મોહ પમાડે છે જેથી મન્દબુદ્ધિઓ ફસાય છે...પ્રો. આનન્દશંકરભાઈના વિચારોમાં પણ મને કાંઈક તેવું દર્શન થયુ."—આ પાછળના શબ્દો વાંચતાં, પૂર્વોક્ત "માન અને પ્રેમ" જરા 'Pickwickian sense' યાને લોકોત્તર અર્થનાં ભાસે છે. અસ્તુ. જે "માન અને પ્રેમ" ઉપર મારો હક નથી તે હું માગતો નથી. મારે તો માત્ર ન્યાય અને સત્યપરાયણ મનની જ અપેક્ષા છે. આ અદ્ભુત 'માન અને પ્રેમ' કરતાં પણ ઉપકાર માનવાનું મને અધિક કારણ રહેત—

(૧) જો એ ગૃહસ્થે મારા વિદ્યાર્થીમાં પણ ન શોભે એવું અજ્ઞાન—પોતાના જ અજ્ઞાનથી—મને આરોપ્યું ન હોત;

(૨) આ વિષયમાં જોઇતો શ્રમ કરી મારા પ્રતિપાદનની પાછળ શાં શાં પ્રમાણો રહ્યાં છે તે જાણવા અને સમજવા યત્ન કર્યો હોત; તથા

(૩) વસ્તુતઃ જ્યાં મારો એમનાથી મતભેદ નથી ત્યાં વૃથા મતભેદ કલ્પી લઈ, ખંડનનો આડમ્બર કર્યો ન હોત.

આ ત્રણે જાતના દોષ રા. ઠાકરના વ્યાખ્યાનમાં સ્થળે સ્થળે છે એ આ ઉત્તર વાંચતાં વાચકના સમજવામાં આવશે.

ઠાકરનો અને મારો મતભેદ તરી આવશે, અને વસ્તુતઃ જે રામાનુજાચાર્યથી શંકરાચાર્યનો મતભેદ છે તે જ શંકરાચાર્યના સિદ્ધાન્ત પરાવે રા. ઠાકરનો અને મારો મતભેદ છે એમ એમને સમજાશે.

આરંભમાં મારી મારા વાચકને તેમ જ સામા પક્ષને એક વિનંતિ છે: આપણા ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના મન્દિર તરફ નજર કરો. એ મન્દિર ઘણું પ્રાચીન છે, પણ એ પ્રાચીનતાને લીધે જેમ એમાં ઘણા ગુણ આવ્યા છે, તેમ આપણે માથે કેટલીક મુશ્કેલીઓ ઉત્પન્ન થઈ છે. આપણા ઇતિહાસના અનેક ચઢતી પડતીના સમયોમાં આપણે એ વિશાળ મન્દિરને જોઇએ તેવું સાફસુફ રાખી શકયા નથી તેને લીધે—એમાં અજ્ઞાનનાં પુષ્કળ જાળાં બાઝયાં છે, ખૂણે ખૂણે ચામાચીડીઆંએ વાસ કર્યો છે, ભવ્ય અને સુન્દર ચિત્રો સેંકડો વર્ષથી ધૂળથી અને જયાં ત્યાં ફરેલા અણસમજુ કડીઆના કૂચડાથી ઢંકાઈ ગયાં છે, અને કેટલેક ઠેકાણે દિવ્ય મનુષ્યાકૃતિ બાળકોએ કાઢેલા કોયલાના લીટાથી વાનર જેવી બની ગઈ છે. એના કેટલાક ભાગમાં સૂર્યનું એક કિરણ પણ પડતું નથી, અને કોઈક પૂજારીએ પ્રજવાળેલા ઝાંખા બળતા દીવા પણ ઘણા ખરા હોલવાઈ ગયા છે. આવા વિશાળ અને અદ્‌ભુત મન્દિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરવાનું કોઈ પણ એક વ્યક્તિમાં સામર્થ્ય નથી. બલ્કે, એ મન્દિરમાં સર્વત્ર ફરી વળી એનું યથાસ્થિત જ્ઞાન પૂરેપૂરૂં મેળવે એટલી પણ કોઈની શક્તિ નથી. એ પ્રાચીન દેવાલયનો ઉદ્ધાર કરવામાં, અને એની દિવાલો ધોઇને ફરી સાફ કરવામાં, કાંઈ નહિ તો એકાદ બે જાળાં ખંખેરી કાઢવામાં, કે અંધારામાં જરા બત્તી ફેરવવામાં, ભાગ લેવો એ દરેક સનાતન હિન્દુધર્મીની ફરજ છે.

આ ફરજ બજાવતાં ભમરા ઊડે, અગર તો જૂના ચિત્રોને હાનિ પહોંચશે એવા અકારણ પણ સાચા મનના ભયથી એકાદ મિત્ર આપણો હાથ ઝાલે—તો તેથી ગભરાવાનું કે નાખુશ થવાનું કારણ નથી. ઉલટું, આવે પ્રસંગે આપણા પ્રાચીન ધર્મ ઉપર આપણા બન્ધુજનોની ભ્રાન્ત પણ વાસ્તવિક મમતા જોઈ ખુશ થવાનું છે, અને એમની ભ્રાન્તિઓ ટાળવા દ્વિગુણ ઉત્સાહથી પ્રવર્તવાનું છે.

આ સમજણથી—હું રા. ઠાકરના સઘળા આક્ષેપો મારા પોતાના જ ધર્મની રક્ષા અર્થે—ભ્રાન્ત બુદ્ધિથી તથાપિ ઉચ્ચ ઉદ્દેશથી—ઉત્પન્ન થયા છે એમ સમજી—વધાવી લઉ છું, અને એના ઉત્તર આપવાનું શરૂ કરૂં છું.*

*સામાન્ય વાચકને આવા વાદવિવાદમાં રસ આવતો નથી, અને વાદવિવાદથી સામા પક્ષને નવા નિશ્ચયો ઊપજાવી શકાતા નથી. આમ બંને રીતે આ વિવાદમાં ઊતરવું નિરર્થક છે એમ મને પ્રથમ લાગેલું. પણ પછી આ વિવાદમાં સમાએલા વિષયો ઉપર વિશેષ પ્રકાશ પડે તો સારૂં એમ કેટલાક મિત્રો ઇચ્છે છે, અને એ વિષયો આપણા ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનનાં

(૧) મેં પૂર્વેના ભાષણમાં જણાવ્યું હતું કે મારા અધ્યયન–અધ્યાપનમાં મારે સર્વ સંપ્રદાયો સાથે સંબન્ધ પડે છે અને તેથી હું કોઈ પણ એક સંપ્રદાય સાથે બંધાએલો નથી. આ સામે મને સ્મરણ આપવામાં આવ્યું છે કે 'વિવેકી પુરુષોને તારતમ્યદૃષ્ટિથી ન્યૂનાધિકતા દેખાઈ અધિક ગુણવાળા તરફ વલણ થાય છે.' આ સ્મરણ આપવાની બિલકુલ જરૂર નથી. એક જ સંપ્રદાય સાથે જોડાઈ રહેવાથી સામાન્ય મનુષ્યહૃદયમાં જે રાગદ્વેષ ઉત્પન્ન થવાનો સંભવ છે તે જ નિષેધવાનો મારો આશય હતો, અને એ સંભવ કેવો બળવાન છે એ સિદ્ધ કરવા માટે—ગૌતમ બુદ્ધ જેવા મહાત્માના નામ આગળ 'ભગવાન' શબ્દ ન સાંખી શકનાર વ્યાખ્યાનકારનું પોતાનું જ ઉદાહરણ બસ છે.*

(૨) આપણાં તત્ત્વદર્શનની પરસ્પર સંગતિ ઐતિહાસિક પદ્ધતિએ કરવાની મેં સૂચના કરી હતી—તે ઉપરથી જાણે મારી બુદ્ધિ પશ્ચિમની વિચારપદ્ધતિને મેં શરણે કરી દીધી હોય અગર તો હું કોઈ નવીન જ વિચારપદ્ધતિ દાખલ કરવાની ધૃષ્ટતા કરતો હોઉં, અગર તો શાસ્ત્રોને ઠેકાણે જાણે 'Rationalism' યાને કેવળ તર્કવાદને જ હું સ્થાપિત કરવા ઇચ્છતો હોઉં, એમ એ વ્યાખ્યાનકારે કલ્પી લીધુ છે. પણ વસ્તુતઃ એમાંનો મારે માટે એક પણ શબ્દ ખરો નથી. તમે પશ્ચિમના વિચારોને માન્ય કરો અગર ન કરો, પણ અત્યારે એ વિચારો ચારે તરફથી આપણા ધર્મ અને તત્વજ્ઞાન ઉપર—બલ્કે આપણા સમસ્ત જીવન ઉપર—ધસારો કરતા આવે છે. અને એ સામે એનું રક્ષણ કરવુ હોય તો જૂના વખતનાં છૂટાં છૂટાં વચનો ટાંકીને કૃતકૃત્યતા માનવી નિરર્થક છે. પશ્ચિમના આક્ષેપનો પશ્ચિમની જ રીતિએ, અથવા તો એને નિસ્તેજ બનાવી દે એવી પ્રબલતર પદ્ધતિએ, ઉત્તર વાળ્યા સિવાય છૂટકો નથી. આમ કહેવામાં હું કાંઈ પણ નવીન

મહત્ત્વનાં અંગ છે, તેમ જ વ્યાખ્યાનકારના અને મારા દૃષ્ટિબિન્દુ વચ્ચે જે તાત્ત્વિક ફેર છે એનું સ્પષ્ટીકરણ કરવું એ અનેક રીતે ઉપયોગી છે—તેથી આ ઉત્તર હું લખું છું. જ્યાં મને એમ જણાશે કે હવે આ ચર્ચામાં નવીન પ્રકાશ પાડવાનો રહ્યો નથી અને સુજ્ઞ વાચકની સ્વતન્ત્ર બુદ્ધિને ન્યાય સોંપી શકાય એમ છે, અથવા તો હવે આ ચર્ચા સભ્યતાની મર્યાદા છોડે છે, ત્યાં હું આ વાદવિવાદ મારા તરફથી એકદમ બંધ કરીશ.

* રા. બ. કમળાશંકરભાઈના 'શ્રીમચ્છંકરજયન્તી વ્યાખ્યાનમાલા' નામના સુન્દર પુસ્તકમાં પૃ. ૨૬ મે **'ધર્મવિચારમાં ઉદારતા'** એ પૅરેગ્રાફમાં દર્શાવેલા ઉત્તમ વિચારોનુ મનન કરવા રા. ઠાકોરને વિનંતિ છે.

સૂચના કરતો નથી. જ્યારે વૈદિક ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન ઉપર જૈન અને બૌદ્ધ ગ્રન્થકારોએ 'Reason' (બુદ્ધિ, યુક્તિ) ને આધારે આક્ષેપ કર્યા, ત્યારે વૈદિક ગ્રન્થકારોએ એ જ પ્રમાણને બળે ઉત્તર આપવા માંડયા, અને જ્યાં એ ઉત્તર આપી ન શકયા ત્યાં પરપક્ષના બુદ્ધિબળની એમના ઉપર અનિવાર્ય અસર થઈ, અને ચાલુ વૈદિક ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનમાં અનેક ફેરફાર થયા. આ જ ક્રિયા અત્યારે પાશ્ચાત્ય કેળવણી અને સંસર્ગને લીધે આપણા યુવકો ઉપર—બલ્કે સમસ્ત હિન્દુ પ્રજા ઉપર—થવા માંડી છે, અને આ અણીને વખતે યુગધર્મ ન સમજીને, મંડનમિશ્રના પોપટની માફક માત્ર 'સ્વતઃપ્રામાણ્ય' અને 'પરતઃપ્રામાણ્ય' ની વાતો કર્યા કરવી એ સનાતન ધર્મની રક્ષા નથી, ઉલટું એની બાલિશ વિડમ્બના છે.

૨૧. ઠાકરના આક્ષેપોને હું ચાર વિભાગમાં વ્હેંચી નાંખું છું—જેથી આ ચર્ચા સામાન્ય સ્વરૂપ લે, અને વાંચકને કંટાળો ઓછો આવે:—

(૧) શાસ્ત્રોની વ્યવસ્થા—ખાસ કરી ષડ્દર્શનની વ્યવસ્થા કરવામાં મેં **ઐતિહાસિક પદ્ધતિનો** ઉપયોગ કર્યો છે તે સંબન્ધી.

(૨) દર્શનોની ઉત્પત્તિ મેં **ક્રમિક** બતાવી છે તે સંબન્ધી.

(૩) દર્શનો પૈકી **સાંખ્ય** તથા પ્રસંગોપાત્ત ગૌતમ **બુદ્ધના** સિદ્ધાન્ત વિષેના મારા વિચાર સંબન્ધી.

(૪) શાંકર સિદ્ધાન્તના નિરૂપણને અંગે (ક) **કર્મકાંડ** (ખ) **યોગ** અને (ગ) **વર્ણાશ્રમ**વ્યવસ્થા વિષે દર્શાવેલા મારા વિચાર સંબન્ધી.

[વસન્ત, કાર્તિક સંવત્ ૧૯૭૦]

૧૦

ષડ્દર્શનની સંકલના

(૧)

ઐતિહાસિક પદ્ધતિ

આપણાં શાસ્ત્રોના અનેક વિરોધોનો પરિહાર ઐતિહાસિક પદ્ધતિએ થઈ જાય છે. અને ઐતિહાસિક પદ્ધતિ વાસ્તવિક કાલનિર્ણય ઉપર રચાએલી છે, એટલે આપણી કપોલકલ્પના વડે ખરા વિરોધનો માત્ર ખોટો પરિહાર કરીએ છીએ એમ દૂષણ રહેતું નથી. આ ટૂંકામાં ઐતિહાસિક પદ્ધતિ ગ્રહણ કરવાનું મારૂં કારણ છે. આ પદ્ધતિને મેં 'Historical Method' એવા અંગ્રેજી શબ્દથી નિર્દેશી હતી, અને એને 'Logical Method' થી ભિન્ન પાડી હતી. મારૂં ભાષણ શાસ્ત્રોના વિરોધપરિહારની વિવિધ પદ્ધતિ સંબન્ધી ન હતું એટલે એ બે પદ્ધતિના ભેદનું નિરૂપણ તે પ્રસંગે અશક્ય હતું. પરંતુ એ ઉપર આક્ષેપ કરતાં પહેલાં આક્ષેપકારે એ બે શબ્દથી શું વિવક્ષિત છે એ સમજવું જોઈતું હતું. 'Logical Method' શબ્દનો અર્થ પ્રમાણસિદ્ધ છે એમ નહિ, પણ વિચારની સંકલના યાને ઘટનામાં ઉતરી શકે એવું: અને, ''Historical Method' યાને ઐતિહાસિક પદ્ધતિ તે 'Logical' થી ભિન્ન માટે તે સામાન્ય અર્થમાં illogical યાને પ્રમાણવિરુદ્ધ એમ નહિ, પણ વિચારસંગતિને (consistency in thought) બદલે કાલિક વસ્તુસ્થિતિને આધારે ચાલનારી. આ ઐતિહાસિક પદ્ધતિ પ્રમાણમર્યાદાની બહાર નથી: યથાયોગ્ય, પ્રત્યક્ષ અનુમાન અર્થાપત્તિ અને શબ્દ વગેરે જે જે પ્રમાણ ગણાવાય છે તે સર્વમાં એનો સમાવેશ થાય છે. આ પદ્ધતિ કાંઈ અપૂર્વ નથી: યુગધર્મની વ્યવસ્થા કરનાર આપણા પ્રાચીનોને એ સારી પેઠે જાણીતી હતી. માત્ર જેમ જેમ જૂના ગ્રન્થકારો કાળના ક્ષિતિજમાં અસ્ત થયા, અને ઇતિહાસનાં પુસ્તકોને અભાવે એમના પૌર્વાપર્યનું સ્મરણ લુપ્ત થઈ જવા માંડયું તેમ તેમ—સાધનને અભાવે એ પદ્ધતિનો ઉપયોગ બંધ થવા લાગ્યો. પણ હિંદુસ્થાનના ઇતિહાસનું—એના ધર્મ તત્ત્વજ્ઞાન સાહિત્ય આદિ ગ્રન્થોના સમયનું અને એના પૌર્વાપર્યનું અત્યારે આપણને આપણા પૂર્વજો કરતાં વધારે ચોકસ જ્ઞાન પ્રાપ્ત થયું છે, અને એનો લાભ લઈ ઐતિહાસિક પદ્ધતિનો આપણે વધારે સારી રીતે અને બહોળો ઉપયોગ કરી શકીએ એમ છે, તો આપણાં જુદાં જુદાં શાસ્ત્રોના સ્વરૂપને તે તે શાસ્ત્રોના સમય સાથે જોડીએ તો તેમાં શું ખોટું છે

એ હું સમજતો નથી. સર્વ દેશોનાં તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ એ જ રીતે સંકળવામાં આવે છે, અને મારો કાળનિર્ણય ખરો હો વા ખોટો હો, પણ ઐતિહાસિક **પદ્ધતિ**માં શું ખોટું છે એ તો મારી કલ્પનામાં પણ આવી શકતું નથી. એ પદ્ધતિ માટે જોઈતાં ઐતિહાસિક સાધનોને અભાવે—આપણા પૂર્વજો વિવિધ દર્શનોની સંગતિ એમના અવિરુદ્ધાંશ તારવી કાઢીને કરી બતાવતા. એવી સંગતિ આપણા પૂર્વજોના ગ્રન્થોમાં ત્રણ ઠેકાણે થએલી મને યાદ છે, એ પ્રથમ આપીને પછી, એનાથી ઐતિહાસિક પદ્ધતિની સંગતિ કેવી રીતે ભિન્ન છે એ હું બતાવીશઃ—

૧ એક **સાંખ્યપ્રવચનભાષ્ય** માં વિજ્ઞાનભિક્ષુએ કરેલી છે એમાં કપિલમુનિના સાંખ્યનો ન્યાય-વૈશેષિક અને બ્રહ્મમીમાંસા સાથે અવિરોધ સાધ્યો છેઃ—

એમાં—

"ननु न्यायवैशेषिकाभ्यामप्येतेष्वर्थेषु न्यायः प्रदर्शित इति ताभ्यामस्य गतार्थत्वम्। सगुणनिर्गुणत्वादिविरुद्धरूपैरात्मसाधकतया तद्युक्तिभिरत्रत्ययुक्तीनां विरोधेनोभयोरेव दुर्घटं प्रामाण्यमिति।"

="આ વિષયમાં (પુરુષાર્થ, પુરુષાર્થનું સાધન જ્ઞાન, અને જ્ઞાનનો વિષય આત્મસ્વરૂપ વગેરે બાબતોમાં) ન્યાય અને વૈશેષિક દર્શનોએ યુક્તિ (સ્વતન્ત્ર વિચાર વડે ઉપપાદન કરવું તે) બતાવી છે—એટલે સાંખ્યદર્શનનું કાંઈ પ્રયોજન રહેતું નથી. એમાંનાં પહેલાં બે દર્શનો, આત્માને સાધનારી યુક્તિઓ આપે છે તેમાં, આત્માને સગુણ ઠરાવે છે અને સાંખ્યદર્શન એને નિર્ગુણ ઠરાવે છે. આમ એઓની યુક્તિઓનો પરસ્પર વિરોધ ઉત્પન્ન થતાં બંને પક્ષનું પ્રામાણ્ય અશક્ય થઈ પડે છે."

આમ પૂર્વપક્ષ કરી, ઉત્તર પક્ષમાં જવાબ દે છે કેઃ—

"मैवम्। व्यावहारिकपारमार्थिकरूपविषयभेदेन गतार्थत्वविरोधयोरभावात्। न्यायवैशेषिकाभ्यां हि सुखिदुःख्याद्यनुवादतो देहादिमात्रविवेकेनात्मा प्रथमभूमिकायामनुमापितः एकदा परसूक्ष्मे प्रवेशासम्भवात्। तदीयं च ज्ञानं देहाद्यात्मतानिरसनेन व्यावहारिकं तत्त्वज्ञानं भवत्येव। यथा पुरुषे स्थाणुभ्रमनिरासकतया करचरणादिमत्वज्ञानं व्यवहारतः तत्त्वज्ञानं तद्वत्।"

="એમ ન કહેશો. ન્યાયશાસ્ત્રે યુક્તિ બતાવી છે એટલે સાંખ્યશાસ્ત્ર નિષ્પ્રયોજન છે, કે તેઓનો પરસ્પર વિરોધ છે—એમ નથી. ન્યાયશાસ્ત્ર લૌકિક અનુભવમાં આત્મા સુખી દુઃખી મનાય છે તે વાતનો અનુવાદ કરી (લૌકિક માન્યતા જેવી છે તેવી ને તેવી એને પુનઃ ઉચ્ચારી) માત્ર દેહ અને આત્માનો વિવેક સાધે છે—અને આ રીતે પહેલી ભૂમિકાનું કામ—ફક્ત આત્માનું અનુમાન કરવું એટલું જ—તે કરે છે. કારણકે એકી વખતે આત્મા સંબન્ધી પરમ સૂક્ષ્મ વિષયમાં પ્રવેશ થઈ શકતો નથી. એ શાસ્ત્રો (ન્યાયવૈશેષિક) નું જ્ઞાન દેહ એ જ આત્મા છે એ સમજણને દૂર કરે છે, અને એ રીતે એ **વ્યાવહારિક** (ઊતરતું) પ્રકારનું તત્ત્વજ્ઞાન બને છે. જેમકે—માણસમાં થાંભલાનો ભ્રમ ઊપજ્યો હોય તો તે એ વસ્તુને હાથપગ છે એવું જ્ઞાન થવાથી નાશ પામે છે, અને તેથી એ જ્ઞાનને વ્યવહારદષ્ટ્યા તત્ત્વજ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. (પણ તેથી એમ સમજવાનું નથી કે માણસ એ ખરેખર હાથપગવાળો દેહ જ છે—એ તો વસ્તુતઃ આત્મા છે.")

આમ ન્યાય અને સાંખ્યના—સગુણ–નિર્ગુણવાદનો અવિરોધ બતાવી છેવટે કહે છેઃ—

"तदीयमपि ज्ञानमपरवैराग्यद्वारा परम्परया मोक्षसाधनं भवत्येवेति; तज्ज्ञानापेक्षयाऽपि च सांख्यज्ञानमेव पारमार्थिकं परवैराग्यद्वारा साक्षान्मोक्षसाधनं च भवति।"

="એ ન્યાય-વૈશેષિકનું જ્ઞાન પણ **અપર**(ઊતરતા)**વૈરાગ્ય** દ્વારા પરંપરાએ મોક્ષનું સાધન બને છે. પણ એ જ્ઞાન સાથે સરખાવતાં સાંખ્યજ્ઞાન જ પારમાર્થિક છે, અને **પર(ચઢીયાતા)**વૈરાગ્યદ્વારા સાક્ષાત્ મોક્ષનું સાધન થાય છે."

આમ ન્યાય અને વૈશેષિક સાથે સાંખ્યદર્શનનો અવિરોધ સાધી, પછી બ્રહ્મમીમાંસા જોડે એની સંગતિ કરે છે તેમાં—બતાવ્યું છે કે સાંખ્યસૂત્રકારને ઈશ્વરવાદ અગ્રાહ્ય નથી.× પુરુષો અનેક છે છતાં વેદાન્તમાં એમની એકતા પ્રતિપાદન કરી છે તે એમના સામ્ય પરત્વે લેવાની છે, અને પ્રકૃતિ તે જ માયા છે અને એનું મિથ્યાત્વ અમુક રીતે જ સમજવાનું છે—ઇત્યાદિ.

× કપિલ મુનિનો ઉપદેશ સેશ્વરવાદનો હતો કે નિરીશ્વરવાદનો એ વિષે હજી આગળ ચર્ચા કરવાની છે, તે વખતે બીજા વચનો ટાંકવામાં આવશે તથા વિશેષ ખુલાસો કરાશે.

૨ બીજી સંગતિ ‘ **प्रस्थानभेद** ’ માં મધુસૂદનસરસ્વતીએ કરી છે. એમાં ષડ્દર્શન સંબન્ધી નિરૂપણને અંગે પ્રત્યેક દર્શનનું પ્રયોજન બતાવી, છેવટે સર્વ દર્શનનું પ્રયોજન બતાવી, છેવટે સર્વ દર્શનોનું તાત્પર્ય વિવર્તવાદમુખે અદ્વિતીય પરમાત્માનું પ્રતિપાદન કરવાનું છે એમ જણાવ્યું છે. મૂળ બધું વાંચવા જેવું છે—પણ પ્રકૃત સ્થળે એમાંથી જરૂર જેટલી પંક્તિઓ ઉતારૂં છું:—

(૧) **“न्याय आन्वीक्षिकी पञ्चाध्यायी गौतमेन प्रणीता...षोडश-पदार्थानामुद्देशलक्षणपरीक्षाभिस्तत्त्वज्ञानं तस्याः प्रयोजनम् ।”**

=“(‘ ન્યાય ’ એટલે કે “ આન્વીક્ષિકી ’ વિદ્યા—પાંચ અધ્યાયની ગૌતમે રચી છે. પ્રમાણાદિ સોળ પદાર્થનાં ઉદ્દેશ લક્ષણ અને પરીક્ષાવડે તત્ત્વનું જ્ઞાન મેળવવું એ એનું પ્રયોજન છે.)”

(૨) **“एवं दशाध्यायं वैशेषिकं शास्त्रं कणादेन प्रणीतम् । द्रव्य-गुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां षण्णां पदार्थानामभावसमानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां व्युत्पादनं तस्य प्रयोजनम् । एतदपि न्यायपदेनोक्तम् ।”**

=(“ એ જ પ્રમાણે દશ અધ્યાયનું વૈશેષિકશાસ્ત્ર કણાદે રચ્યું છે. દ્રવ્યાદિ ષટ્પદાર્થ અને સાતમો અભાવ એ સાત પદાર્થોનું સાધર્મ્ય અને વૈધર્મ્યે કરી વ્યુત્પાદન કરવું એ એનું પ્રયોજન છે. આ શાસ્ત્ર પણ ‘ન્યાય’ એવા શબ્દથી ઓળખાય છે.)”

(૩) **“मीमांसाऽपि द्विविधा कर्ममीमांसा शारीरकमीमांसा च । तत्र द्वादशाध्यायी कर्ममीमांसा...भगवता जैमिनिना प्रणीता । तथा सङ्कर्षणकाण्डमप्यध्यायचतुष्टयात्मकं जैमिनिप्रणीतम् । तच्च...उपासनाख्यकर्मप्रतिपादकत्वात् कर्ममीमांसान्तर्गतमेव।”**

=(“મીમાંસા પણ બે પ્રકારની: કર્મમીમાંસા અને શારીરકમીમાંસા. તેમાં કર્મમીમાંસા બાર અધ્યાયની ભગવાન જૈમિનિએ રચી છે. તથા ચાર અધ્યાયનો સંકર્ષણકાંડ છે તે પણ જૈમિનિએ કરેલો છે, એ પણ ઉપાસના રૂપી કર્મનું પ્રતિપાદન કરે છે તેથી કર્મમીમાંસાના જ પેટામાં આવે છે.)”

(૪) **“तथा चतुरध्यायी शारीरकमीमांसा...जीवब्रह्मैकत्वसाक्षात्कारहेतुः । श्रवणाख्यविचारप्रतिपादकान्यायानुपदर्शयन्ती भगवता बादरायणेन कृता........इदमेव सर्वशास्त्राणां मूर्धन्यम् । शास्त्रान्तरं सर्वमस्यैव शेषभूतमितीदमेव मुमुक्षुभिराद रणीयं श्रीशंकरभगवत्पादोदितप्रकारेणेति रहस्यम् ॥ ”**

("તથા ચાર અધ્યાયની શારીરકમીમાંસા છે. જીવ અને બ્રહ્મના એકત્વનો સાક્ષાત્કાર એ એનું પ્રયોજન છે. એમાં શ્રવણરૂપી વિચાર દર્શાવનારી દલીલો બતાવી છે. અને એ ભગવાન બાદરાયણે કરેલી છે...... આ જ સર્વ શાસ્ત્રોના શિરઃસ્થાને છે. બીજાં બધાં શાસ્ત્ર આનાં જ અંગભૂત છે. તેથી આ શાસ્ત્ર પ્રત્યે જ મોક્ષની ઇચ્છા રાખનારાઓએ આદર કરવો—અને શ્રીશંકર ભગવાને કહેલે પ્રકારે જ—એમ રહસ્ય છે.")

(૫) "**तथा साङ्ख्यशास्त्रं भगवता कपिलेन प्रणीतम् । ...षडध्यायम्...। प्रकृतिपुरुषविवेकज्ञानं सांख्यशास्त्रस्य प्रयोजनम्।**"

=("તથા સાંખ્યશાસ્ત્ર ભગવાન કપિલે રચેલુ છે. એના છ અધ્યાય ......પ્રકૃતિપુરુષના વિવેકનુ જ્ઞાન એ સાખ્યશાસ્ત્રનું પ્રયોજન છે.)

(૬) "**तथा योगशास्त्रं भगवता पतञ्जलिना प्रणीतम् ।...तस्य च विजातीयप्रत्ययनिरोधद्वारेण निदिध्यासनसिद्धिः प्रयोजनम्।**"

= ("તથા યોગશાસ્ત્ર ભગવાન પતંજલિએ રચ્યું છે...'વિજાતીય પ્રયત્ન' —યાને અન્ય જાતિના વિચારનો નિરોધ કરીને, નિદિધ્યાસન યાને ધ્યાન સિદ્ધ કરવું એ એનું પ્રયોજન છે.")

છેવટે સઘળાં 'પ્રસ્થાન' યાને માર્ગમાં ત્રણ ભેદ—આરંભવાદ, પરિણામવાદ, અને વિવર્તવાદ એમ ત્રણ ભેદ—પાડી, મધુસૂદનસરસ્વતી કહે છે:–

"**सर्वेषां प्रस्थानकर्तॄणां मुनीनां विवर्तवादपर्यवसानेन अद्वितीयपरमेश्वर एव प्रतिपाद्ये तात्पर्यम् । न हि ते मुनयो भ्रान्ताः सर्वज्ञत्वात्तेषाम् । किंतु बहिर्विषयप्रवणानामापाततः पुरुषार्थे प्रवेशो न संभवतीति नास्तिक्यवारणाय तैः प्रकारभेदाः प्रदर्शिताः तत्र तेषां तात्पर्यमबुद्ध्वा वेदविरुद्धेऽप्यर्थे तात्पर्यमुत्प्रेक्षमाणास्तन्मतमेवोपादेयत्वेन गृह्णन्तो जना नानापथजुषो भवन्ति ॥**"

=("સર્વ માર્ગ રચનાર મુનિઓનુ તાત્પર્ય વિવર્તવાદમાં પર્યવસાન પામી–અદ્વિતીય પરમેશ્વરનુ પ્રતિપાદન કરવાનુ છે. એ મુનિઓ ભ્રાન્ત ન હતા; કારણ કે તેઓ સર્વજ્ઞ હતા. પણ બહિર્વિષય તરફ જેઓનુ મન લાગેલુ છે તેમનો સહેલાઈથી પુરુષાર્થ (પરમ પુરુષાર્થ) માં પ્રવેશ થઈ શકતો નથી—તેથી તેઓને નાસ્તિક થઈ જતા અટકાવવા માટે (તત્ત્વના) જુદા જુદા પ્રકાર બતાવ્યા છે. ઉપર કહેલા અદ્વિતીય બ્રહ્મવાદમા તેઓનું તાત્પર્ય છે એ ન સમજીને વેદથી જે બાબતો વિરુદ્ધ છે તેમા પણ તેઓનું

તાત્પર્ય માનીને, લેાકેા વેદવિરુદ્ધ મત(મતભાગ)ને પણ ગ્રહણ કરવા યેાગ્ય માને છે—અને એવી રીતે અનેક માર્ગે ચઢે છે.”

૩. ત્રીજી સંગતિ **तर्कसंग्रह-दीपिका**ને અન્તે અન્નંભટ્ટ કરી છે. અન્નંભટ્ટ લખે છેઃ

“पदार्थज्ञानस्य परमप्रयोजनं मोक्षः। तथाहि–‘आत्मा वारे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्य’ इति श्रुत्या श्रवणादीनां तत्त्वसाक्षात्कारे हेतुत्वबोधनात्। श्रुत्या देहादिविलक्षणात्मज्ञाने सत्यप्यसंभावनानिवृत्तेः युक्त्यनुसन्धानरूपमननसाध्यत्वात् मननोपयोगिपदार्थनिरूपणद्वारा शास्त्रस्यापि मोक्षोपयोगित्वम्। तदनन्तरं श्रुत्युपदिष्टयोगविधिना निदिध्यासने कृते तदन्तरं देहादिविलक्षणात्मसाक्षात्कारे सति देहादौ अहमभिमानरूपमिथ्याज्ञाननाशे सति दोषाभावात् प्रवृत्त्यभावे धर्माधर्मयोरभावाज्जन्माभावे पूर्वधर्माधर्मयोरनुभवेन नाशे चरमदुःखध्वंसरूपो मोक्षो जायते” ॥

=(“પદાર્થોના જ્ઞાનનું પરમ પ્રયેાજન મેાક્ષ છે. ‘**आत्मा वा अरे**’ ઇત્યાદિ શ્રુતિ શ્રવણ મનન–અને નિદિધ્યાસનની તત્ત્વસાક્ષાત્કારમાં કારણતા બતાવે છે. દેહથી આત્મા જુદેા છે એમ શ્રુતિથી જાણ્યું, પણ એમાં અસંભવની શંકા થાય તેનું નિવારણ યુક્તિ—વિચાર યાને મનન—વડે બને છે. અને આ(ન્યાય)શાસ્ત્ર મનનમાં ઉપયેાગી એવા પદાર્થનું નિરૂપણ કરે છે અને એ રીતે મેાક્ષમાં ઉપયેાગી થાય છે. તે પછી શ્રુતિમાં કહેલા યેાગવિધિ પ્રમાણે નિદિધ્યાસન કરવામાં આવે છે. એટલે દેહથી વિલક્ષણ એવા આત્માનેા સાક્ષાત્કાર થાય છે; એ થતાં, દેહાદિકમાં હું એવા અભિમાનરૂપી મિથ્યાજ્ઞાનનેા નાશ થાય છે. અને એ નાશ થયેા એટલે રાગદ્વેષાદિ દેાષ રહેતા નથી. અને દેાષ ન રહ્યા, એટલે પ્રવૃત્તિ નહિ, અને પ્રવૃત્તિ નહિ એટલે ધર્મ–અધર્મ નહિ, અને એ નહિ એટલે પુનર્જન્મ નહિ, અને પૂર્વના ધર્મ અધર્મનેા ચાલુ જન્મમાં અનુભવથી નાશ થયેા એટલે છેવટના દુઃખધ્વંસરૂપી મેાક્ષ સિદ્ધ થયેા.)”

હવે નીરક્ષીરન્યાયે આ ત્રણ સંગતિને તપાસીએ.

(૧) વિજ્ઞાનભિક્ષુ ન્યાયવૈશેષિક અને સાંખ્યનેા અવિરેાધ સાધે છે એ ઠીક છે. પણ એમાંથી સાર એ નીકળે છે કે આપણા જીવનનું પરમ પ્રયેાજન સિદ્ધ કરવા માટે વૈરાગ્યાદિ જે સાધન આચરવાનાં છે, તેમાં ન્યાય–

વૈશેષિક–સાંખ્ય સર્વને અવકાશ છે. વિજ્ઞાનભિક્ષુએ બતાવેલું સાંખ્યનું સ્વરૂપ યથાર્થ છે એમ સાંખ્યને નિરીશ્વરવાદ માનનાર રા. ઠાકરથી કહી શકાશે નહિ, અને એમાં વેદાન્તનું જે સ્વરૂપ બતાવ્યું છે તે પણ શાંકર-વેદાન્તથી ભિન્ન હોઈ શાંકરમતાનુયાયીથી સ્વીકારી શકાશે નહિ. વળી વસ્તુતઃ ઉપનિષદ્‌નાં વાક્યો જોતાં વિજ્ઞાનભિક્ષુએ બતાવેલું પ્રાચીન વેદાન્તનું એ સ્વરૂપ યથાર્થ પણ જણાતું નથી.

(૨) મધુસૂદનસરસ્વતીનો યત્ન છએ દર્શનની સંગતિ કરવાનો છે. એમણે તે તે દર્શનનો અમુક અમુક અંશ—જે અંશને અન્ય દર્શન સાથે વિરોધ ન હોય તેવો અંશ—લઈ, સર્વને એક વિચારઘટનામાં જોડ્યાં છે. આથી પ્રાચીન દર્શનનો આપણે મોક્ષસાધનામાં શો ઉપયોગ કરવો એ સંબન્ધી સારી સૂચના મળે છે. પણ તે તે અંશને એકલો લેતાં એમાં જે જે અપૂર્ણતા રહે છે તેને અન્ય અન્ય દર્શને ઇતિહાસક્રમમાં કેવી કેવી રીતે પૂરી પાડી છે—એ સંબન્ધી જ્ઞાન તો ‘ઇતિહાસના દીપ વિના મળવું અશક્ય છે. વળી ‘પ્રયોજન’–શબ્દ વાપરીને મધુસૂદનસરસ્વતીએ તે તે દર્શનની મોક્ષસાધનામાં વ્યવહારૂ ઉપયોગિતા (Practical usefulnsss) શી છે એ બતાવવાનો જ ઉદ્દેશ રાખ્યો જણાય છે. વસ્તુતઃ તે દર્શનની ઉત્પત્તિનો કે વિકાસનો વિચાર (genesis) એમના નિરૂપણનો હેતુ નથી. એ નિરૂપણ ઐતિહાસિક સાધનને અભાવે એમનાથી બની શકે એમ હતુ પણ નહિ.

(૩) તે જ પ્રમાણે તર્કદીપિકામાં અન્નંભટ્ટે મોક્ષના સાધનને અંગે ન્યાયદર્શનની ઉપયોગિતા બતાવી છે, અને યોગાદિક દર્શનો પણ એમાં કેવી રીતે સાહ્યકારી થાય એ જણાવ્યુ છે—એ દર્શનોની ઉત્પત્તિનો વિચાર એમણે કર્યો નથી.

આ ત્રણે સંગતિ વિચારઘટનાની (logical) છે, અને એક વખત દર્શનો ઉત્પન્ન થઈ ગયા પછી, એને આપણા શ્રેયઃસાધનમાં કેવી રીતે ઉપયોગમાં લેવાં એ વ્યવહારૂ ઉદ્દેશ (Practical end) માથી સૂઝેલી છે.*

* જેમકે, અત્યારે શંકર રામાનુજ વગેરે આચાર્યોના સિદ્ધાન્તમાંથી જુદા જુદા અંશો લઈ સર્વનો આપણા ધાર્મિક જીવનમાં આપણે ઉપયોગ કરી શકીએ એમ છે, અને એ રીતે એમનો અવિરોધ સાધી શકાય છે. પરંતુ તેટલા ઉપરથી એમ પ્રતિપાદન કરવું કે તે તે આચાર્યોના સિદ્ધાન્તમાં મૂળ વસ્તુતઃ મતભેદ હતો જ નહિ, અને સર્વેએ જાણી જોઇને ટુકડા તૈયાર કર્યા હતા એવા ઉદ્દેશથી કે પાછળના જમાનાના લોક એ

હું ઉપર બતાવેલી દર્શનોની **ઉપયોગિતા**—જુદી જુદી રીતે પરમ પ્રયોજન સિદ્ધ કરવામાં કાંઈ ઉપયોગી થવું—એનો નિષેધ કરતો નથી, અને મેં મારા ભાષણમાં પૂર્વે કર્યો પણ નથી. બલ્કે એ સર્વ શાસ્ત્રો 'દર્શન' કહેવાયાં છે, અર્થાત્ શ્રુતિના અર્થનું દર્શન કરાવવા માટે નિર્માયાં છે, એમ મેં સ્પષ્ટ પ્રતિપાદન કર્યું છે. પણ જ્યાં **અત્યારની ઉપયોગિતાનો** પ્રશ્ન છોડી **મૂળની** ઉત્પત્તિનો પ્રશ્ન લઈએ છીએ, ત્યાં ઉપર જણાવેલા ગ્રન્થ-કારો તરફથી આપણને કાંઈ જ અજવાળું મળતું નથી. અને તેથી એ સર્વને (જે સર્વ અર્વાચીન ગ્રન્થકારો છે) તેમને પહેલા પ્રશ્નમાં પ્રમાણ માની બીજા પ્રશ્નમાં સ્વતન્ત્ર ઐતિહાસિકપદ્ધતિએ વિચાર ચલાવવા આપણો હક છે.

એ પૂર્વજોએ કરેલી (Logicalવિચાર ઘટનાની) સંગતિને લોપ્યા વિના—બલ્કે એ જ સંગતિની મદદથી—એમના ઉત્પત્તિક્રમમાં પણ સંગતિ દર્શાવવા યત્ન કરીએ તો એથી આપણે આપણા પૂર્વજોના કાર્યની અવગણના કરતા નથી, માત્ર એમના કાર્યની ન્યૂનતા પૂરીએ છીએ. એ ન્યૂનતા પૂરવાનો આપણો હક છે એટલું જ નહિ પણ ફરજ છે. દેશની બુદ્ધિનો ઇતિહાસ અમુક વ્યક્તિથી જ અટકે એવી મર્યાદા બાંધી શકાતી નથી. આપણા પ્રાચીન ગ્રન્થો અમુક ટીકાકારે વાંચ્યા અને સમજાવ્યા ત્યાર પછી એ વાંચવાનો અને સમજાવવાનો આપણો હક નથી એવો નિયમ નિષ્ફળ અને અશક્ત છે—આપણા પૂર્વજ ટીકાકારોએ પોતે પાળ્યો નથી, કોઈ પણ પ્રજાના ઇતિહાસમાં એ પળાયો નથી અને પળાવાનો નથી. પરંતુ તે ઉપરાંત, અત્યારે તો હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનનું ચિન્તન કરનાર દરેક અભ્યાસીની ફરજ છે કે જે પદ્ધતિએ **થેલ્સ** અને **સૉક્રેટિસ**થી માંડી ડાર્વિન અને **સ્પેન્સર** વગેરે સુધી પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનની સંકલના થઈ છે તે જ પ્રદ્ધતિએ આપણા દેશના તત્ત્વજ્ઞાનની પણ સંકલના કરવી જોઇએ. અને એ જ પદ્ધતિએ ચાલવાથી, અત્યારે દેશનો પ્રાચીન ઇતિહાસ જે છિન્નભિન્ન થઈ ગયો છે એ ફરી સજીવન થશે, આપણી જ્ઞાનગંગા છૂટાં છૂટાં ખાબોચીયાં જેવી થઈ ગઈ છે એ અવિચ્છિન્ન પ્રવાહથી વહેશે. આપણા દેશમાં પૂર્વે ઐતિહાસિક ગ્રન્થોને અભાવે આપણે ઘણું ખમવું પડ્યું

એકઠા કરી ગોઠવી લેશે—તો એ પ્રતિપાદન નિરાધાર અને ભ્રમમૂલક છે. તે જ પ્રમાણે ઉપર, દર્શનો સંબન્ધી સમજવું. અત્યારે આપણે માથે આપણા ધાર્મિક જીવનમાં આ આચાર્યોના વિરોધ શમાવવાનુ કર્તવ્ય પ્રાપ્ત થયુ છે, તેવું પૂર્વોક્ત વિજ્ઞાનભિક્ષુ વગેરે ગ્રન્થકારોને દર્શનોની સંગતિ કરવાનું પ્રાપ્ત થયું હતું.

છે, તેમાં વર્તમાન સમયના વિદ્વાનોના પ્રયત્નથી ઇતિહાસના જે ટુકડા હાથ લાગ્યા છે એનો અનાદર કરીને બીજી વારની ભૂલ ઉમેરવી એ આપણા દેશને અનેક રીતે હાનિકારક છે.

અત્યારે 'કાલ' એવા પદાર્થને જ ઉડાવી દઇને—જગતની ઐતિહાસિક દૃષ્ટિને પાટા બાંધવા એ કોઈથી જ બની શકે એમ નથી: ઐતિહાસિક પદ્ધતિનો (મ્હોંએ) નિષેધ કરનારને પણ વસ્તુતઃ એ પદ્ધતિનો ઉપયોગ કર્યા વિના ચાલતું નથી. "વેદનો સિદ્ધ અર્થ તે સર્વ ઋષિ–મુનિઓને મૂળથી જ મળ્યો હતો, અને તે પરંપરાનુગત ચાલ્યો આવતો હતો, માત્ર કોઈ કોઈ મહાન વ્યક્તિઓ ઉદયમાં આવી તેમણે વેદના અર્થ સમજવાને મન્દબુદ્ધિના માણસોને પણ ઉપકાર થાય તેવા વિચારથી શાસ્ત્રો રચ્યાં"—ઇત્યાદિ કહેનાર ગૃહસ્થ વસ્તુતઃ અતિહાસિક પદ્ધતિનો જ ઉપયોગ કરે છે. આપણા ઇતિહાસમાં અમુક સમયે મન્દબુદ્ધિના માણસો ઉત્પન્ન થવા લાગ્યા, અને તેમને ઉપકારક થાય એવાં શાસ્ત્રો રચવાની કાલ-સ્થિતિ અને જનસ્થિતિ જોતાં જરૂર જણાઈ અને એ જરૂર પૂરી પાડનાર 'મહાન વ્યક્તિઓ ઉદયમાં આવી'—ઇત્યાદિ ઐતિહાસિક માન્યતા પૂર્વોક્ત વાક્યના પાયામાં રહેલી છે, અને એની સત્યાસત્યતા ઐતિહાસિક પ્રમાણ ઉપર જ આધાર રાખે છે.

અધિકારિભેદ, અને અધિકારિભેદ પ્રમાણે ઉપદેશભેદ કલ્પતાં પણ વસ્તુતઃ અમુક પ્રકારના અધિકારીઓ કયારે થયા એ ઐતિહાસિક વિચાર આવે છે જ. પણ પ્રકૃત સ્થળે એ પણ વિચારવા જેવો પ્રશ્ન છે કે દર્શનોનો ભેદ અધિકારીના ભેદને અનુસરીને કેવી રીતે પડ્યો છે? જુદાં જુદાં દર્શનો જુદા જુદા અધિકારીને અનુકૂલ થાય છે એ ખરૂ છે. અને કેટલેક અંશે અધિકાર ધ્યાનમાં રાખી ભિન્ન ભિન્ન ઉપદેશ કરવાની રીત આપણે ત્યાં ઘણી પ્રાચીન છે. પણ ગૌતમ કણાદ વગેરે મુનિઓ સર્વજ્ઞ હતા, અને એમને ઉપનિષદ્નો વિવર્તવાદ જ અભિમત હતો, છતાં જાણી–બુઝીને જ, અમુક અમુક જાતના અધિકારીઓ માટે તે તે ખોટા સિદ્ધાન્તો પ્રતિપાદન કર્યા છે એમ માનવું દુર્ઘટ છે. અન્ય દેશ કરતાં આપણા દેશના ઋષિ-મુનિઓ અધિક જ્ઞાની હતા; પણ તે સર્વજ્ઞ હતા, અને સર્વનો એક જ સિદ્ધાન્ત હતો એમ માનવું તે તો એ દેહી જીવને પ્રકૃતિની વિવિધતા અને પ્રકૃતિના તારતમ્યથી મુક્ત માનવા જેવું થાય છે. અધિકારભેદે કોઈને પ્લેટોનું તત્ત્વજ્ઞાન માફક આવે, કોઈને એરિસ્ટોટલનું આવે, કોઈને હ્યુમનું

આવે અને કોઈને કાન્ટનું આવે—પણ બધા તત્ત્વજ્ઞાનીઓ પ્લેટો જ છે કે ઍરિસ્ટોટલ છે, હ્યુમ છે કે કાન્ટ છે એમ કહેવું જેવું હસવા જેવું છે—તેવું જ આપણા સર્વ તત્ત્વજ્ઞાનીઓને વિવર્તવાદી શંકરાચાર્ય ઠરાવવા એ પણ હસવા જેવું છે. પણ 'અંધારામાં બધી ગાયો કાળી જ છે'!

વળી જો આ જ માન્યતા સંપ્રદાયસિદ્ધ હોત તો શંકરાચાર્ય કપિલાદિક માટે સખ્ત શબ્દ વાપરવાને બદલે તથા એમના સિદ્ધાન્તનું ખંડન કરવાને બદલે એમ જ કહેત કે તે તે સિદ્ધાન્તો અમુક અમુક અધિકારીને માટે કપિલાદિ મુનિઓએ યોજ્યા છે—જેથી એના અધિકારીઓએ જ એ સ્વીકારવા અને અન્યે એ છોડી દેવા. પણ વસ્તુતઃ કપિલાદિકે પોતાનો સિદ્ધાન્ત જો કે ઔપનિષદ—વેદાન્ત—સિદ્ધાન્ત હતો છતાં, જાણી બુઝીને નિરીશ્વરવાદાદિક સિદ્ધાન્તો ઉપદેસ્યા છે એવું કોઈ પણ સ્થળે શંકરાચાર્યે પ્રતિપાદન કર્યું નથી.

વર્તમાન સમયમાં જગતના બીજા દેશોથી આપણા દેશને જુદું ધોરણ લાગુ પાડી શકાય એમ નથી—અને જે ઐતિહાસિક પદ્ધતિએ અન્ય દેશના મહાપુરુષો અને એમની કૃતિઓ વિષે વિચાર કરવામાં આવે છે, તે જ પદ્ધતિ આપણા દેશને માટે પણ સ્વતઃસિદ્ધ રીતે લાગુ પડે છે—છતાં, વર્તમાન સમયે એવો આક્ષેપ થાય અને એનો જવાબ દેવો પડે એ, વિચારપદ્ધતિના અત્યારે સર્વમાન્ય થએલાં સત્યો જાણવામાં પણ અન્ય સુધરેલા દેશોથી આપણે કેટલા બધા પછાત છીએ એ બતાવે છે. કૃષ્ણાનન્દ સરસ્વતી નામે એક સંન્યાસીએ પૃથ્વી ફરતી નથી પણ સૂર્ય ફરે છે એમ થોડાંક વર્ષ ઉપર બહાર પડેલા એક પુસ્તકમાં પ્રતિપાદન કર્યું હતું—એનો ઉત્તર દેવા બેસનાર ખગોલશાસ્ત્રી જેવો પોતાનો અને વાચકનો વૃથા કાલક્ષેપ કરે તેવો જ કાલક્ષેપ મેં પ્રકૃત વિષયમાં કર્યો છે એમ મને થાય છે—અને તે માટે હું વાચકની ક્ષમા માગું છું.

(૨)

દર્શનોની ઉત્પત્તિ ક્રમિક ખરી કે નહિ?

ઐતિહાસિક દૃષ્ટિનો નિષેધ તો અશક્ય છે. પણ મેં દર્શનક્રમ ગોઠવ્યો છે એની વિરુદ્ધ સાંખ્યસૂત્રમાંથી ઉતારા આપી રા. ઠાકર કહે છેઃ "આ પ્રમાણે ક્ષણિકવિજ્ઞાનવાદ, ષટ્પદાર્થવાદ, ષોડશપદાર્થવાદ કે જે બૌદ્ધ, વૈશેષિક અને ન્યાયના છે, તેને ખાસ સૂત્રોમાં પૂર્વપક્ષ કરી ખંડન કર્યું છે. તો હવે વિચારો કે સાંખ્યદર્શનના સમયમાં અન્ય સર્વ દર્શનો હતાં કે

નહી ? એ જ પ્રમાણે સર્વ દર્શનનાં સૂત્રો તપાસીશું તો જણાશે કે સર્વ દર્શનકારોએ અન્ય દર્શનોને પૂર્વપક્ષમાં લઈ ખંડન કરી સ્વમત સ્થાપ્યો છે." તાત્પર્ય કે દર્શનોની ઉત્પત્તિ ક્રમિક નથી પણ એકકાલાવચ્છેદે છે. રા. ઠાકરનું આ કહેવું સાંપ્રદાયિક માન્યતા, ઐતિહાસિક પૂરાવો અને સામાન્ય મનુષ્ય-જાતિ ત્રણેથી અસિદ્ધ છે અને એ ભૂલ થવાનું કારણ એ છે કે રા. ઠાકરને સૂત્ર અને દર્શનનો ભેદ જાણવામાં નથી; દર્શનની ઉત્પત્તિ જાણે સૂત્રની સાથે જ હોય એમ તેઓ સમજે છે! મને આશ્ચર્ય લાગે છે કે 'સંપ્રદાય' ની આટલી મ્હોટી વાતો કરનારા ગૃહસ્થે એટલું વિચાર્યું નથી કે આપણા સાંપ્રદાયિક ગ્રન્થો જેને બ્રહ્માથી એક જ પેઢી દૂર અને કર્દમ પ્રજાપતિના પુત્ર કહે છે એવા કપિલમુનિ (સાંખ્યાચાર્ય) તે ક્ષણિક વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધથી પણ પાછળ શી રીતે હોઈ શકે? જેને મહાભારતમાં સનત્કુમારા-દિકની સાથે 'સાંખ્યશાસ્ત્રવિશારદ' 'બ્રહ્માના માનસ પુત્ર'* કહ્યા છે તેમને બૌદ્ધ ક્ષણિકવિજ્ઞાનવાદથી પણ અર્વાચીન ગણવા એના કરતાં સાંપ્રદાયિક માન્યતાનો વિશેષ ઘાત શો સંભવે?

પ્રકૃત વિચારમાં તત્ત્વજ્ઞાન દર્શન અને સૂત્ર એવા ત્રણ ભેદ ધ્યાનમાં રાખવાના છે. તત્ત્વજ્ઞાન તે સામાન્ય આકારનું; દર્શન તે વ્યવસ્થિત તત્ત્વજ્ઞાન; અને સૂત્ર તે દર્શનના સિદ્ધાન્તને પ્રતિપાદન કરનારાં ટૂંકાં વાક્યો. સાંખ્યસૂત્ર નામે જે ગ્રન્થ અત્યારે પ્રચલિત છે તે સાંખ્યાચાર્ય કપિલનો કરેલો નથી એમ માનવાને—એટલું જ પ્રમાણ બસ છે કે કપિલમુનિ જે સાંપ્રદાયિક ઉક્તિ પ્રમાણે 'આદિ વિદ્વાન્' ને નામે ઓળખાય છે—એ સર્વાનુમતે સર્વ દર્શનકારોમાં આદ્ય દર્શનકાર છે. પરંતુ આ ઉપરાંત બીજાં ઘણાં પ્રમાણોથી સ્થપાઈ ચૂક્યું છે+ કે અત્યારે સાંખ્યસૂત્રને નામે જે

*सनः सनत्सुजातश्च सनकः ससनन्दनः सनत्कुमारः कपिलः सप्तमश्च सनातनः। सप्तैते मानसाः प्रोक्ता ऋषयो ब्रह्मणः सुताः। स्वयमागतविज्ञाना निवृत्तिधर्ममास्थिताः । म. भा.

+ "Our Sankhya Sutras, for instanee have been proved by Dr. Hall to be not earlier than about 1380 A D, and that they may be even later. Startling as this discovery was, there is certainly nothing to be said against the arguments of Dr. Hall or against those by which Professor Garbe has supported Dr. Hall's discovery." —*Prof Max Muller's Six Systems of Indian Philosophy.*

ગ્રન્થ જાણીતો છે તે ઈશ્વરકૃષ્ણની **सांख्यकारिका** કરતાં પણ અર્વાચીન છે. શંકરાચાર્ય અન્ય દર્શનોનાં સૂત્ર ટાંકે છે, અને આ દર્શનનું એમણે અનેક સ્થળે સવિસ્તર ખંડન કર્યું છે છતાં કોઈ પણ ઠેકાણે એ કપિલસૂત્ર ટાંકતા નથી. બીજું, સાંખ્યકારિકા ઉપર વાચસ્પતિમિશ્રની (ઇ. સ. ૧૧૫૦) ટીકા છે એમાં પણ સાંખ્યસૂત્ર -(કહેવાતા કપિલસૂત્ર) નું અવતરણ આપતા નથી. **सर्वदर्शनसंग्रह**ના કર્તાએ (ઇ. સ. ૧૩૫૦) પણ સાંખ્ય-દર્શનના નિરૂપણમાં 'કપિલસૂત્ર'નો ઉપયોગ કર્યો નથી. આ પ્રમાણોને આધારે પ્રો. મૅક્સમૂલર+ વગેરે પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનો જ નહિ પણ કાશીના વિખ્યાત પંડિત **બાલશાસ્ત્રી**—જે એમની અદ્દ્ભુત વિદ્યા અને મેધા માટે '**બાલ-સરસ્વતી**' એવા નામથી ઓળખાતા હતા—એમનો પણ એ જ મત હતો એમ પ્રો. મૅક્સમૂલર જણાવે છે.* આથી, પ્રાચીન સમયમાં કપિલ મુનિએ સાંખ્યદર્શનમાં સૂત્ર રચ્યાં જ નહોતાં એમ વિવક્ષિત નથી—કદાચ ઉપલબ્ધ સાંખ્ય સૂત્રમાં કપિલે રચેલાં કેટલાંક સૂત્ર ઊતરી આવ્યાં હોય તો તે અશક્ય નથી.× પણ હાલના સાંખ્યસૂત્રમાં અન્ય દર્શનોના સિદ્ધાન્તોનો ઉલ્લેખ કર્યો છે તેટલા ઉપરથી સાંખ્યસૂત્રને કપિલનાં રચેલાં માની લઈ, બૌદ્ધ ક્ષણિકવિજ્ઞાનવાદને કપિલની પહેલાં મૂકતાં, આપણા કેટલા બધા ગ્રન્થોને બૌદ્ધ ક્ષણિકવિજ્ઞાનવાદની પાછળ મૂકવા પડે છે, એનો રા. ઠાકરને કાંઈ જ ખ્યાલ નથી. હું એ એ ગ્રન્થો અત્રે ગણાવવા માગતો નથી. પણ એટલું જ કહું છું કે ઐતિહાસિક પદ્ધતિનો વિદ્વેષ ન કરતાં, કપિલમુનિના સાંખ્યદર્શનની ઉત્પત્તિનો સમય સ્વતન્ત્ર રીતે વિચારવા બેસો, એટલે એને બૌદ્ધ ક્ષણિકવિજ્ઞાનવાદની પાછળ મૂકતાં કેટલી મુશ્કેલી ઉત્પન્ન થાય છે, અને આપણા પ્રાચીન ગ્રન્થોના ઐતિહાસિક ક્રમમાં કેટલો વિપ્લવ થઈ જાય છે એ સમજવામાં આવશે.

" नन्वेवमपि तत्त्वसमासाख्यसूत्रैः सहास्याः षडध्याय्याः पौनरुक्त्यमितिचेन्मैवम्। संक्षेपविस्तररूपेणोभयोरप्यपौनरुक्त्यात्। अत एव अस्याः षडध्याय्याः योगदर्शनस्येव सांख्यप्रवचनसंज्ञा

* "The Sankhya Sutras, the composition of which is assigned by Balasastrin to so late a period as the seventeenth century." —*Prof. Max Muller's Six Systems of Indian Philasophy.*

× વિજ્ઞાનભિક્ષુના નીચેના શબ્દો ઉપરથી પ્રો. મૅક્સમૂલર એવું અનુમાન કાઢે છે કે વિજ્ઞાનભિક્ષુને મતે પણ સાંખ્ય (કપિલ)સૂત્ર તે 'સાંખ્યતત્ત્વ-સમાસ' થી પછીનાં હોવાં જોઈએ.

युक्ता। तत्त्वसमासाख्यंहि यत् संक्षिप्तं सांख्यदर्शनं तस्यैव प्रकर्षेणाभ्यां निर्वचनमिति। विशेषस्त्वयम्–यतःषडध्याय्यां तत्त्वसमासाख्योक्तार्थविस्तरमात्रम् योगदर्शने त्वाभ्यामभ्युपगमवादप्रतिषिद्धस्येश्वरस्य निरूपणेन न्यूनतापरिहारोऽपीति।"

="('તત્ત્વસમાસ' નામનાં સૂત્ર સાથે આ 'ષડધ્યાયી' ('કપિલ-સૂત્ર')ની પુનરુક્તિ નથી ? એનો ઉત્તર કે—ના; એકમાં સંક્ષેપ છે, અને બીજામાં વિસ્તાર છે, અને એ રીતે એકે નકામું નથી. તેથી આ ષડધ્યાયીને—યેાગ દર્શનની માફક—'સાંખ્યપ્રવચન' નામ આપવામાં આવે છે એ બરાબર છે. 'તત્ત્વસમાસ' નામનુ જે સંક્ષિપ્ત સાંખ્યદર્શન છે એનું જ ષડધ્યાયી (કપિલસૂત્ર) અને યેાગદર્શન પ્રકર્ષે કરી (વિસ્તારથી) નિર્વચન કરે છે (તેથી 'પ્ર + વચન' સંજ્ઞા). બે સાંખ્યપ્રવચનમાં (ષડધ્યાયી અને યેાગદર્શનમાં) ફેર એટલેા છે કે ષડધ્યાયી તત્ત્વસમાસમાં કહેલા પદાર્થોનેા માત્ર વિસ્તાર જ કરે છે, અને યેાગદર્શનમાં તે ઉપરાંત અભ્યુપગમવાદે કરી 'તત્ત્વસમાસ'માં ઇશ્વરનેા નિષેધ કરવામાં આવ્યેા હતેા તે ઇશ્વરનું નિરૂપણ કરીને ખામી હતી તે દૂર કરી છે.)

તાત્પર્ય કે પહેલું 'તત્ત્વસમાસ' અને પછી 'ષડધ્યાયી' (કપિલસૂત્ર) તથા યેાગદર્શન—અને મૂળ સંક્ષેપનેા વિસ્તાર, તેથી એનું અપરનામ 'સાંખ્યપ્રવચન.'

પ્રેા. મૅક્સમૂલર લખે છે કેઃ—

"It should also be mentioned that Vijnana Bhikshu, no mean authority in such matters, and even supposed by some to have been himself the author of our modern Sankhya Sutras, takes it for granted that the Tattvasamasa was certainly prior to the Kapila sutras which we possess, for why should he defend Kapil, and not the author of the Tattvasamasa, against the charge of Punarukti or giving us a mere useless repetition...........?"

વિજ્ઞાનભિક્ષુના શબ્દેા વાંચતાં પ્રેા. મૅક્સમૂલરના અનુમાનમાં મને ઘણું બળ લાગે છે. પણ તે સામે એક શંકા રહે છે. જો વિજ્ઞાનભિક્ષુને મતે તત્ત્વસમાસ એ ષડધ્યાયીના પહેલું હેાય, તેા તત્ત્વસમાસના કર્તા

કપિલની પણ પૂર્વે થઈ ગયા એમ વિજ્ઞાનભિક્ષુનું કહેવું ઠરે. કારણ કે ‘ પડધ્યાયી કપિલ ભગવાને ઉપદેશી ’ છે એમ વિજ્ઞાનભિક્ષુ આરંભમાં જ કહે છે. પણ એમ હોય તો તત્ત્વસમાસનો કર્તા કોણ ? એ પ્રશ્ન ઉઠે છે. કપિલ મુનિથી પણ પહેલાં સાંખ્યનો કોઈ પ્રવર્તક (સાંખ્યતત્ત્વસમાસનો કર્તા) થઈ ગયો એવું વિજ્ઞાનભિક્ષુનુ માનવું હોય ખરૂં ? સંપ્રદાય વિરુદ્ધની આવી માન્યતા વિજ્ઞાનભિક્ષુને આરોપતાં આંચકો આવે છે. તેમ તત્ત્વસમાસમાં, કપિલ **આસુરિ** અને **પંચશિખ** એમ પરંપરાપ્રાપ્ત સાંખ્યશાસ્ત્ર **પંચશિખ** થકી પતંજલિને પ્રાપ્ત થયું એમ સ્પષ્ટ વચન છે એટલે તત્ત્વ-સમાસ પતંજલિ પછીનું—અને વિશેષે, કપિલ પછીનું—એ ખુલ્લું છે. તત્ત્વસમાસના આ વાક્યનું વિસ્મરણ પણ વિજ્ઞાનભિક્ષુમાં સંભવતું નથી. ઉભય ગ્રન્થના કર્તા એક જ કપિલમુનિ હતા એમ કદાચ વિજ્ઞાનભિક્ષુનું માનવું હોય—પરંતુ કોઈ પણ સૂત્રકારે આમ બેવડાં સૂત્ર રચ્યાનું જાણ્યું છે? એકંદર વિચાર કરતાં મને તો એમ લાગે છે કે વિજ્ઞાનભિક્ષુના **‘पौनरुक्त्य’** શબ્દનો અર્થ કરવામાં પ્રો. મૅક્સમૂલર જે કાલિકક્રમનું પૌનરુક્ત્ય સમજે છે એ ભૂલ છે. વિજ્ઞાનભિક્ષુને આ શબ્દથી, માત્ર નિષ્પ્રયોજનતા જ વિવક્ષિત હોય એમ લાગે છે—(જુઓ કે **उभयोरप्यपौनरुक्त्यात्** કહે છે. નિષેધેલા પૌનરુક્ત્યમાં કાલિકક્રમનું તત્ત્વ આવતું હોય તો **उभयोरपि** બંનેનું—પરસ્પર—એમ કેમ કહી શકાય ?)—અર્થાત્ વ્યવહારૂ ઉપયોગની દૃષ્ટિએ, તત્ત્વસમાસ ઉપરાંત આ ષડધ્યાયીનું શું પ્રયોજન છે એટલો જ એમના પૂર્વપક્ષનો આશય છે. કાલિકક્રમને લઈ પુનરુક્તિ ઉપજે છે એમ પૂર્વપક્ષ કરવાનું એમનું તાત્પર્ય જણાતું નથી. ષડધ્યાયી તત્ત્વસમાસની પછી થઈ એવું વિજ્ઞાનભિક્ષુનું માનવું હોય તો આ આચાર્ય અને પ્રકૃતસૂત્રકારને શેળભેળ કરીને, ષડધ્યાયીને કપિલની કહેવામાં એમણે ચૂક કરી છે. અને તેથી પ્રો. મૅક્સમૂલરની× પૂર્વોક્ત દલીલ મને વાદમાં અનુકૂળ છે છતાં તે હું એની સંદિગ્ધતાના કારણથી—સ્વીકારતો નથી, અને તેથી વાપરતો નથી.

સાંખ્યદર્શનની ઉત્પત્તિ વખતે અન્ય સર્વ દર્શનો હયાત હતાં એમ અનુમાન કરવું એ ઉપર બતાવ્યું તેમ સંપ્રદાય તથા ઐતિહાસિક પૂરાવાથી વિરુદ્ધ છે; એટલું જ નહિ, પણ આ સામાન્યતા મનુષ્યની સામાન્ય મતિથી પણ વિપરીત છે. સર્વ દર્શનો સાથે સાથે પ્રચલિત હોય, તેટલા ઉપરથી

× પ્રો. મૅક્સમૂલર **તત્ત્વસમાસ** નામના એક સાંખ્ય ગ્રન્થને સાંખ્યનાં સૂત્ર તરીકે ગણે છે. પણ મને એમનું અનુમાન શિથિલ લાગે છે.

એકી વખતે એ જન્મ પામ્યાં હતાં એમ કેમ કહી શકાય? જગત્‌માં કોઈ પણ સ્થળે બધાં તત્ત્વજ્ઞાન એકી વખતે જન્મ્યાં જાણ્યાં છે? કોઈ પણ દર્શન પૂર્વનાં બધાં દર્શનોનો આત્યન્તિક લોપ કરીને પ્રવર્ત્યું હોય એમ બન્યું નથી—અને **એવું મેં કહ્યું પણ નથી.** પણ મારા ભાષણમાં મેં દર્શનોનો જે અન્તરંગ (internal) સંબન્ધ બતાવ્યો છે તે રીતે એમના ઉત્પત્તિક્રમનું પૌર્વાપર્ય (historical sequence) વિચારમાં બંધ બેસતું થાય છે, અને ઇતિહાસમાં* પણ એ જ દેખાય છે. કેમકે યોગદર્શનનું સ્વરૂપ જ એવું છે કે એની પહેલાં સાંખ્યદર્શન ઉત્પન્ન થએલું હોવું જોઇએ. અને વસ્તુતઃ ઐતિહાસિક પુરાવો પણ એ સિદ્ધ કરે છે. વિવિધ જાતનાં પ્રાણીઓની દેહાકૃતિમાં અન્તરંગ સંબન્ધ જોઇને તે ઉપરથી ડાર્વિને 'ઇવોલ્યૂશન થિયરિ' યાને ઉત્ક્રમણવાદ પ્રતિપાદન કર્યો—ત્યારથી સર્વ જાતનાં પ્રાણીઓની સૃષ્ટિ એકી વખતે નહિ, પણ એક પછી એક કાલક્રમે થએલી માનવામાં આવે છે, અને ડાર્વિને જે પ્રાણીઓની સૃષ્ટિ માટે પ્રતિપાદન કર્યું તે **સ્પેન્સર** વગેરે વિદ્વાનોએ મનુષ્યસંસ્કૃતિની સર્વ સંસ્થાઓને લાગુ પાડી બતાવ્યું છે—છતાં, અત્યારે મનુષ્યજ્ઞાનમાં થએલી આ અગત્યની શોધને અવગણી સર્વ પ્રાણીઓને એકી વખતે ઉત્પન્ન થએલાં માનનારની મતિ જેટલી અશાસ્ત્રીય (unscientific) ગણાય, તેટલી જ આપણાં દર્શનોને એકી વખતે ઉત્પન્ન થએલાં માનનારની દૃષ્ટિ પણ અશાસ્ત્રીય છે—વિશેષ અશાસ્ત્રીય, કારણ કે ડાર્વિનના ઉત્ક્રમણવાદમાં જેટલી ઐતિહાસિક પુરાવાની અશક્યતા છે તેટલી દર્શનોના ઉત્ક્રમણવાદમાં નથી.

આ ચર્ચાને અંગે કેટલીકવાર તો રા. ઠાકરને હુ એવા તો સ્વયં-પ્રકાશ સત્યથી ચમકતા જોઉં છું કે—એમની સાથે મારો મતભેદ બહુ બહોળો છે અને વિવાદ નકામો છે એમ મને લાગ્યા વિના રહેતું નથી. ઉદાહરણ તરીકે રા. ઠાકર કહે છેઃ—"આ પછી પ્રો. આનંદશંકરભાઇએ યોગ વૈશેષિક અને ન્યાયદર્શનની ઉત્પત્તિનો હેતુક્રમ કહ્યો છે; પણ તે સાંખ્યદર્શનના ક્રમની પેઠે ઉડી જાય છે, જેથી વિશેષ વિવેચનની જરૂર નથી. પણ તે પછી ધર્મબુદ્ધિને મર્મભેદક લાગે તેવી વિલક્ષણ વાત કહી છે કે 'મનુષ્યબુદ્ધિએ થાકીને **ફરી** શ્રુતિનું શરણ લીધું'" 'ફરી' શબ્દ મ્હોટા અક્ષરે રા. ઠાકરે મૂક્યો છે તેથી જણાય છે કે એ શબ્દ એમને ભારે થઈ

* કોઈ પણ ક્રમ છેક વાંધા વિનાનો નથી. અને તેથી મેં સ્વીકારેલા ક્રમમાં કોઇને કારણસર થોડોક મતભેદ હોય તો એની સાથે મારી લઢાઈ નથી.

પડ્યો છે. પણ મારા વચનમાં 'ધર્મબુદ્ધિને મર્મભેદક' શું છે એ હું સમજી શકતો નથી. શ્રુતિની સમીપથી શરૂ કરી, શ્રુતિથી દૂર જઈ, ફરી શ્રુતિ પાસે તત્ત્વચિન્તન આવીને ઠર્યું—એમ બે સાંખ્ય, બે ન્યાય, અને બે મીમાંસાનાં સ્વરૂપ અને ક્રમનું નિરૂપણ કરીને મારા ભાષણમાં બતાવ્યું હતું. અને ઉપનિષદ્‌ના સમયથી માંડી ગૌતમ બુદ્ધના સમયમાંથી પાર થઈ, ઇસ્વીસનના આરંભકાળની પાસે આવતાં સુધીનો પ્રાચીન ભારતનો ઇતિહાસ વાંચતાં—કોઇને પણ જણાયા વિના રહે એમ નથી કે તત્ત્વચિન્તનનું આ સ્વભાવદર્શન ખરૂં હોવાનો ઘણો સંભવ છે. છતાં રા. ઠાકરને મનુષ્યબુદ્ધિ શ્રુતિથી દૂર ગઈ એટલી વાત સાંભળતાં પણ ક્ષોભ થતો હોય તો મારૂં એમને એટલું જ કહેવું છે કે જગત્‌ના ઇતિહાસને આપણા ક્ષોભની દરકાર નથી. રા. ઠાકર પોતાની માન્યતા દર્શાવતાં કહે છેઃ "વેદનો સિદ્ધ અર્થ તે સર્વ મુનિઓને મૂળથી જ મળ્યો હતો, અને તે પરંપરાગત ચાલ્યો આવતો હતો." આના સમર્થનમાં રા. ઠાકર પ્રમાણ આપે છે તે એટલું જ કે 'વેદનું સાંગ અધ્યયન તેમના વેદવ્રતસંસ્કારમાં જ હતું.' વેદવ્રતસંસ્કારમાં એ હો વા ન હો, પણ વસ્તુતઃ 'વેદનો સિદ્ધ અર્થ પરંપરાનુગત' કેટલો થોડો ચાલ્યો આવતો હતો એ જાણવું હોય તો પ્રથમ તો યાસ્કમુનિના નિરૂક્તમાં નોંધેલા મતભેદ વાંચો. વળી વેદના 'સાંગ અધ્યયન'માં હમેશાં અર્થનું અધ્યયન આવતું એમ રા. ઠાકરનું ધારવું હોય તો તે ભૂલ છે. રામાનુજસંપ્રદાયમાં તો વેદવ્રતસંસ્કારના 'અધ્યયન' શબ્દથી 'અક્ષરરાશિગ્રહણ' જ સમજવામાં આવે છે.* ખરૂં અધ્યયન અર્થજ્ઞાન વિના નકામું છે. પણ નકામી ચીજો જગતમાં ક્યાં થોડી છે? અને તે પ્રમાણે યાસ્કમુનિના પહેલાંના સમયમાં પણ અધ્યયન અર્થજ્ઞાનરહિત જોવામાં આવતું એ આટલાથી જણાશે કે એ નિરુક્તકાર—

"स्थाणुरयं भारहारः किलाभूदधीत्य वेदं न विजानाति योऽर्थम्।
योऽर्थज्ञ इत् सकलं भद्रमश्नुते नाकमेति ज्ञानविधूतपाप्मा ॥"

="જે વેદનું અધ્યયન કરે છે છતાં વેદનો અર્થ જાણતો નથી તે ભાર ઊપાડી રાખનાર થાંભલો છે—જે અર્થ જાણે છે તે સઘળું કલ્યાણ પામે છે—અને જ્ઞાનથી એનાં પાપ ધોવાઇને એ સ્વર્ગ લોકમાં જાય છે." એવો મન્ત્ર ટાંકે છે—જે, સાંગ અધ્યયનમાં હમેશાં અર્થગ્રહણ સમાતું હોય

*"एवमध्ययनविधिर्मन्त्रवत् नियमवदक्षरराशिग्रहणे पर्यवस्यति"

—श्रीभाष्य

તો સંભવે નહિ. વળી આટલી દલીલો પણ રા. ઠાકરને ઓછી પડતી હોય તો હું વેદાન્તસૂત્ર અને શંકરાચાર્યના ભાષ્ય તરફ એમનું લક્ષ ખેંચું છું. વેદાન્તસૂત્રકાર સાંખ્યના પ્રધાન(પ્રકૃતિ)ને અને પ્રધાનવાદને '**अशब्द**' '**आनुमानिक**' કહે છે. હવે, જો 'વેદનો સિદ્ધ અર્થ' પરંપરાનુગત ચાલતો આવતો હોય અને શ્રુતિવિમુખતા ઉત્પન્ન થઈ જ ન હોય, તો મત-ભેદ ભાગ્યે સંભવે—છતાં જો મતભેદ થાય તો વેદનો આ અર્થ ખરો કે પેલો અર્થ ખરો એ આકારનો જ વિવાદ થાય. પણ સાંખ્ય અમુક સ્થળે 'પ્રધાન' અર્થ માને છે એ ખોટું છે એમ ન કહેતાં, પ્રધાનવાદને વેદાન્ત-સૂત્રકાર 'અશબ્દ' અને 'આનુમાનિક' કહે છે—અર્થાત્ એમના સમ-યમાં 'શબ્દ' (શ્રુતિ) ને બાજુપર મૂકી અનુમાનની મદદથી સાંખ્યો પ્રધાનકારણવાદ પ્રતિપાદન કરવા લાગ્યા હતા એ ખુલ્લું છે. તે જ પ્રમાણે શ્રુતિને પ્રમાણ માન્યા છતાં, શ્રુતિથી સ્વતંત્ર રીતે ન્યાય અને વૈશેષિક દર્શન પોતાની પ્રક્રિયા બાંધતાં હતાં. અને તેથી 'શિષ્ટોએ એ ગ્રહણ કરેલાં દર્શનો' નથી એમ વેદાન્તસૂત્રકાર તથા ભાષ્યકાર શંકરાચાર્ય "**एतेन शिष्टापरिग्रहा अपि व्याख्याताः**" ઇત્યાદિ સૂત્ર તથા ભાષ્યમાં જણાવે છે. વળી* હરિ-વંશમાં એક સ્થળે શિવને 'કણાદ' નું નામ આપી દક્ષયજ્ઞના ધ્વંસકર્તા કહ્યા છે; એ સર્વ પ્રમાણ, આ સમયમાં તર્ક તરફ મનુષ્યબુદ્ધિ ઢળી હતી એમ સ્પષ્ટ બતાવે છે. વળી, મેં જેમ મીમાંસા અને વેદાંતને અન્ય દર્શનોથી જુદાં પાડ્યાં છે તે જ રીતે એક પ્રાચીન ગ્રન્થમાં—પરાશર મુનિએ—પણ પાડ્યાં છેઃ

" अक्षपादप्रणीते च काणादे सांख्ययोगयोः
त्याज्यः श्रुतिविरुद्धोंऽशः श्रुत्यैकशरणैर्नृभिः ॥
जैमिनीये च वैयासे विरुद्धांशो न कश्चन ।
श्रुत्या वेदार्थविज्ञाने श्रुतिपारगतौ हि तौ ॥ "

= "અક્ષપાદ (ગૌતમ) અને કણાદનાં શાસ્ત્રોમા તથા **સાં**ખ્ય અને યોગમાં જે શ્રુતિવિરુદ્ધ અંશ છે તે—શ્રુતિનું અવલંબન કરનાર જનોએ ત્યજવો. શ્રુતિવડે વેદના અર્થનું જ્ઞાન મેળવવાનાં—જૈમિનિ અને વ્યાસનાં શાસ્ત્રોમાં શ્રુતિવિરુદ્ધ એવો કાંઈ જ ભાગ નથી. તેઓએ સમસ્ત શ્રુતિ જાણી લીધેલી છે." તાત્પર્ય કે બીજાં ચાર દર્શનમાં તર્કજન્ય શ્રુતિવિરુદ્ધ અંશો આવ્યા છે, પણ તે પ્રમાણે (પૂર્વ) મીમાંસા અને વેદાન્તમાં થયું

---

* **यमाहुरेकं पुरुषं पुरातनं ।**
कणादनामानमजं महेश्वरम् ॥ —**हरिवंश**

નથી—કારણ કે એ બંનેના કર્તા ખાસ શ્રુતિમાં પારંગત હતા. આ ઉપરાંત મહાભારતમાં—તર્ક તરફ અતિશય ઢળેલી, અને એમાંથી ઉત્થાન પામી ફરી વેદ પ્રત્યે વળતી—આર્યબુદ્ધિનાં પુષ્કળ પ્રમાણો છે.*

---

* ઉપરનું લખાયા પછી મહામહોપાધ્યાય સતીશચન્દ્ર (કલકત્તા સંસ્કૃત કોલેજના પ્રિન્સિપાલ) નું "ગૌતમન્યાયસૂત્ર" નું પુસ્તક બહાર પડ્યું છે તેના ઉપોદ્ઘાતમાં આ વિષયને લગતાં ઘણાં પ્રમાણો એ વિદ્વાને એકઠાં કરેલાં છે. એ સઘળાંનો અનુવાદ ન કરતાં એ ઉપોદ્ઘાતનો એક પૅરેગ્રાફ અત્રે ટાંકું છું:—

"This being the nature of Nyaya or logic at its early stage it was not received with favour by the orthodox community of Brahmans, who, anxious to establish an organised society, had their sole attention to the Samhitas and Brahmanas which treated of rituals, ignoring altogether the portions which have nothing to do with them The sage Jaimini in his Mimamsa-Sutras distinctly says that the Veda having for its sole purpose the prescription of actions, those parts of it which do not serve that purpose are useless We are therefore not surprised to find Manu enjoining excommunication upon those members of the twice-born caste who disregarded the Vedas and Dharma-Sutras relying upon the support of the Shastra or Logic. Similarly Valmiki in his Ramayana discredits those persons of perverse intellect who indulge in the frivolities of Anviksiki, the science of Logic, regardless of the works of sacred law (Dharma-Shastra) which they should follow as their guide. Vyasa in Mahabharata, Santiparva, relates the doleful story if a repentant Brahmana who, addicted to Tarka-Vidya (Logic) carried on debates divorced from all faith in the Vedas and was on that account turned into a jackal in his next birth as a penalty. In another passage of the Santiparva, Vyasa was the follower of the Vedanta Philosophy against communicating their doctrine to a Naiyayika or Logician. Vyasa does not care even to review the Nyaya system in the Brahma-Sutra seeing that it has not been recognised by any worthy sage. Stories of infliction of penalties on those given to the study of Nyaya are

આમ, મિ. દત્ત જેને 'Rationalistic Age' એટલે કે તાર્કિક યુગ* કહે છે તેમાં હિન્દુસ્થાનનું તત્ત્વચિંતન શ્રુતિથી ખસી તર્ક તરફ ઢળ્યું હતું એમ દર્શાવનારા પૂર્વોક્ત બ્રાહ્મણશાસ્ત્રો ઉપરાંત—જૈન અને બૌદ્ધધર્મનાં પુસ્તકોમાં તથા એમના વિસ્તાર સંબન્ધી ઇતિહાસમાં અગણિત પ્રમાણો મળે છે. છતાં રા. ઠાકરને મારૂં નિરૂપણ શા માટે નવીન કે આશ્ચર્યકારક લાગે છે એ હું સમજી શકતો નથી.

[વસન્ત, માર્ગશીર્ષ, સં. ૧૯૭૦]

---

related in the Skanda Purana and other works, and in the Naisadhacharita we find Kali Satirising the founder of Nyaya Philosophy as "Gotama" the most "bovine" among sages."

* આપણા શાસ્ત્રકારો કહે છે કે સત્ય–કલિ વગેરે યુગો મનુષ્યના અન્તરૂમાં જ રહેલા છે અને તેથી કલિયુગમાં સત્યયુગી મનુષ્ય હોઈ શકે. છતાં, સામાન્ય રીતે જનસમાજમાં તે તે યુગમાં કેવી વૃત્તિઓ પ્રવર્તે છે એ વિચારીને તેઓએ યુગવિભાગ કર્યો છે. તે જ પ્રમાણે અત્રે તાર્કિક યુગમાં સર્વ કોઈ જન તર્કને શરણે થઈ ગયા હતા એમ કહેવાનું તાત્પર્ય નથી—માત્ર જનસમાજની વૃત્તિઓના મુખ્ય વલણ ઉપરથી આ નામ આપ્યું છે. ઇતિહાસના ગ્રન્થો કેવી વિવક્ષાથી લખાય છે એ જાણનાર કોઈ સમજુ માણસને આ સમજાવવું પડે એમ નથી તથાપિ ભ્રાન્તિનું અને વિવાદનું દ્વાર તદ્દન બંધ કરવા માટે ખુલાસો ટિપ્પણમાં કરૂં છું.

૧૧

કપિલ નિરીશ્વરવાદી હતા કે કેમ ?

રા. ઠાકર અને મારી વચ્ચે ત્રીજો મતભેદ—કપિલ અને ગૌતમમુનિ નિરીશ્વરવાદી હશે કે કેમ એ પ્રશ્ન સંબન્ધે છે. મારા પ્રતિપાદનને ખોટું પાડવા રા. ઠાકર કપિલનાં કહેવાતાં સાંખ્ય સૂત્રમાંથી '**ईश्वरासिद्धेः**' ઇત્યાદિ વચન ટાંકે છે. અને સામાન્ય બ્રાહ્મણશાસ્ત્રોને આધારે ગૌતમબુદ્ધ સામે યથેચ્છ આક્ષેપ કરે છે. હવે, આ બંને વિષય ઉપર હું આવું છું.

કપિલનાં કહેવાતાં સૂત્ર તે સાંખ્યશાસ્ત્રનો આદ્ય ગ્રન્થ નથી બલ્કે ઘણો અર્વાચીન ગ્રન્થ છે એમ પુષ્કળ પ્રમાણને આધારે હું ગયા લેખમાં બતાવી ગયો છું. એટલે એ ગ્રન્થને અવલંબીને મૂળ સાંખ્યદર્શનને નિરીશ્વરવાદી ઠરાવવાનો પ્રયત્ન નિષ્ફળ જાય છે. હું આટલું જ કહીને અટકું તો પણ રા. ઠાકરના આક્ષેપનો તો ઉત્તર થઈ જાય. પરંતુ આરંભની ભૂમિકામાં મેં જણાવ્યું છે તેમ, મારો ઉદ્દેશ જેટલો રા. ઠાકરને ઉત્તર આપવાનો નથી, તેટલો આ વિષય ઉપર—ગૂજરાતી વાચક માટે—અધિક પ્રકાશ પાડવાનો છે. તેથી હું રા. ઠાકર આગળ તેમ જ વાચક આગળ થોડાક ઊતારા રજુ કરૂં છું.

(૧) પહેલો ઊતારો હું સાંખ્યસૂત્રના—રા. ઠાકર જેને કપિલસૂત્ર માને છે અને જેને આધારે મારા ઉપર આક્ષેપ કરે છે—તે જ સાંખ્યસૂત્રના ભાષ્યકાર વિજ્ઞાનભિક્ષુના ગ્રન્થમાંથી આપું છું.

"**स्यादेतत्-न्यायवैशेषिकाभ्यामत्राविरोधो भवतु; ब्रह्ममीमांसायोगाभ्यां तु विरोधोऽस्त्येव; ताभ्यां नित्येश्वरसाधनात्, अत्र चेश्वरस्य प्रतिषिध्यमानत्वात्। न चात्रापि व्यावहारिकपारमार्थिकभेदेन सेश्वरनिरीश्वरवादयोरविरोधोऽस्तु, सेश्वरवादस्योपासनापरत्वसंभवादितिवाच्यम्। विनिगमकाभावात्। ईश्वरो हि दुर्ज्ञेय इति निरीश्वरत्वमपि लोकव्यवहारसिद्धमैश्वर्यवैराग्यायानुवादितुं शक्यते, आत्मनः सगुणत्वमिव; न तु क्वापि श्रुत्यादावीश्वरः स्फुटं प्रतिषिध्यते, येन सेश्वरवादस्यैव व्यावहारिकत्वमवधार्यंत इति।**

अत्रोच्यते–अत्रापि व्यवहारपरमार्थभावेनैव व्यवस्था संभवति 'असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम्'–इत्यादिशास्त्रैर्निरीश्वरवादस्य निन्दितत्वात्। अस्मिन्नेव शास्त्रे व्यावहारिकस्यैवेश्वरप्रतिषेधस्यैश्वर्यवैराग्याद्यर्थस्यौमनुवादचित्यात्। यदि हि लौकायतिकमतानुसारेण नित्यैश्वर्यं न प्रतिषिध्येत, तदा परिपूर्ण–नित्य–निर्दोषैश्वर्यदर्शनेन तत्र चित्तावेशतो विवेकाभ्यासप्रतिबन्धः स्यादितिसांङ्ख्याचार्याणामाशयः। सेश्वरवादस्य न क्वापि निन्दादिकमस्ति येनोपासनादिपरतया तच्छास्त्रं संकोच्येत। ... ...

तस्मादभ्युपगमवाद–प्रौढिवादादिनैव साङ्ख्यस्य व्यावहारिकेश्वरप्रतिषेधपरतया ब्रह्ममीमांसायोगाभ्यां सह न विरोधः।

ભાવાર્થ—"કદાચ આમ કહેવામાં આવે (પૂર્વપક્ષ) કે ભલે ન્યાય અને વૈશેષિક સાથે સાંખ્યશાસ્ત્રનો અવિરોધ ઠરે,* પણ બ્રહ્મમીમાંસા અને યોગની સાથે તો એનો વિરોધ છે જ. કારણ કે, એ બે શાસ્ત્ર નિત્ય ઈશ્વર સિદ્ધ કરે છે. અને અત્રે (સાંખ્યમાં) તો ઈશ્વરનો પ્રતિષેધ કરવામાં આવ્યો છે. તમે કહેશો કે અહીં પણ વ્યાવહારિક અને પારમાર્થિક એવા ભેદે કરી, સેશ્વરવાદ અને નિરીશ્વરવાદ (સેશ્વરવાદ, વ્યાવહારિક; અને નિરીશ્વરવાદ, પારમાર્થિક.) વચ્ચે અવિરોધ ઠરાવી શકાશે, એટલે સેશ્વરવાદ ઉપાસના અર્થે છે. પરંતુ એમ નહિ કહેવાય. કારણ કે એ બે સેશ્વર અને નિરીશ્વરવાદમાંથી વ્યાવહારિક કયો અને પારમાર્થિક કયો એ નક્કી થઈ શકતું નથી. એમ પણ કહી શકાય કે ઈશ્વર દુર્જ્ઞેય (જાણવો કઠણ) છે તે કારણથી, અર્થાત્ ઈશ્વર નથી એમ નથી પણ એનું સ્વરૂપ જાણવું કઠણ છે તે કારણથી, લોક—વ્યવહાર—દૃષ્ટિએ નિરીશ્વરવાદનો અનુવાદ કર્યો છે. વ્યવહાર–દૃષ્ટિએ આત્માનું સગુણત્વ પ્રતિપાદન કરવામાં આવે છે એ રીતે, અને—તે એવા હેતુથી કે ઈશ્વરનું ઐશ્વર્ય જોઈ જીવને એમાં આસક્તિ થવાનો સંભવ છે તે ન થાય. કોઈપણ ઠેકાણે શ્રુતિ વગેરેથી ઈશ્વરનો સ્ફુટ પ્રતિષેધ કર્યો નથી, કે જેથી સેશ્વરવાદ એ માત્ર વ્યાવહારિક દૃષ્ટિએ છે એમ નિશ્ચય કરી શકાય.

આનો ઉત્તર (ઉત્તરપક્ષ):—અત્રે પણ વ્યવહાર અને પરમાર્થ ભાવે કરીને જ વ્યવસ્થા સંભવે છે કારણ કે "**असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनी-**

---

* આ ઊતારાની પહેલાં એ ચર્ચા થઈ છે. જુવો આ પુસ્તકમાં 'ષડ્દર્શનની સંકલના.'

શ્વરમ્" (ભ. ગી.) –"આસુરી સંપતવાળા પુરુષો જગતને અસત્ય, નિરાધાર, અને ઈશ્વરરહિત પ્રતિપાદન કરે છે"—ઈત્યાદિ શાસ્ત્રનાં વચનો થકી નિરીશ્વરવાદની નિન્દા કરવામાં આવી છે. તેથી ઈશ્વરના દુર્જ્ઞેયત્વના કારણથી વ્યવહારરીતિએ જે પ્રતિષેધ કરવામાં આવે છે તેનો જ અને તે ઐશ્વર્ય પ્રત્યે વૈરાગ્ય ઉપજે તે હેતુથી—અત્રે સાંખ્યશાસ્ત્ર અનુવાદ (પુનર્વચન) કરે છે એમ માનવું જ ઉચિત છે. (**સાંખ્ય-શાસ્ત્ર પરમાર્થતઃ ઈશ્વરનો પ્રતિષેધ કરતું નથી.**) જો લૌકાયતિક (ચાર્વાક) મતને અનુસરી નિત્ય ઐશ્વર્ય (ઈશ્વરમાં રહેતા ઐશ્વર્ય) નો પ્રતિષેધ કરવામાં ન આવે તો પરિપૂર્ણ–નિત્ય–અને નિર્દોષ એવું—ઈશ્વરનું ઐશ્વર્ય જોઈ એમાં ચિત્ત આસક્ત થાય, અને વિવેક અભ્યાસમાં પ્રતિબન્ધ થાય એમ **સાંખ્ય આચાર્યોનો આશય છે.** સેશ્વરવાદની કોઈ પણ ઠેકાણે નિન્દા વગેરે નથી, કે જેથી સેશ્વરવાદ ઉપાસના અર્થે જ છે એમ માની એ સંબન્ધી શાસ્ત્રને સાંકડા અર્થમાં લેવું પડે.

માટે, **અભ્યુપગમવાદ અને પ્રૌઢિવાદે કરીને** જ **સાંખ્યશાસ્ત્ર વ્યાવહારિક ઈશ્વરનો પ્રતિષેધ કરે છે.** એટલે બ્રહ્મમીમાંસા અને યોગ સાથે એનો વિરોધ નથી.

[સાંખ્યપ્રવચનભાષ્યમાં વિજ્ઞાનભિક્ષુની ભૂમિકા]

(૨) વિજ્ઞાનભિક્ષુના સાંખ્યપ્રવચનભાષ્યમાંથી બીજો ઉતારોઃ—

अयं चेश्वरप्रतिषेध एकदेशिनां प्रौढिवादेनैवेति प्रागेव प्रतिपादितम् । अन्यथा हीश्वराभावादित्येवोच्येत ।

ભાવાર્થ—આ ઈશ્વરનો પ્રતિષેધ એકદેશીઓના (સાંખ્યાનુસારી ઘણામાંના કેટલાકના) **પ્રૌઢિવાદને લઈને છે એમ પૂર્વે બતાવેલું** જ છે. એમ ન હોત તો **ईश्वरासिद्धेः–ઈશ્વર સિદ્ધ થઈ શકતો નથી** એમ ન કહેતાં, **ईश्वराभावात्–ઈશ્વર નથી** એમ જ કહેત." [કપિલનો નિરીશ્વરવાદ છે એમ સિદ્ધ કરવા રા. ઠાકરે ટાંકેલા પ્રધાન–સૂત્ર '**ईश्वरासिद्धेः**—ઉપર સાંખ્ય–ભાષ્યકારનુ ભાષ્ય !]

(૩) ત્રીજો ઉતારો એ જ ગ્રન્થકારના બ્રહ્મસૂત્રભાષ્યમાંથી આપું છુંઃ—

"नन्वेवं कपिलस्मृतेः किमप्रामाण्यमेव तथा चोदाहृतवाक्यविरोधः, न; सावकाशत्वात् पश्चान्निराकर्त्तव्यकुमीमांसकानामीश्वरप्रतिषेधस्याभ्युपगमवादेन कपिलस्मृत्युपपत्तेः ईश्वरप्रतिषेधकुतर्का

अपि पारक्या एव, तुष्यतु दुर्जन इति न्यायेन प्रौढ्या सांख्यैरनूद्यन्त इति। किमर्थं पुनः कुमताभ्युपगमवादः सांख्ये कृतः? उच्यते; यदि कश्चित् कुमीमांसक आपाततो वेदान्तानां कार्यब्रह्मपरत्वदर्शनान्नित्यं ब्रह्म नाभ्युपगच्छति च ब्रह्मविद्यायाः कार्यं ब्रह्मलोकातिरिक्तं फलं, तदा तस्येश्वरमनभ्युपगच्छतोऽपि कपिलोक्तविवेकख्यातेरेव मोक्षो भवतीति प्रतिपादयितुमिति।

इदं च पूर्वसूत्रस्थादाद्यप्रसङ्गशद्बाल्लभ्यते सांख्यस्मृतेर्यथोक्तावकाशाभावे हि पूर्वपक्षे प्रसङ्गशब्दो व्यर्थः स्याद् यदि चाभ्युपगमवादेन बौद्धादिमतानुवादपरता कपिलस्य नोच्यते तदा।

पञ्चविंशोऽभिमन्येत नान्योऽस्ति परतो मम।
अन्योन्यश्चान्तरात्माऽस्ति यः सर्वमनुपश्यति ॥

इति मोक्षधर्मे सांख्यानां नित्येश्वरोपदेशो नोपपद्येत, नोपपद्येत च—

एवं षड्विंशकं प्राहुः शरीरमिह मानवाः ॥
सांख्यं संख्यात्मकत्वाच्च कपिलादिभिरुच्यते ॥

इति मात्स्यादिषु कपिलस्यापि षड्विंशान्तर्गतेश्वराभ्युपगमवचनमिति। एतेन परमार्थवादाभ्युपगमवादाभ्यां सेश्वरनिरीश्वरविभागप्रसिद्धिः सांख्यानां व्याख्याता।"

ભાવાર્થ: "કપિલસ્મૃતિ—અર્થાત્ સાંખ્યદર્શન નિરીશ્વરવાદી છે એટલે એ અપ્રમાણ ઠરશે. અને એમ ઠરે તો "ऋषिं प्रसूतं कपिलं यस्तमग्रे ज्ञानैर्बिभर्ति' ઇત્યાદિ જે શ્રુતિ કપિલને જ્ઞાનથી ભરેલા જણાવે છે—તેની સાથે વિરોધ આવે. આ શંકાનો ઉત્તર એ કે કપિલસ્મૃતિને બીજી રીતે અવકાશ છે.* તે આ રીતે:—પાછળથી જે દુષ્ટ મીમાંસકોનું ખંડન કરવાનું છે તેઓ ઈશ્વરનો જે પ્રતિષેધ કરે છે તે અભ્યુપગમવાદ થકી કપિલસ્મૃતિમાં

* જો બે સ્મૃતિ વચ્ચે વિરોધ આવતો હોય, તો એમાંથી જે સ્મૃતિને અપ્રમાણ માનવાથી એ તદ્દન ઉખડી જતી હોય તેને પ્રમાણ માનવી; અને બીજી જેને એક રીતે અપ્રમાણ માનવા છતાં પણ બીજી રીતે પ્રમાણ માનવાનો અવકાશ રહેતો હોય તેને થોડાક અંશમાં અપ્રમાણ માનવામાં બાધ નથી. કારણ કે જેનો સંપૂર્ણ નાશ થઈ જતો હોય તેને જ બચાવવાની આપણી ફરજ છે.

કબુલ કર્યો છે. એ રીતે સમજવાથી કપિલસ્મૃતિની ઉપપત્તિ થાય છે. ઈશ્વર પ્રતિષેધરૂપી કુતર્કો સાંખ્યના પોતાના નથી પણ પારકા—દુષ્ટ મીમાંસકના છે, એનો 'तुष्यतु दुर्जनः' દુર્જનનું મ્હો કાળું એ ન્યાયે પ્રૌઢિવાદે કરી, સાંખ્યો અનુવાદ કરે છે. તમે પૂછશો કે આવા દુષ્ટ મતનો સાંખ્યમાં શા માટે સ્વીકાર કર્યો ? તો એનો ઉત્તર કે તેમ કરવાનું કારણ છે. દુષ્ટ મીમાંસક, વેદાન્તનાં વાક્યોને ઉપર ઉપરથી જોઈને એમ માને કે એમાં કાર્યબ્રહ્મ—દેવતાઓનાં સ્વર્ગાદિ લોક—નું જ પ્રતિપાદન છે અને તેથી નિત્ય બ્રહ્મ નથી, અને બ્રહ્મવિદ્યા થકી કાર્યબ્રહ્મની પાર કાંઈ પ્રાપ્ત કરવાનું નથી; અને આ રીતે ઈશ્વરને એ ન સ્વીકારે; તોપણ કપિલે જે વિવેક ખ્યાતિ બનાવી છે તે વડે કરીને, એ નિરીક્ષરવાદી દુષ્ટ મીમાંસક પણ કોઈક દહાડો મોક્ષ પામે એવા હેતુથી એની વાત સ્વીકારી છે (વાસ્તવિક રીતે એ નિરીશ્વરવાદ સાંખ્યનો મત છે એમ ન સમજવું.)

વળી આ વાત स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गादिति चेन्न । अन्यस्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गात्'—એ સૂત્રમાં પહેલા ભાગમાં જે 'प्रसङ्ग' શબ્દ છે તેમાંથી નીકળે છે. સાંખ્યસ્મૃતિને ઉપર કહ્યું તેમ વસ્તુતઃ અનીશ્વરવાદી માનવાથી એ નિરવકાશ થઈ જાય છે. અને એમ થાય છે, તો પછી નિરવકાશ થવાનો પ્રસંગ આવે છે એમ 'પ્રસંગ'—શબ્દ વાપરવાનું કારણ જ એ છે કે વસ્તુતઃ એ નિરવકાશ થતી નથી, અભ્યુપગમવાદે કરીને જ એણે ઈશ્વરનો પ્રતિષેધ કર્યો છે એમ ઘટના કરવાથી એ સાવકાશ કરી શકે છે.)

નિરીશ્વરવાદ પ્રતિપાદન કરવામાં કપિલ માત્ર બૌદ્ધાદિ મતનો અનુવાદ જ કરે છે, વસ્તુતઃ એમનો એ મત નથી એમ જો ન કહીએ તો "पञ्चविंशोऽभिमन्येत नान्योऽस्ति परमो मम । अन्योन्यश्चान्तरात्माऽस्ति यःसर्वमनुपश्यति'" પચીસમુ તત્ત્વ જે પુરૂષ તે એમ અભિમાન કરે કે મારી પાર બીજો કોઈ નથી ! પણ વસ્તુતઃ એના ઉપરાંત એક બીજો અન્તરાત્મા(પરમાત્મા)છે જે સઘળું જુવે છે." એમ મહાભારતમાં મોક્ષધર્મ પર્વમાં, સાંખ્યો નિત્યેશ્વર માને છે એમ કહેલું છે—એ બંધ ન બેસે, અને વળી

एवं षड्विंशकं प्रोचुः शरीरमिह मानवाः
सांख्यं संख्यात्मकत्वाच्च कपिलादिभिरुच्यते ।

'અને મનુષ્યો આ શરીરમાં એક છવીસમું તત્ત્વ—પરમાત્મા—રહેલો છે એમ કહે છે. એને કપિલાદિક સાંખ્ય કહે છે, કારણ કે એ સંખ્યાત્મક છે.' એમ **મત્સ્યપુરાણ** વગેરેમાં કપિલ છવીસમું તત્ત્વ—ઈશ્વર સ્વીકારે છે એમ જે કહ્યું છે તે પણ બંધ ન બેસે."

[વિજ્ઞાનભિક્ષુકૃત બ્રહ્મસૂત્રભાષ્ય-વિજ્ઞાનામૃત]

આ રીતે, **પરમાર્થ** અને **અભ્યુપગમવાદ** એમ બે જુદી જુદી રીતે ઈશ્વરવાદ અને નિરીશ્વરવાદ સાંખ્યો માને છે એમ સમજવું. આમ સાંખ્યસૂત્ર વસ્તુતઃ અનીશ્વરવાદી નથી એમ સાંખ્યભાષ્યકારનો સ્પષ્ટ મત છે. છતાં પ્રાચીન પદ્ધતિ માટે આટલો આગ્રહ દર્શાવનાર રા. ઠાકર એ પ્રત્યે કેમ આંખો મીચે છે એ હું સમજી શકતો નથી. '**ईश्वरासिद्धेः**' એવું એક સાંખ્યસૂત્ર છે અને સાંખ્યશાસ્ત્ર સામાન્ય રીતે નિરીશ્વરવાદી ગણાય છે—આટલી વાત આ શાસ્ત્રની બારાંખડી જાણનારને પણ સુવિદિત છે. છતાં, જ્યારે તત્ત્વદર્શનના સિદ્ધાન્તનું ચિન્તન કરવાના ખાસ મેળાવડામાં એ વાતથી ઉલટો મત પ્રદર્શિત કરવામાં આવે, ત્યારે વધારે ઊંડા જઈ તપાસ કરવાનો પ્રસંગ ઉપસ્થિત થાય છે એટલું રા. ઠાકરે સમજવું જોઈએ. એ કર્તવ્ય સમજી રા. ઠાકરની ફરજ હતી કે સિદ્ધપુરના બ્રહ્મવૃન્દ આગળ ચારે મહિને પોતે બોલવા ઊભા થયા તો તે વખતે "**ईश्वरासिद्धेः**" એવું સૂત્ર ટાંકીને લોકને ભ્રાન્તિમાં ન નાખવા, પણ એ સૂત્ર નીચે ભાષ્યકાર શું કહે છે એ જણાવવું, અને પોતામાં સામર્થ્ય હોય તો એ ભાષ્યકારનો મત ખોટો છે એમ પ્રમાણપુરઃસર સિદ્ધ કરવું. આને જ સમજુ માણસો પ્રામાણિક અને શાસ્ત્રીય વાદપદ્ધતિ સમજે છે. બાકી, સામાને બેને બે ચાર જેવી સાદી વાતોનુ અજ્ઞાન આરોપી, પછી એ અજ્ઞાન ટાળવાનો આડંબર કરવે એ તો કેવળ અજવાળામાં દીવો ફેરવવા જેવો—હસવા જેવો—દેખાવ થાય છે! અધિક શું કહેવું?

મેં ઉપર જણાવ્યું તેમ આ લેખનો ઉદ્દેશ રા. ઠાકરને ઉત્તર દેવાનો નથી. જેઓ પ્રાચીન ટીકાકાર સિવાય બીજું પ્રમાણ જાણતા નથી તેમને નિરુત્તર કરવા માટે તો પૂર્વોક્ત સાંખ્યભાષ્યકારનાં વચન પૂરતાં છે. પણ મને પોતાને એ બસ થતાં નથી, અને ટીકાકારની મદદ વિના સ્વતન્ત્ર રીતે અર્થ નિર્ણય કરવાના આજના જમાનામાં કોઈને માટે એ બસ થવાં ન જોઇએ. અને તે જ કારણથી યુરોપિઅન પંડિતો સાંખ્યભાષ્યકારના વ્યાખ્યાનનો તિરસ્કાર કરી સાંખ્યશાસ્ત્રને નિરીશ્વરવાદી કહેવાની સામાન્ય

તસ્દી ન આપવી એવો નિર્ણય અમારે કરવો પડયો. એ સ્થિતિમાં મેં જાતે જ અમુક યોજના ઘડી તે પ્રમાણે લેખોનો ક્રમ નક્કી કર્યો છે. લેખોમાં ગ્રન્થાવલોકન અને પ્રાસંગિક ચર્ચા અને નોંધ સ્વાભાવિક રીતે જ અલગ પડી જાય છે. એવી જ રીતે વ્યાખ્યાનો જે મેં છેલ્લાં મૂકયાં છે તે પણ જુદાં પડી આવે છે. એમાંનાં ઘણાંખરાં કોઈ ગંભીર અને મહત્ત્વના પ્રસંગ માટે લખાયાં છે. એવા પ્રસંગો સ્વાભાવિક રીતે ઉમર થતાં અને પશ્ચિમ વયમાં વિશેષ આવ્યા છે. આવાં વ્યાખ્યાનો વધારે વિશાલ દૃષ્ટિથી અને કંઇક સામાન્ય માણસ પણ સમજી શકે એવી સરલ વિચારસરણીમાં અપાયાં છે એમ મને જણાયું છે. ઉમર થતાં ઘણાઓ પોતાનું જ્ઞાન વધારે સાદા સ્વરૂપમાં આપી શકે છે, એ વાત મને આનંદશંકરનાં વ્યાખ્યાનોમાં પણ જણાઈ છે. એટલે વ્યાખ્યાનોને મેં છેલ્લાં જુદા વર્ગમાં મૂકયાં. આથી એક બીજી પણ સગવડ થઈ. અંગ્રેજી વ્યાખ્યાનો પણ આપવાનાં હતાં, અને અંગ્રેજી હોવાથી બીજાથી અલગ એટલે પુસ્તકને છેડે તે આપી શકાય. વ્યાખ્યાનનો વિભાગ છેલ્લો આવવાથી અંગ્રેજી વ્યાખ્યાનો પણ વ્યાખ્યાનોના વિભાગમાં જ આવી ગયાં. આ વ્યાખ્યાનોનું ગુજરાતી, આનંદશંકરભાઈની એવી ઇચ્છા ન હોવાથી કર્યું નથી, પણ, તેમાં આવતા અર્વાચીન પાશ્ચાત્ય ફિલસૂફીના સિંહાવલોકન સિવાયનું ઘણુંખરું ગુજરાતી લેખોમાં એક અથવા બીજે રૂપે કહેવાઈ ગયું છે, એટલું સાન્ત્વન છે. આ રીતે વ્યાખ્યાનવિભાગ ગોઠવાઈ ગયો એમના બીજા કેટલાક લેખોમાં મને શાસ્ત્રની પારિભાષિક ચર્ચા જણાઈ, જેમાં તે તે દર્શનોની તંત્રવ્યવસ્થાનો પણ કંઈકે વિશેષ પરિચય જોઈએ, અને જેમાં લાંબાં સંસ્કૃત અવતરણો અને તેનો અર્થ કરવાના પ્રશ્નો આવે છે; એવા લેખોનો એક વર્ગ શાસ્ત્રીય ચર્ચા તરીકે તરત જુદો પડી આવ્યો. બાકી રહેલા લેખોમાં જેને મેં વાર્તિકો કહ્યાં છે તે પણ સ્વાભાવિક રીતે જ અલગ પડી જાય છે. એ બધાં કોઈ કાવ્યને અવલંબીને કરેલાં છે. એમાંના કોઇકને આનંદશંકરભાઇએ પોતે વ્યાખ્યાન કહેલ છે એ ખરું, પણ એ વ્યાખ્યાન તરીકે કોઈ સભામાં અપાયાં હોય એમ જણાતું નથી. તેઓ પોતે પ્રસ્તાવનામાં કહે છે તેમ તે પશ્ચિમના સાહિત્યમાં જેને sermons કહીએ એ પ્રકારનાં છે. એમણે પોતે એ વિભાગના લેખોને વ્યાખ્યાન તેમ જ વાર્તિક પણ કહેલ છે, અને ઘણાખરાને પછીથી નામ જ આપેલ નથી. મારે વ્યાખ્યાન શબ્દ ખરેખરાં આપેલાં વ્યાખ્યાનો માટે રાખવાનો હતો એટલે મેં એ શબ્દ આ લેખોને માટે ન રાખ્યો. એ ખરી રીતે ઘણી જ વિશાળ દૃષ્ટિથી કરેલી ટીકા કે ભાષ્ય

છે. પણ ગુજરાતીમાં ટીકા કંઇક ખરાબ વ્યંજનાવાળો શબ્દ છે. ભાષ્ય શબ્દ તેમણે પોતે એક જગાએ વાપરેલો છે, અને કદાચ એને લીધે જ એમની શૈલીને ભાષ્યશૈલી કહેવામાં આવે છે, પણ મેં ભાષ્યને બદલે એમણે જ વાપરેલો વાર્તિક શબ્દ વાપર્યો છે. તેનું ખાસ કારણ એ છે કે વાર્તિકકાર અનુક્ત વસ્તુનું પણ ચિંતન કરી શકે છે, એ એનું વિશેષ લક્ષણ મનાય છે.[૪૭] અને અહીં મૂળ કાવ્યનું અવલંબન કરી ઘણું પોતાને કહેવાનું કહે છે એટલે સ્થૂલ અર્થમાં મેં તેને વાર્તિકો કહ્યાં છે આનંદશંકરભાઈએ પહેલી આવૃત્તિમાં જે લેખો પહેલા મૂક્યા છે, તેમાં વિષયની યોજના મને જણાતી હતી. એટલે વેદાન્તસિદ્ધાન્તનું જ્યાં મહત્ત્વનું નિરૂપણ આવતું હતું તેવા લેખો મેં પહેલા વિભાગમાં યોગ્ય સ્થાને મૂક્યા. આ વિભાગ અને વાર્તિકો બન્ને એક જ પ્રયોજન માત્ર ભિન્ન પદ્ધતિથી સાધતા જણાયા તેથી બન્નેને મેં સિદ્ધાન્તનિરૂપણના કહ્યા. આવી યોજના આ લેખોમાં રાખી છે. તેમાંથી જુદી જુદી કક્ષાના કે જુદા જુદા પ્રયોજનોવાળા અભ્યાસીઓને કંઇક સગવડ મળશે એમ માનું છું. જેમને સામાન્યરૂપે જ આ વિષયનો અભ્યાસ કરવો હોય તેમને માટે છેલ્લો વ્યાખ્યાનોનો વિભાગ અનુકૂળ પડશે. જેમને મુખ્ય સિદ્ધાન્ત બરાબર સમજવો હોય તેમને માટે તે ઉપરાંત પહેલો કે બીજો વિભાગ અનુકૂળ પડશે. જેમને શાસ્ત્રનું વધારે વિગતથી કે ઝીણવટથી અધ્યયન કરવું હોય તેઓ તે ઉપરાંત શાસ્ત્રચર્ચા પણ જોશે. બાકીના વિભાગો વિશેષ વિગતો માટે અને લેખકનો સંપૂર્ણ અભ્યાસ કરવાના ઉપયોગના રહેશે. અને છતાં કહેવું જોઇએ કે આ એક સગવડ ખાતર સ્થૂલ દૃષ્ટિએ પાડેલા વિભાગો છે. લેખન સમયે જે વિભાગો દૃષ્ટિમાં હતા નહિ, તે વિભાગો આથી વધારે ચોકસાઈવાળા હોઈ શકે નહિ.

આ બધી પ્રવૃત્તિનું ફળ શું? તેની અસર શી? એનો એક જવાબ એ છે કે મહાન કે ગહન પ્રવૃત્તિઓનાં ફળ તરત બતાવી શકાતાં નથી. આચાર્ય આનંદશંકરના લેખોનો વધારે સારો અભ્યાસ થશે, તેમની સૂચના પ્રમાણે આપણાં દર્શનોનું શોધન થશે, દાર્શનિક ઇતિહાસ લખાશે, તેમની જીવન અને ધર્મ સંબંધી બીજી સૂચનાઓ પણ સમાજના ધ્યાનમાં આવશે, ત્યારે તેની ખરી કિંમત થશે. પણ એક વાત આપણે અત્યારે પણ કહી શકીએ. માણસના કામનું મૂલ્ય તેના ઉદ્દેશ અને તેની સિદ્ધિથી થઈ શકે. આચાર્ય આનંદશંકર શુદ્ધ અને સ્પષ્ટ દૃષ્ટિવાળા હતા. તેઓ પોતાનો ઉદ્દેશ

૪૭. उक्तानुक्तदुरुक्तार्थव्यक्ति(चिंता)कारि तु वार्तिकम्। આપ્ટેનો સંસ્કૃત કોષ.

સ્પષ્ટ જોઈ શકતા હતા. અને એ ઉદ્દેશ સમગ્ર લોકહિતનો હોવાથી તેમણે તે વારંવાર કહેલો છે. એક જગાએ તેઓ કહે છેઃ "હિન્દનું તત્ત્વજ્ઞાન એક જૂનું જડી આવેલું હાડપિંજર નથી, પણ વેદકાળથી ચાલી આવેલો ચૈતન્યથી ભરેલો અને નિત્ય વિકસતો જતો એક જીવન્ત પદાર્થ છે, અને તેથી એના શરીરનું વર્ણન કરવા કરતાં એના આત્માનું પ્રાકટ્ય કરવા ઉપર" અધિક ધ્યાન આપવું જોઈએ. "આપણું તત્ત્વજ્ઞાન એક જીર્ણ વિદ્યા નથી પરંતુ પશ્ચિમના વર્તમાન તત્ત્વજ્ઞાનની સાથે ઊભું રહી અખંડ પૃથ્વીના તત્ત્વજ્ઞાનના વિકાસમાં ભાગ લઈ શકે એવો જીવન્ત પદાર્થ છે."૪૮ અન્યત્ર કહે છે કેઃ "ઈશ્વરે જે આજ્ઞા કરી મૂકી એ નીતિ, એ સમજણ પણ ખોટી છે; કારણ કે જે આજ્ઞાની યથાર્થતા જગતના વ્યાપારમાં અત્યારે પ્રતીત ન થાય, અને જેની યથાર્થતામાં આપણું મન સાક્ષી ન પૂરે એ માનવાથી ઈશ્વરને આપણે દૂર રાખીએ છીએ. આટલા માટે...દેશકાલાનુસાર પ્રાચીન વાક્યોને વર્તમાન યુગને અનુકૂલ કરવાં, તથા એ વાક્યોનું રહસ્ય સમજવું, એ આપણું કામ છે."૪૯ આપણે કહી શકીએ કે જેઓ અહીં નિરૂપિત ધર્મને 'આપણો ધર્મ' માને છે તેમને તો તેમણે આ લેખોથી પ્રતીતિ કરી આપી છે કે આપણું તત્ત્વજ્ઞાન ચૈતન્યથી ભરેલો જીવન્ત પદાર્થ છે, અને અખંડ પૃથ્વીના તત્ત્વજ્ઞાનના વિકાસમાં ભાગ લેવા સમર્થ છે. એ તત્ત્વજ્ઞાનને વર્તમાન સ્વરૂપમાં મૂકવાની દિશા પણ તેમણે દર્શાવેલી છે, અને એ પ્રમાણે પ્રવૃત્તિ કરવાનું કામ તેમના વારસદાર પછીના જમાનાના તત્ત્વજ્ઞાનના અભ્યાસીઓનું છે. તેમણે, પોતે કહ્યા પ્રમાણે, ધર્મના શરીર કરતાં તેના આંતરાત્માનું પ્રાકટ્ય કરવાની પણ યોગ્ય દિશા બતાવી છે, ઘણી જગાએ એમ કરી બતાવ્યું છે, અને એ પ્રવૃત્તિ પણ તેમની પછી આગળ ચાલવી જોઇએ. આ કામ એક રીતે પ્રાથમિક ભૂમિકા તૈયાર કરવા જેવું છે જે વારંવાર જુદે જુદે પ્રસંગે લખેલા નિબંધોથી જ સારું થઈ શકે. તેથી જ તેમની પ્રવૃત્તિએ આવું નિબંધરૂપ લીધું છે. બધી પ્રવૃત્તિઓ પ્રાથમિક દશામાં આવું નિબંધરૂપ જ લે છે. એ જમાનો, જે હજી પણ પૂરો થયો નથી, તે આ કારણોને લઇને મુખ્યત્વે નિબંધોનો જમાનો હતો. અને તેથી આનંદશંકરે પણ નિબંધો જ લખ્યા છે. આવા નિબંધોથી ફિલસૂફીનો પ્રકરણબદ્ધ ગ્રન્થ ન થઈ શકે, તેમ એવા ગ્રન્થમાં જેવું તન્ત્રબદ્ધ દર્શન નિરૂપી શકાય તેવું આમાં ન આવી શકે. પણ આનંદશંકરભાઇનો એ ઉદ્દેશ પણ નહોતો. એમને વેદાન્તની કોઈ નવી શાખા સ્થાપવી નહોતી,

---

૪૮. પૃ. ૬૩૩ ૪૯. પૃ. ૫૧૨

એમને તો શાંકર વેદાન્તને શુદ્ધ અને અર્વાચીન સ્વરૂપ આપવું હતું, અને પશ્ચિમની ફિલસૂફી અને ભૌતિક વિજ્ઞાનના ધસારાબંધ આવતા વિચારો સાથે તેને સંગત કરી બતાવવું હતું, અને તે તેમણે કર્યું છે. તેમના સમગ્ર કાર્યને ટૂંકામાં ટૂંકી રીતે વર્ણવવું હોય તો તે શાંકર વેદાન્તનો પરિષ્કાર અને પરિપૂર્તિ એમ કહી શકાય. નવું દર્શન સ્થાપે તેને જ જો ફિલસૂફ કહેવો હોય તો તે ફિલસૂફ નહોતા, પણ સાથે સાથે સ્મરણમાં રાખવું જોઇએ કે એમના જેવા વેદાન્તના નિષ્ણાત પશ્ચિમમાં તો કોઈ નહોતા, પણ આપણે ત્યાં હિન્દમાં પણ નહોતા. અને ફિલસૂફી એ જો અમુક મત અને અભિપ્રાયોનું તંત્ર જ ન હોય, પણ જીવનની દૃષ્ટિ હોય, તો તે તેમનામાં હતી. તેમની દૃષ્ટિ બૃહદ્ દાર્શનિક અને મૂલપર્યન્તગામી હતી. અને આ લેખો પણ દાર્શનિક ચર્ચાના છે. સદ્‌ગત મણિલાલથી શરૂ થયેલી દાર્શનિક ચર્ચાપદ્ધતિને તેમણે નવી વિશાલતા અને ગંભીરતા આપી, એ શરૂ થયેલા જ્ઞાનયજ્ઞમાં वसन्तोऽस्यासीदाज्यं, 'વસન્ત'ના લેખો આજ્યરૂપ હતા, ઉત્તમ ગોરસના સારભૂત હતા. પરભાષાનો મોહ ન રાખતાં આચાર્યશ્રીએ બધુ ગુજરાતીમાં ગુજરાત માટે લખ્યું, અને ગુજરાત તેને માટે હંમેશાં અભિમાન ધરાવશે.

અમદાવાદ
તા. ૨૦-૧૧-૪૨

રામનારાયણ વિશ્વનાથ પાઠક

અનુક્રમણિકા

શુદ્ધિપત્ર

પૃ.	પંક્તિ	અશુદ્ધ	શુદ્ધ
૬૬	૩	શર્વાત્મક	સર્વાત્મક
૧૪૭	૪	અન્ય	અનન્ય
૨૨૨	છેલ્લી	Carid	Caird
૨૩૫	૧૬	छोडी	छोडे
૨૬૯	૧૭	स्वाभावत	स्वभावत
૨૮૮	છેલ્લેથી ૨	मुखेनैव । चेष्टा	मुखेन । एवं चेष्टा
૩૦૩	છેલ્લી	त	ते
,,	છેલ્લેથી ૨	पितव	पितेव
૩૬૮	૯	भद	भेद
૩૭૪	છેલ્લેથી ૨	૧૯૨૦	૧૯૦૨
,,	,, ૩	ગણાવવાનો	ગણાવાનો
,,	,, ૫	ભત્‌ની	ભત્‌ની
,,	,, ૫–૬	(પારિગ્રાફ ન જોઇએ)	અમુક નથી એમ
,,	,, ૮	(‘જુદી’ પહેલાં ઉમેરો)	રીતિ પણ નજરે પડે છે. આ જુદી
૩૮૦	છેલ્લી	व्युत्पादया	व्युत्पाद्यां
૪૦૮	છેલ્લેથી ૧૦	if	of
૪૨૦	છેલ્લેથી ૨	महामुनये	महामुनये मुनये
૪૬૭	૯	गृह्णान्तु	गृह्णन्तु
૪૭૧	૧૩	अनुघत	अनूघत
,,	૧૭	विधियते	विधीयते
૫૩૫	૧૩	अयास्यः	अयासः
૬૧૬	૬	रमरन्ति	रमन्ति
૬૬૭	છેલ્લેથી ૩	ભદોપભદોને	ભેદોપભેદોને
૬૯૦	૧૫	तेऽगा	ते गा
,,	૧૯	त्त पत	त एव
,,	૨૩	कं सारं	कंसारं
૭૧૫	છેલ્લેથી ૧૧	દર્શઠ	દર્શન
૭૫૨	છેલ્લી	જુઓ પૃ. ૭૩૭	× જુઓ પૃ. ૭૩૬
૭૯૦	૧૧	Beagson's	Bergson's
૮૦૩	છેલ્લી	‘enjoing’	‘enjoying’

સિદ્ધાન્ત નિરૂપણ

નિબંધો

॥ हरिः ॐ ॥

૧

આપણો ધર્મ

આપણા કેટલાક વાચકોને ધર્મ સંબન્ધી–ખરી, ખોટી, ગમે તેવી–ચર્ચા શિવાય અન્ય વિષય ભાગ્યે જ ગમે છે; તેમ બીજા કેટલાકને ધર્મના નામથી જ કંટાળો ઊપજે છે. અમને ભય રહે છે કે જેઓ તરફથી આ નવીન પત્ર [વસન્ત] નો સત્કાર થવા સંભવ છે તેમાંનો કેટલોક ભાગ આ બીજા વર્ગમાં પડે છે. તથાપિ અમે આ પત્રમાં ધર્મનો વિષય ચર્ચવા નિશ્ચય કર્યો છે; અને અમે આશા રાખીએ છીએ કે દરેક વિચારવન્ત દેશહિતૈષી અમારો આ નિશ્ચય પસંદ કરશે. અમારો નમ્ર અભિપ્રાય છે કે આપણી શાળાઓમાં ધાર્મિક શિક્ષણના અભાવને લીધે અનેક અનર્થો ઊપજ્યા છે. આપણું મનોબળ, આપણો સ્વાર્થત્યાગ, આપણી આશાઓ, એ સર્વ શિથિલ અને મન્દ થઈ પડ્યાં છે, એનું એક મુખ્ય કારણ ધાર્મિક શિક્ષણનો અભાવ એ જ છે. જેમ આત્મા એ શરીરથી ભિન્ન છતાં શરીરના અણુઅણુમાં વ્યાપી રહીને શરીરને ચૈતન્ય અર્પે છે, તેમ ધર્મ એ મનુષ્યની સર્વ ઐહિક પ્રવૃત્તિઓથી વિલક્ષણ હોવાની સાથે, સર્વના અન્તરમાં પ્રવેશ કરીને એમને ચૈતન્ય અર્પે છે; અર્થાત્, એમનામાં જ્ઞાન, રસ, સ્થૈર્ય, બળ, અને ગતિ પૂરે છે. માટે આ પત્રમાં બીજા અનેક વિષયોના આધાર અને જીવન રૂપે ધર્મની ચર્ચા કરવી આવશ્યક ધારી છે. આજરોજ આ વિષયના મંગલાચરણ તરીકે (૧) ધર્મ એ મનુષ્ય આત્મા સાથે શો સંબન્ધ ધરાવે છે, અને (૨) આપણા ધર્મમાં ઉત્તમ ધર્મનાં લક્ષણો કેવાં રહેલાં છે એ બે વિષયો ઉપર થોડુંક બોલવા ઇચ્છીએ છીએ. આગળ ઉપર એ વિષયનું અધિક સ્પષ્ટીકરણ કરીશું.

૧. 'ધર્મ' એ મનુષ્યને સ્વભાવસિદ્ધ છે, તથા આવશ્યક છે. જંગલી પ્રજામાં પણ ધર્મ હોય છે એટલું જ નહિ પણ પોતાને નાસ્તિક કહેવડાવવાનું અભિમાન ધરાવનાર મનુષ્ય પણ વસ્તુતઃ ધર્મહીન હોય એમ બની શકતું નથી. વ્યવહારનો આધ્યાત્મિક ભાષામાં જે અર્થ, તેનું જ ટુંકું નામ 'ધર્મ' છે, એટલે જ્યાં જ્યાં વ્યવહાર ત્યાં ત્યાં ધર્મ એ નિયમ સ્વતઃસિદ્ધ છે. ત્યારે

આસ્તિક અને નાસ્તિક, ધર્મી અને અધર્મી વચ્ચે ભેદ પાડવામાં આવે છે તેનું કેમ? મનુષ્યમાં કેટલીક પ્રવૃત્તિઓ સ્વાભાવિક રીતે એટલે અજાણતાં પણ થયાં કરે છે, પણ વિચારના પ્રદેશમાં મનુષ્ય ઊતરે છે એટલે તે પ્રવૃત્તિઓ ઉપર અને તેમની યોગ્યતા વિષે એ સિદ્ધાન્તો બાંધવા માંડે છે. આ વિચારદશામાં મનુષ્ય જ્યારે સ્થૂલ પ્રપંચથી ' પર ' એવા કોઈક પદાર્થનું અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે ત્યારે એને આપણે 'આસ્તિક' કહીએ છીએ, અને તે ન સ્વીકારતાં વસ્તુસ્થિતિથી ઉલટો વિચાર ધરાવે છે ત્યારે એને 'નાસ્તિક' કહીએ છીએ. વિચારની નાસ્તિકતા સાથે આચારની પણ નાસ્તિકતા હોય એમ નિયમ નથી; વળી આચારની નાસ્તિકતાવાળો મનુષ્ય પણ કેટલીક વાર ઐહિક લોકને પરલોકસ્થાને સ્થાપી એમાં જ શ્રદ્ધા બાંધે છે; અને આ રીતે અધર્મને ધર્મ કરી માને છે.

ધર્મ-અધર્મનો બીજો ભેદ મનુષ્યના દુરાગ્રહથી પડે છે. પોતાનો ધર્મ તે જ ખરો બીજાનો ખોટો, અમુક પ્રજાને જ ઈશ્વરે ધર્મજ્ઞાન આપ્યું છે અને બીજી બધીને અજ્ઞાનતિમિરના કૂપમાં ડુબાવી મૂકી છે, ઇત્યાદિ મતાન્ધતાને લીધે ધર્મનો નિષ્પક્ષપાત વિચાર કરવો દુર્ઘટ થઈ પડે છે. પોતાનો ધર્મ તે જ ખરો એવો દુરાગ્રહ મૂકી દઈ વિદ્વાનો જેમ જેમ જુદા જુદા ધર્મનાં સ્વરૂપો તપાસી એમાંથી ધર્મનું સામાન્ય સ્વરૂપ તારવી કાઢતા આવે છે તેમ તેમ સ્પષ્ટ થતું જાય છે કે ધર્મ માત્ર અમુક સ્થળે જ નહિ પણ પૃથ્વીની સર્વ પ્રજાઓમાં અનાદિકાળથી સિદ્ધ છે. ધર્મની વૃત્તિ ભિન્ન ભિન્ન પ્રજામાં દેશકાલાદિ ઉપાધિને લઈને ભિન્ન ભિન્ન રૂપે પ્રકટ થાય છે; પણ એ સર્વ ઉપાધિને ભેદી, અંદર ઊતરી, અમુક પ્રજાની ધર્મવૃત્તિમાં ધર્મનાં કેટલાં તત્ત્વો સમાએલાં છે એ ઉપર લક્ષ રાખીને અમુક ધર્મની પૂર્ણતા કે અપૂર્ણતા નક્કી કરવી એ જ આ વિષયમાં ખરો માર્ગ છે.

વળી, ધર્મ મનુષ્યને સ્વભાવસિદ્ધ છે એટલું જ નહિ પણ આવશ્યક પણ છે. જડવાદના આચાર્યો એમ મનાવવા મથે છે કે ધર્મ કદાપિ જંગલી દશામાં અને ત્યાર પછી કેટલોક સુધારો પ્રાપ્ત કરતાં સુધી આવશ્યક હશે, પણ વિદ્વાનોને અને સારી પેઠે સુધરેલી પ્રજાઓને તો તે નિરર્થક જ છે. આ મતના જવાબમાં માત્ર એટલું જ કહેવું બસ છે કે વિચારશીલ મનુષ્ય આ સિદ્ધાન્ત લાંબો વખત સ્વીકારી શકે તેમ નથી. ધર્મ જો અજ્ઞાન અને કલ્પના એ બેનું જ પરિણામ હોત તો જ્ઞાનની વૃદ્ધિની સાથે એનું નષ્ટ થવા તરફ જ વળણ

હોત. પણ તેમ ન થતાં દિવસે દિવસે જ્ઞાન વધે છે તેમ મનુષ્યની ધર્મવૃત્તિ વધારે તીવ્ર, સતેજ, અને ગંભીર થતી આવે છે. મનુષ્ય, ક્ષણવાર પણ આત્મા ઉપર તેમ જ જગત્ ઉપર દૃષ્ટિ નાંખે તો તેને એવા અનેક ગંભીર પ્રશ્નો તથા આકાંક્ષાઓ ઉપસ્થિત થશે કે જેનું સમાધાન તથા પરિપૂર્તિ માત્ર ધર્મથી જ થઈ શકે. એવું તો કોઈક જ હશે કે જેને વિશ્વમાં, બાહ્ય તેમજ આંતર દૃષ્ટિ ફેરવતાં, કાંઈક ગંભીરતા, ગૂઢતા, મહત્તા નહિ પ્રતીત થતી હોય.

" આ શી ઊંડી રજની આજની
ભણે ઊંડા ભણકાર !
ઘેરી ગુહા આકાશની રે
માંહિ સૂતો ઊંડો અંધકાર,
....
આ શી ઊંડી રજની ! " *

એ ઉદ્‌ગાર માત્ર ભૌતિક અંધકાર પરત્વે જ સત્ય છે એમ નથી, પણ વિશ્વમાં છાઈ રહેલી અલૌકિક અગમ્યતાનું શાંતિપૂર-—દૂરથી સંભળાતા સમુદ્રના ધ્વનિની માફક—ધ્વનિરૂપે અત્રે સંભળાય છે. જે

" ગૂઢ અસંખ્ય ભેદો કંઈ
કરે ચોગમ ઘોર ઝંકાર રે, " *

તેનો ખુલાસો કરવાનો પ્રયત્ન ન કરતાં, મનુષ્ય માત્ર કર્ણ દઈને સાંભળવા ધારે તો પણ,

" શાંત અદ્‌ભુત ઊંડા કંઈ
સુણે ઉચ્ચ ગાનના પુકાર રે. " *

એ નિઃસંદેહ છે.

ત્યારે મનુષ્યના હૃદયમાં જીવ—જગત્—અને ઈશ્વર સંબન્ધી પૂર્વે કહ્યા પ્રમાણે જે જે ગંભીર પ્રશ્નો ઊઠે છે તથા આકાંક્ષાઓ ઉદ્‌ગાર પામે છે તે સર્વનો ખુલાસો કરવો તથા પરિપૂર્તિ કરવી એ ધર્મમાત્રનો સામાન્ય ઉદ્દેશ છે એમ સમજાય છે. અને તે સામાન્ય ઉદ્દેશ અમુક ધર્મ જેટલે અંશે પાર

* હૃદયવીણા.

પાડી શકે તેટલે અંશે તેની ઉત્કૃષ્ટતા અને સફલતા લેખાય છે. અર્થાત્, જીવનની સાથે નિકટ સંબંધ ધરાવી જે ધર્મ વ્યાપક એટલે કે સર્વદેશી (absolute, universal, all-sided) હોય તે સર્વોત્કૃષ્ટ. આ કસોટીથી તપાસી જોતાં આપણો જ ધર્મ ઉત્તમ ઠરશે એમ આ લેખકનું માનવું છે. પણ તે અત્રે વાદવિવાદ કરી સિદ્ધ કરી આપવું એમ ઇચ્છા નથી; કેમકે એમ કરવાનું પ્રયોજન નથી, અને એમ કરવા જતાં વેદના સમયથી માંડી આજ સુધીના ગ્રન્થો ઉપર એક અર્થવિવેચક ટીકા લખવી પડે એમ છે. માત્ર, ઉત્તમ ધર્મનાં લક્ષણો આપણા ધર્મમાં છે એમ કેટલાક સામાન્ય નિર્દેશ પૂર્વક બતાવવાનો અત્રે યત્ન કરવાનો છે.

૨. આપણા ધર્મને અમે “બ્રાહ્મ ધર્મ” એવું નામ આપીએ છીએ. આ ‘બ્રાહ્મધર્મ’ તે બંગાળાનો ‘બ્રહ્મો’ નામે લોકમાં ઓળખાતો ધર્મ સમજવાનો નથી, જો કે એક રીતે એનો પણ એમાં અન્તર્ભાવ તો થાય છે જ. ‘ब्रह्म’ એટલે વેદ, અને વેદથી પ્રવર્તેલો ધર્મ તે ‘બ્રાહ્મધર્મ.’ ‘બ્રહ્મ’ શબ્દના, વેદમાં, વેદ અને બ્રાહ્મધર્મનુ તત્ત્વ,—એ બે અર્થ ઉપરાન્ત બીજા ત્રણ અર્થ થાય છેઃ—(૧) સ્તુતિ; (૨) યજ્ઞ અથવા યજ્ઞનું અંતરતત્ત્વ; (૩) ચરાચર વિશ્વનો આત્મા. આ ત્રણ અર્થને અવલંબી બ્રાહ્મધર્મનાં ત્રણ અંગો બંધાએલાં છે; (૧) ભક્તિ, (૨) કર્મ, અને (૩) જ્ઞાન. આ પ્રમાણે ‘બ્રહ્મ’ શબ્દનો અર્થ વિચારતાં જ બ્રાહ્મધર્મનાં મુખ્ય તત્ત્વો પણ સમજાઈ જાય છે. તો પણ એ સંબંધી કાંઇક વધારે સ્પષ્ટીકરણ થવાની જરૂર છે. બ્રાહ્મધર્મનું ઉત્પત્તિસ્થાન વેદ છે; અને ‘વેદ’ એટલે જ્ઞાન; જે ‘શ્રુતિ’ એટલે શ્રવણ કરેલું તે, એ નામથી પણ ઓળખાય છે. આટલી વાત તો સર્વવિદિત છે. પણ ‘શ્રુતિ’ એ નામનું ગૂઢ તાત્પર્ય એવું છે કે વેદપ્રતિપાદિત જ્ઞાન મનુષ્યની ગમે તેવી કલ્પનાથી ઉદ્‌ભવેલું નથી; પણ આ વિશ્વમાં—જગત્‌માં તેમજ મનુષ્ય-આત્મામાં—મનુષ્ય શાન્તિથી સાંભળે તો અહર્નિશ સંભળાય એવા, ‘ શાંત અદ્‌ભુત ઊંડા કંઈ ઉચ્ચ ગાનના પુકાર’ના શ્રવણરૂપ એ જ્ઞાન છે. વેદ ઈશ્વરનો ‘પ્રકાશ’ છે, ઈશ્વરનું ‘નિઃશ્વસિત’ છે, એમ જે કહેવાય છે તેનું મર્મ પણ તેજ અને પ્રાણના ગંભીર રૂપક દ્વારા આ રીતે જ સમજી લેવાનું છે. વળી વેદ નિત્ય છે એમ કહેવાય છે; તેનું કારણ કે વેદપ્રતિપાદિત સત્યો નિત્ય છે, અને એ સત્યો આપણી આગળ મૂકાય તો ત્રૈકાલિક સત્યરૂપે તે સ્વીકારી શકાય તેવાં છે. આ પ્રમાણે દેશકાલાદિ ઉપાધિથી અનવચ્છિન્ન સત્ય મનુષ્ય આગળ ધરીને મનુષ્યના જીવનને તન્મય કરી આપવાનું સામર્થ્ય બ્રાહ્મધર્મમાં છે એમ અત્રે અનાદિ કાળથી મનાતું આવ્યું છે, અને તે યથાર્થ છે કે કેમ એ, આ લેખ

ઉપરથી જ નહિ પણ સાક્ષાત્, બ્રાહ્મધર્મના અનેકાનેક ગ્રન્થો જોઇને વિચારવાનું છે. વિચારતાં, અને વિશેષે કરીને એનો અનુભવ લેતાં, જણાશે કે બ્રાહ્મધર્મ અનેક રીતે વ્યાપક છે, સર્વદેશી છે, અર્થાત્ સર્વ ધર્મનાં તત્ત્વો એનામાં છે.

(૧) એક તો એવી રીતે કે—એમાં સર્વ પ્રકારના અધિકારીઓ માટે સ્પષ્ટ યોજના છે. મનુષ્યજાતિના તેમજ મનુષ્યવ્યક્તિના ધર્મવિચારમાં "મન માયા અને મહેશ્વર" એટલે 'અસ્મદ્'—'ઇદં'—અને 'તત્' પદવાચ્ય ત્રણ પદાર્થોની ત્રિવેણી વહે છે. બાળકો અને બાલ્યાવસ્થા ભોગવતા મનુષ્યવર્ગો આ ત્રણ પદાર્થોને જેવી રીતે જુએ છે તે કરતાં પ્રૌઢ વયને પ્રાપ્ત થયેલા મનુષ્યો અને મનુષ્યવર્ગો જુદી રીતે જુએ છે. અમુક મનુષ્યોને અમુક ધર્મનું સ્વરૂપ રુચે છે તો બીજાઓને બીજું રુચે છે; એટલું જ નહિ, પણ લાભકારક પણ તે જ થાય છે. આ પ્રમાણે જો કે આત્માની પરમ શાન્તિ પ્રાપ્ત કરાવવી એ ધર્મ માત્રનું સામાન્ય સાધ્ય છે તો પણ તે સાધવાના માર્ગો જુદા જુદા છે. અને તે ભેદ મનુષ્યઆત્માના અધિકાર પ્રમાણે એટલે કે રુચિ અને અનુકૂલતા ઉભયને લઈને પડે છે. બાલ્યાવસ્થાથી આરંભી વાર્ધક્ય સુધી, જંગલી દશાથી માંડી સુધારાના ચરમ સ્થાન સુધી, જડતાથી તે તત્ત્વદૃષ્ટિ પ્રાપ્ત થતાં સુધી, અધિકારાનુસાર જેને જે જોઇએ તેને તે આપી જે ધર્મ મનુષ્યને સર્વથા સંતોષ પમાડી શકે તે જ ધર્મ સર્વોત્કૃષ્ટ છે એ ઉઘાડું છે. જે ધર્મમાં સ્પષ્ટ રીતે વિચારપુરઃસર અધિકારભેદની વ્યવસ્થા કબુલ નથી તે ધર્મમાં પણ વસ્તુતઃ એને અનુસર્યા વિના ચાલતુંજ નથી, દરેક ધર્મમાં જુદા જુદા સ્વભાવના અને જુદી જુદી ભૂમિકાના ધાર્મિક પુરુષો ઉપજ્યા વિના રહેતા નથી, અને તેથી પરિણામે સ્વાભાવિક રીતે જ જુદા જુદા અધિકારીઓને અનુકૂલ એવી જુદી જુદી ધર્મની ભાવનાઓ ઉત્પન્ન થાય છે; આ રીતે પરોપકાર વૈરાગ્ય ત્યાગ શ્રવણ મનન સમાધિ કર્મ જ્ઞાન ભક્તિ આદિ સર્વ સાધનો દરેક ધર્મમાં કાંઇક કાંઇક તો કબૂલ થાય છે જ. પણ આ સર્વ સાધનના સ્વરૂપ તથા સંબન્ધનો વિચાર એક જ ધર્મને અંગે બ્રાહ્મધર્મમાં જેવો કરવામાં આવ્યો છે તેવો અન્ય ધર્મમાં ભાગ્યે જ જણાશે.

(૨) બ્રાહ્મધર્મનું સર્વદેશી (વ્યાપક) પણું એક બીજી રીતે પણ છે. જીવ જગત્ અને ઈશ્વર એ ત્રણ પદાર્થોમાં "સર્વ" એટલે અખંડ વિશ્વનો સમાવેશ થાય છે, અને તે ત્રણે પદાર્થોનો બ્રાહ્મધર્મમાં સારો વિચાર છે. બ્રાહ્મધર્મ જગત્‌ને શૂન્ય અથવા મિથ્યા માની જગત્‌ના સર્વ વ્યવહારને

નિરુપયોગી અને અર્થરહિત બનાવી દે છે, અને "પર" ની ખોટી કલ્પના હૃદય આગળ ઊભી કરી એ મૃગતૃષ્ણા પાછળ મનુષ્યને દોડાવે છે, અને એ રીતે એનો આ લોક પણ બગાડી મૂકે છે, એવો મિથ્યા આરોપ એ ધર્મ ઉપર કેટલીક વાર લાવવામાં આવે છે. પણ જરા વિચાર કરતાં જણાશે કે પૃથ્વી ઉપર પ્રવર્તતા સર્વ ધર્મોમાં બ્રાહ્મધર્મ જ એવો છે કે જે આ લોક અને પરલોક બંને ઉપર યોગ્ય દૃષ્ટિ રાખે છે.

શિષ્ય ગુરુ પાસે ભણવા જાય ત્યારથી એને અન્ય બાબતોની સાથે 'કુશલ' અને 'ભૂતિ' (આબાદી)ની બાબતમાં પ્રમાદી ન રહેવા ઉપદેશ દેવામાં આવે છે,* અને તે સાથે સર્વ પ્રવૃત્તિઓનું પરમ ઉદ્દેશ્યસ્થાન પરમાત્મા છે એ વાતનું પણ સ્મરણ રખાવવામાં આવે છે. હવે બીજા ધર્મો તરફ નજર ફેરવો. બૌદ્ધધર્મે× આ જગત્‌ને દુઃખમય અને તત્ત્વશૂન્ય ગણી તિરસ્કારી કાઢ્યું, સર્વત્ર સંન્યાસ વિસ્તારી મૂક્યો, અને પરિણામે સર્વ વ્યાવહારિક વ્યવસ્થા શિથિલ અને અસ્તવ્યસ્ત કરી નાંખી. ક્રિશ્ચયન ધર્મ વ્યાવહારિક પ્રવૃત્તિઓને અનુકૂલ છે એમ વર્તમાનકાળની ક્રિશ્ચયન પ્રજાઓની વર્તણુક ઉપરથી કેટલાકને લાગતું હશે, પણ ખરૂં જોતાં એ પ્રજાઓમાં એ ગુણ રોમ અને ગ્રીસમાંથી ઊતર્યો છે. ક્રાઇસ્ટનો મુખ્ય ઉપદેશ તો જગત્‌ના વ્યવહારની દરકાર ન કરતાં પરમેશ્વર ઉપર પ્રેમ અને વિશ્વાસ રાખી રહેવાનો છે. 'સર્મન ઑફ ધ માઉન્ટ' માં એ કહે છે કે મનુષ્યે ખાવાપીવાની કે ઓઢવાપહેરવાની વસ્તુ માટે ફિકર કરવાની નથી, કારણ કે વૃક્ષો અને પંખીઓ એની ક્યાં ફિકર રાખે છે? છતાં એમને સર્વ મળી રહે છે. આ સિદ્ધાન્તને અનુસરી રોમન કૅથોલિક પન્થમાં સંન્યાસની રીતિ ચાલી છે, પણ તે પ્રોટેસ્ટન્ટોએ સ્વીકારી

---

* " कुशलान्न प्रमदितव्यं भूत्यै न प्रमदितव्यम् "—तै. उ.

× ગૌતમ બુદ્ધનો પોતાનો આશય જુદો હતો, પણ આપણે તો જે ધર્મ બૌદ્ધ ધર્મને નામે પાછળથી ફેલાયો તેની જ વાત કરીએ છીએ.

મૂળ બૌદ્ધ ધર્મ વસ્તુતઃ બ્રાહ્મધર્મને અંગે જ ઉત્પન્ન થયો હતો; અને એક વખતે વિસ્તરેલા અમુક ધાર્મિક કચરાનો નાશ કરવાનો એ યત્ન હતો, અને એ યત્ન ઘણે ભાગે ફતેહમન્દ પણ થયો હતો. માટે વિશાળ અર્થમાં લેતાં આપણા બ્રાહ્મધર્મમાં બૌદ્ધધર્મનો પણ સમાવેશ થાય છે. પણ બ્રાહ્મધર્મના પ્રતિપક્ષી ગણાવાનો એ જેટલે દરજ્જે દાવો કરે, તેટલે દરજ્જે એને બ્રાહ્મધર્મથી જુદો ગણી ચર્ચા કરી છે.

નથી, તેમાં કારણભૂત ક્રિશ્ચયન ધર્મનું મૂળ સ્વરૂપ નથી; પણ ઈ. સ. ૧૪–૧૫–૧૬ મા સૈકાથી શરુ થએલી રોમ અને ગ્રીસની—એના સાહિત્યદ્વારા ઉત્પન્ન થએલી—અસર છે. આ સર્વ એકદેશિતા (one-sidedness)નું પરિણામ એ આવ્યું છે કે પાશ્ચાત્ય પ્રજા મહાભારત અને ભાગવત જેવો એક પણ ધર્મગ્રન્થ ઉપજાવી શકી નથી.

જેમ જગત્ સંબન્ધી વિચારમાં બ્રાહ્મધર્મમાં ઇહલોક અને પરલોકનો યોગ્ય વિચાર દર્શાવ્યો છે, તેમ ઈશ્વર સંબન્ધી વિચારમાં પણ બ્રાહ્મધર્મે બહુ ઊંડી શોધ કરી છે. ઉદાહરણ તરીકે "**यः पृथिव्यां तिष्ठन् पृथिव्या अन्तरो यं पृथिवी न वेद यस्य पृथिवी शरीरं यः पृथिवीमन्तरो यमयति...एष ते आत्माऽन्तर्याम्यमृतः**" (જે પૃથ્વીમાં રહ્યો છતાં પૃથ્વીથી અંતર્—જુદો છે; જેને પૃથ્વી જાણતી નથી, પૃથ્વી જેનું શરીર છે, ને જે પૃથ્વીનો અંતર્યામી છે......એ જ તારો અન્તર્યામી અને અમૃત આત્મા છે) ઇત્યાદિ, એકએકથી ચઢીઆતી વેદના સમયથી માંડી આજ પર્યન્ત અસંખ્ય ઉક્તિઓ મળશે–જેના જેવી અન્ય ધર્મમાં જડવી અશક્ય છે. બૌદ્ધ ધર્મે કેટલોક વખત ઈશ્વર સંબન્ધી વિચાર ન કર્યો, અને જ્યારે કર્યો ત્યારે ઘણું કરીને બ્રાહ્મધર્મના અનુસારે જ કર્યો. ક્રિશ્ચૅનિટિએ આરંભમાં ઈશ્વરને એક મનુષ્ય—પિતા તરીકે જ કલ્પ્યો. અને પાછળના વખતમાં ઈશ્વરસ્વરૂપ સંબન્ધી જે જે ગંભીર વિચારો કર્યાં તે સર્વમાં ગ્રીક ફિલોસોફિની જ અસર હતી. પરંપરા સંબંધે એમાં બ્રાહ્મધર્મનો કેટલો પ્રવેશ હતો એ પ્રશ્ન બાજુપર મૂકીએ તો પણ એટલું તો સિદ્ધ જ ગણાશે કે ઈશ્વરસંબંધી તત્ત્વવિચાર ક્રિશ્ચૅનિટિમાં સ્વતન્ત્ર રીતે ઉદ્‌ભવ્યો નથી.

જીવ સંબંધી વિચારમાં પણ બ્રાહ્મધર્મ સર્વ ધર્મોમાં શ્રેષ્ઠ પદવી ભોગવે છે. બૌદ્ધમતવાળાઓએ 'આત્મા' એવી વસ્તુ જ સ્વીકારી નહિ, અને એને સ્થાને વિજ્ઞાનના પ્રવાહને મૂકી, ધર્મરચના કાયમ રાખવા યત્ન કર્યો; અર્થાત્, પાયા વિનાની ઇમારત બાંધવા જેવું કર્યું. ક્રિશ્ચૅનિટિએ આત્માની ઉત્પત્તિ માની, અને આ રીતે જડવાદરૂપી કલિના પ્રવેશ માટે માર્ગ કરી આપ્યો, આત્માને જન્મ માન્યા છતાં, વિજ્ઞાનવાદ સ્વીકારી જગત્‌ના દ્રષ્ટા તરીકે ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કર્યું, અને તેમાં એવી દલીલ મૂકી કે આત્માના જન્મ પહેલાં જગત્ તો હતું જ, માટે તે જગત્‌નો દ્રષ્ટા હોવો જોઇએ, જે 'ઈશ્વર'–શબ્દવાચ્ય છે. પણ આ સાથે એટલુ વીસરાઈ ગયું કે આત્મા વિના જગત્ અને જગત્‌નો દ્રષ્ટા બંને અસંભવિત છે!

'જીવ–શિવ'ના સંબન્ધ વિષે પણ જુદા જુદા દૃષ્ટિબિન્દુથી બ્રાહ્મધર્મે અવલોકન કર્યું છે. અને એ ધર્મ કેવો નિકટ તથા આન્તર છે તે અનેક રીતે દર્શાવ્યું છે. "તે તું છે," "હે વિભો ! વિરહી જેમ જગતને પ્રિયામય દેખે છે તેમ હું જગત્‌ને તમારામય દેખું છું," "યશોદા ઝુલાવે પુત્ર પારણે," "પિતા પુત્રનું, સખા સખાનું, પ્રિય પ્રિયાનું, સહન કરે છે—તેમ હે દેવ ! મ્હારૂં તમે સહન કરવા યોગ્ય છો."*–ઇત્યાદિ અનેક રીતે એ સંબન્ધનું પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું છે.

૩. 'ધર્મ' એ માત્ર વિચારરૂપ, જેને શાસ્ત્રીય પરિભાષામાં 'તર્ક' અથવા 'પરોક્ષજ્ઞાન' કહે છે, તે નથી; માત્ર ક્રિયારૂપ પણ નથી, એટલે કે કર્તવ્ય કરવામાં જ એની પરિસમાપ્તિ નથી; તેમ જ માત્ર હૃદયના ભાવરૂપ એટલે ભક્તિ કે આનન્દમાં જ એની પરિસમાપ્તિ થાય છે એમ પણ નથી. ધર્મમાં એ ત્રણેનો અદ્‌ભુત સંગ્રહ થાય છે, અને એવી રીતે પણ ધર્મનું સર્વદેશીપણું હોવું જોઇએ, અને તે બ્રાહ્મધર્મમાં છે. (૧) માત્ર વિચાર એ તત્ત્વચિન્તનશાસ્ત્રનો વિષય છે એથી 'સમ્યગ્‌ જ્ઞાન' પ્રાપ્ત થાય છે; પણ તે જ્ઞાન, ધર્મ વિના, અપરોક્ષ અનુભવ કરાવી શકતું નથી. (૨) ધર્મ એ માત્ર ક્રિયારૂપ નથી, અને તેથી કર્તવ્ય કરવામાં જ એની પરિપૂર્ણતા નથી. કર્તવ્ય કરવાથી અપાપ થવાય છે, પવિત્રપણું આવે છે, પણ જ્યાં સુધી જ્ઞાનોદય થયો નથી ત્યાં સુધી વિવેક આવતો નથી અને આત્મા એક પ્રકારની જડતા અનુભવે છે, અને અપાપ થઇને સિદ્ધ કરવાનો જે પરમ ઉદ્દેશ તે સિદ્ધ થતો નથી. (૩) વિચાર અને આચાર, જ્યાં સુધી એમાં આનન્દનો અનુભવ ન થાય ત્યાં સુધી, મનુષ્યને પરમ સાધ્ય તરફ દોરવાને અસમર્થ છે. જ્યારે જ્ઞાન મેળવી, તદનુસાર ક્રિયા કરી, એ જ્ઞાન અને ક્રિયા બંનેમાં આનન્દ અનુભવાય, ત્યારે ધર્મનું પ્રયોજન સિદ્ધ થયું એમ ગણાય. અમુક કર્તવ્ય સંબન્ધી સિદ્ધાન્ત જાણ્યા છતાં, જ્યાં સુધી કર્તવ્ય કાર્ય થાય નહિ ત્યાં સુધી જ્ઞાનની સાર્થકતા નથી. કર્તવ્યજ્ઞાન મેળવીને તદનુસાર કાર્ય કરવામાં પણ જ્યાં સુધી અનિચ્છા કે ખેદ જણાય છે અને આનન્દ આવતો નથી ત્યાં સુધી કર્તવ્યભાવના અપૂર્ણ રહે છે. જ્ઞાનમાં અને ક્રિયામાં આનન્દનું સિંચન કરવું એ કામ સવિશેષ રીતે ધર્મનું છે. ધર્મ વિનાના શુષ્ક જ્ઞાનમાં તથા કઠોર કર્તવ્યક્રિયામાં

* "तत्त्वमसि"; "विरहीव विभो प्रियामयं परिपश्यामि भवन्मयं जगत्"; "पितेव पुत्रस्य सखेव सख्युः प्रियः प्रियायार्हसि देव सोढुम्"।

પણ કદાચ કોઈને આનન્દ આવે ખરો, પણ તે સકારણ અને અબાધ્ય ત્યારે જ થાય કે જ્યારે હું–તુંનો ભેદ મટી જઈ સર્વત્ર જ્ઞાનપુરઃસર બ્રહ્મભાવ વિસ્તરે, અને તન્મય સકલ જીવિત થઈ સ્વાભાવિક ઉદ્‌ગાર થાય કે—

"सर्वेऽत्र सुखिनः सन्तु सर्वे सन्तु निरामयाः ।
सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःखमाप्नुयात् ॥"

(અત્ર સર્વે સુખી રહો, સર્વે નિરામય રહો, સર્વે ભદ્રને પામો, કોઈ પણ દુઃખી ન રહો.),—જે કામ ખાસ કરીને ધર્મનું છે. વસ્તુનું યથાર્થ સ્વરૂપ શું છે એ વિચારવાનું કામ ષડ્‌દર્શનાદિ વિચારગ્રન્થનું છે; સારા–ખોટાનો એટલે કાર્યાકાર્યનો ઉપદેશ કરવો એ કામ વિધિનિષેધશાસ્ત્રનું, અર્થાત્ સંકુચિત અર્થમાં 'ધર્મ' શબ્દનો પ્રયોગ કરી જેને 'ધર્મશાસ્ત્ર' કહેવામાં આવે છે તે શાસ્ત્રનું છે; રમણીયાર્થનું દ્યોતન કરવું એ કામ સાહિત્યસંગીતાદિ કલાઓનું છે. તત્ત્વશાસ્ત્ર પ્રમાણદ્વારા વસ્તુસ્વભાવનો નિર્ણય કરે છે, વિધિનિષેધશાસ્ત્ર પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિનો ઉપદેશ કરે છે, કાવ્યાદિસાહિત્યગ્રન્થો—જેવા કે ઇતિહાસપુરાણાદિ—તે વસ્તુનું દ્યોતન કરી તથા ધર્મવૃત્તિમાં ચૈતન્ય અર્પી આનન્દ અનુભવાવે છે. આ સર્વ ઉદ્દેશોનો સંગ્રહ 'ધર્મ' માં થાય છે. એક રીતે જોતાં સર્વ ધર્મમા આ ત્રણ અંગો સ્ફુટ વા અસ્ફુટ રૂપે રહેલાં હોય છે, પણ બ્રાહ્મધર્મમાં વિશેષ એટલો છે કે એમાં સર્વ અંગો સારી રીતે વિકસિત થયાં છે એટલું જ નહિ પણ વેદના સમયથી આજ પર્યન્ત જે જે ગ્રન્થોમાં એ અંગોનું વધારે વધારે સ્ફોટન થતું આવ્યું છે તે સર્વને ધર્મના ગ્રન્થ તરીકે માન આપવામાં આવે છે. બ્રાહ્મધર્મના અનુસારીઓ ધર્મસંસ્થાને સાચવવા માટે એકતા ખાતર તેમ જ આદિગ્રન્થ તરીકે વેદને માને છે. તથાપિ વેદને જ ન વળગી રહેતાં "ગુણાઃ પૂજાસ્થાન" એ સિદ્ધાન્ત સ્વીકારી તેઓએ ધર્મવૃત્તિ જાગ્રત રાખનાર સર્વ ગ્રન્થોને યોગ્ય માન આપ્યું છે અને તે સાથે વેદની મહત્તા કાયમ રાખી છે. આ દૃષ્ટિએ જોતાં ઇતિહાસપુરાણની બ્રાહ્મધર્મના ઇતિહાસમાં સાર્થકતા સમજાશે.

૪. મનુષ્યને સ્વાભાવિક રીતે જ્ઞાનના પ્રકાશની, કર્તવ્યભાવનાની, અને આત્મબલની જરૂર છે. એ ત્રણે આકાંક્ષાઓ જ્યાં સુધી પૂરી ન પડે ત્યાં સુધી ધર્મનું પ્રયોજન સંપૂર્ણ રીતે સિદ્ધ થયું ન ગણાય.

(ક) મનુષ્ય જ્યાં જ્યાં દૃષ્ટિ નાંખે છે ત્યાં ત્યાં અજ્ઞાનદશામાં પ્રથમ તો એને વિષમતા જ પ્રતીત થાય છે. પોતાનો આત્મા એને દુઃખ મલિનતા

વગેરે અનેક અનિષ્ટ પદાર્થોથી ભરેલો જણાય છે, અને તે જ રીતે વિશ્વમાં પણ પરસ્પર વિરુદ્ધ શક્તિઓનો કલહ મચી રહેલો દેખાય છે. એ સર્વ વિષમતાને ટાળવા તથા તેનો ખુલાસો કરવા એનું અન્તઃકરણ મથે છે, અને આવે સમયે એને ધર્મસંબંધી જ્ઞાનના પ્રકાશની જરૂર પડે છે. એ જ્ઞાનનો પ્રકાશ પ્રાપ્ત થતાં જ વિશ્વ જુદે રૂપે ભાસવા માંડે છે, દુઃખ સુખ-રૂપ થઈ જાય છે, પાપનો અવકાશ જ રહેતો નથી, અને જગત્‌માં વિરોધ કે જડતા એવું કાંઈ જ દેખાતું નથી, પૂર્વનો અનુભવ અને આ નવીન અનુભવ એ બે સમાન કક્ષાના માત્ર કાલિક પૌર્વાપર્ય—એક પછી એક એમ ક્રમ—વાળા ન લાગતાં, એક અનુભવ બીજા અનુભવનો બાધક થઈ સ્ફુરે છે; અર્થાત્ પૂર્વનો અનુભવ ખોટો અને આ ખરો એમ પ્રતીતિ થાય છે. વેદાન્ત વગેરેમાં "**ज्ञानान्मोक्षः**" એમ વારંવાર ઉદ્‌ઘોષ સંભળાય છે એનું આ જ રહસ્ય છે.

(ખ) દરેક મનુષ્યના હૃદયમાં કર્તવ્યની અમુક ભાવનાઓ હોય છે, પણ બહુ તીવ્ર પ્રતિભા વિના એ ભાવનાઓ જોઇએ તેવી હૃદય આગળ આલેખાતી નથી. અને કદાચિત્ આલેખાય છે તો પણ તે અન્ય જન આગળ ઉપસ્થિત કરી આપવાની સાધારણ રીતે મનુષ્યમાં શક્તિ હોતી નથી. એ સર્વ સામગ્રી જેનામાં હોય છે તે પોતાના જીવનથી, ઉપદેશથી, અથવા ઉભયથી અન્ય જનોને તે અનુભવાવી શકે છે, અને ધર્મપ્રવર્તક અથવા ધર્મમૂર્તિ તરીકે જગત્‌માં પૂજાય છે. આવા મહાત્માઓ જગતમાં વિરલ સ્થલે અને વિરલ કાલે ઉત્પન્ન થાય છે, માટે તેમની ખોટ પૂરી પાડ-વાની જરૂર રહે છે; અને તે ખોટ તેમણે પ્રવર્તાવેલા, તેમના આત્માની બાહ્યમૂર્તિરૂપ, ધર્મથી પૂરી પડે છે. બ્રાહ્મધર્મ આ કામ બહુ સારી રીતે બજાવી શકે એમ છે, એ એના મહાભારત રામાયણ ભાગવતાદિ ગ્રન્થો જોતાં સિદ્ધ થાય છે. રામ, સીતા, દમયંતી, સાવિત્રી, યુધિષ્ઠિર, ધ્રુવ, પ્રહ્‌-લાદ, હનૂમાન, હરિશ્ચન્દ્ર, રન્તિદેવ વગેરે અનેકાનેક કર્તવ્યભાવનાના આદર્શ-ભૂત ધર્મવીર સ્ત્રીપુરુષો અન્યધર્મના ગ્રન્થોમાં ભાગ્યે જ જણાશે. અને જ્યાં જણાય છે ત્યાં પણ કાં તો તે ધર્મના પ્રદેશથી કેવલ બહાર જ કેવલ સાહિત્ય-ગ્રન્થમાં રાખવામાં આવેલાં છે, અથવા તો પ્રતિભાની મન્દતાને લીધે તેમની ચિત્રરેખા ઘણી ઝાંખી દોરાએલી છે, અને તેથી હૃદય ઉપર તે બહુ અસર કરી શકતાં નથી.

(ગ) જ્ઞાન મળ્યા છતાં, તથા કર્તવ્યની ભાવના તીવ્ર ઉપસ્થિત થયા

છતાં પણ, કેટલીક વખત એ ભાવનાને અનુસરવાની શક્તિ આપણામાં નથી હોતી એમ આપણું મન તપાસતાં લાગે છે. એવે વખતે બ્રાહ્મધર્મ કાંઇક અપ્રતિમ આત્મબલ આપી શકે છે–એમ આ લેખકનું અનુભવપૂર્વક માનવું છે. આથી પર એવી દુનિયા જેઓ માનતા નથી તેમને પુનર્જન્મની ઘટના-દ્વારા વિશ્વનું નીતિરહસ્ય સમજાવીને, સ્વર્ગનરકાદિ વ્યવસ્થાથી સત્કાર્યમાં પ્રવર્તી શકવાનો જેઓનો અધિકાર હોય છે તેઓને તેવી રીતે, અને ઉત્તમા-ધિકારીઓને ઉત્તમ પ્રવર્તક–સર્વાત્મભાવની ભાવના–બતાવીને, સર્વને યથાયોગ્ય રીતે બ્રાહ્મધર્મ સત્કાર્યમાં પ્રેરે છે, અને એ તરફ પ્રવર્તવા માટે ભગવાનના અવતારો અને સન્તોરૂપી અખૂટ ભંડારમાંથી આત્મબલ લાવી આપે છે. આ આત્મબલ ક્રિશ્ચયન ધર્મ જ આપી શકે છે એ વાત ઉપર ક્રિશ્ચયન પાદ-રીઓ ખાસ ભાર મૂકે છે. પણ યથાર્થ રીતે તપાસી જોતાં જણાશે કે, એ ધર્મમાં મનુષ્ય આગળ જે પ્રવર્તક હેતુ (motive) મૂકવામાં આવે છે તે આપણા જેટલો ઉચ્ચ વ્યાપક અને સબળ નથી. તેમ એની કર્તવ્યભાવનાનું દૃષ્ટાન્ત—જીસસનું જીવન—પણ એકદેશી અને અપૂર્ણ છે. આપણી શ્રીમદ્-ભગવદ્ગીતાની સમાન કોટિમાં મૂકાતું જીસસનું " સર્મન ઑફ ધ માઉન્ટ " જોશો તો જણાશે કે એમાં અમુક કાર્ય અમુક રીતે કરવાનો ઉપદેશ કર્યો છે તેમાં પ્રવર્તક હેતુ એ બનાવ્યો છે કે " great is your reward in heaven "—" એમ કરવાથી સ્વર્ગમાં તમને મ્હોટો બદલો મળશે. " આ પ્રવર્તક હેતુ નિર્જીવ નથી એ ખરૂં. પણ તેમ ઉત્તમોત્તમ કર્તવ્યભાવનાને શોભે તેવો નથી એ પણ સ્પષ્ટ છે. ક્રિશ્ચૅનિટિ આત્મબલના પ્રવાહ અર્થે આપણી માફક અવતારનો સિદ્ધાન્ત સ્વીકારે છે, પણ એ ફક્ત એક જ પુરુષને—જીસસને—જ અવતાર માને છે. પણ આ બાબત વિચાર કરતાં જણાશે કે મનુષ્યે જે કર્તવ્યભાવના સિદ્ધ કરવાની છે એ એક જ પુરુષમાં સંપૂર્ણ મળવી અશક્ય છેઃ એક ગુણ એક વ્યક્તિમાંથી, તો બીજો બીજી-માંથી, ત્રીજો ત્રીજીમાંથી લેવો પડે છે. એટલું જ નહિ પણ દરેક યુગનાં—જમાનાનાં—કર્તવ્ય જુદાં જુદાં ઉત્પન્ન થાય છે, અને તદનુસાર જુદી જુદી કર્તવ્યભાવનાઓની જરૂર પડે છે; જે, અમુક સમયે અમુક દેશમાં ઉત્પન્ન થએલા અમુક એક પુરુષમાં જ સમાપ્ત થવી અશક્ય છે.

આ રીતે, અનેક દૃષ્ટિબિન્દુએથી અવલોકતાં આપણા ધર્મની સર્વોત્ત-મતા પ્રત્યક્ષ થાય છે, અન્ય ધર્મો ખોટા છે કે તિરસ્કારયોગ્ય છે એમ અમારૂં કહેવું નથી. વર્તમાન સમયમાં તો આપણી ધાર્મિક સ્થિતિ બહુ

અભિમાન કરવા લાયક રહી નથી એમ કબૂલ કર્યાં વિના ચાલશે નહિ. પણ આપણા ધર્મનો સમગ્ર ઇતિહાસ અને વિસ્તાર ધ્યાનમાં લઈશું તો એમાં એવી એવી ખૂબી રહેલી પ્રતીત થશે કે જે બીજા ધર્મમાં એટલી સન્તોષકારક રીતે મળવી અશક્ય છે,—એટલું જ અમારૂં તાત્પર્ય છે.—

(પ્રથમ, સુદર્શન ઈ. સ. ૧૮૯૭.
પછી, વસન્ત વિ. સં૦ ૧૯૫૮ માઘ.

૨

શ્રવણ

"आत्मा वा अरे श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः"—"આત્માનું શ્રવણ કરવું, મનન કરવું, નિદિધ્યાસન કરવું" એ શ્રુત્યનુસાર 'શ્રવણ' 'મનન' અને 'નિદિધ્યાસન' એ ત્રણ મોક્ષનાં સાધન મનાય છે, અને એ ત્રણમાં પણ 'શ્રવણ' ને પ્રથમ પદ મળે છે, કેમકે એના ઉપર જ મનન અને નિદિધ્યાસનનો આધાર છે. આપણામાંથી ઘણાખરા 'પ્રાચીનો' શાસ્ત્રીપુરાણીઓ પાસે 'શ્રવણ' કરે છે, અને એ રીતે આત્માનું કલ્યાણ થશે એમ શ્રદ્ધા રાખે છે, પણ વસ્તુતઃ કેવા શ્રવણથી લાભ છે, કેવું શ્રવણ શાસ્ત્રીય છે એ વિષે બહુ વિચાર કરવામાં આવતો હોય એમ જણાતું નથી.

(૧) કેટલીક વાર, એક ભૂલ તો એ થાય છે કે 'શ્રવણ' નો અર્થગ્રહણ સાથેનો તાત્ત્વિક સંબન્ધ વસ્તુતઃ ધ્યાનમાં લેવાતો જ નથી. 'શ્રવણ' એટલે સાંભળવું, અને સાંભળવું એટલે કાનમાં શબ્દો પડવા દેવા; અને આટલું થતાં શ્રવણ થયું એમ ઘણીવાર કૃતકૃત્યતા માની લેવાય છે. પરંતુ નિરુક્ત (એક વેદાંગ) કાર યાસ્કમુનિનો આ બાબત જુદો મત છે અને તે યથાર્થ છે. કેમકે જે સમય પૂર્વોક્ત 'आत्मा वा अरे श्रोतव्यः' ઇત્યાદિ શ્રુતિનો વિશ્વમાં પ્રકાશ થયો ત્યારે સંસ્કૃત ભાષા લોકમાં બહુધા પ્રચલિત ભાષા હતી, અને શબ્દનો ઉચ્ચાર થતાં જ સાધારણ મતિના અને યોગ્ય સંસ્કાર પામેલા મનુષ્યને અર્થગ્રહણ પણ થઈ જતું. આમ હોવાથી શબ્દને કર્ણમાં લઈ તેની સાથે અર્થગ્રહણ પણ કરી લેવું તેનું નામ

'શ્રવણ',—એમ 'શ્રવણ' શબ્દનો વાસ્તવિક અને પ્રાચીન શાસ્ત્રસંમત અર્થ છે. અને શંકરાચાર્ય રામાનુજાચાર્ય વગેરે પાછળના આચાર્યોએ પણ એ જ અર્થ કબૂલ રાખ્યો છે.

(૨). બીજી એક ભ્રાન્તિ એવી ચાલે છે કે શ્રવણ તેમ જ ધાર્મિક સર્વ વ્યવહાર સંસ્કૃત ભાષામાં જ સફલ થઈ શકે. ખરી વાત છે કે આપણી ધર્મ–ભાષા સંસ્કૃત છે, અને ધર્મના વિષયમાં એ ભાષામાં જેવી બોધકતા અને દિવ્યસ્ફુરણ ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ આપણે અનુભવીએ છીએ, તેવી ઘણું કરી વિદેશીય કે પ્રાકૃત ભાષામાં ભાગ્યે જ અનુભવી શકીએ. પણ આ વાત સંસ્કૃતનો ઉત્તમ અભ્યાસ કરીને એ માતૃભાષાવત્* પરિચિત કરી લેવાય ત્યારે જ ખરી છે. તે વિના તો પદાર્થનો માત્ર મગજમાં જ પ્રવેશ થવાનો, હૃદયથી તો એ વિદૂર જ રહેવાના. આપણી પ્રાકૃત ભાષાઓનું, યોગ્ય લક્ષ દઈ એ સમજવામાં આવે તો, આ વિષયમાં સામર્થ્ય થોડું નથી. કબીર, નાનક, સુરદાસ, તુલસીદાસ, નરસિંહ આદિ મહાન જ્ઞાનવીરોના ગ્રન્થો હૃદયને પરમાત્મતત્ત્વની સમીપ લઈ જઈ સાક્ષાત્કાર કરાવવામાં એવા સમર્થ છે કે લોકને સંસ્કૃત તરફ જેવી ઉત્કંઠા થાય છે તેવી જ તે સાથે જો પ્રાકૃત ભાષા તરફ પણ થાય તો તેથી ધર્મ પ્રવાહ બલવત્તર થયા વિના રહે નહિ. પ્રાકૃત તરફ વિમુખતા એ આપણી ધર્મ સંબન્ધી અધોગતિનું એક મ્હોટું કારણ છે.+ ત્યારે શ્રવણનો આત્મા અર્થગ્રહણ છે અને અર્થ-ગ્રહણને સ્વતઃ કોઈ ભાષા સાથે સંબન્ધ નથી એટલું સ્મરણમાં રાખી શ્રવ-ણના બે ત્રણ માર્ગ વિચારી જોઈએ.

૧. એક માર્ગ પુરુષવિશેષરૂપ ગુરુમુખેથી શ્રવણ કરવાનો છે. આ માર્ગ યથાર્થ રીતે આચરવાનો વિધિ મુણ્ડકોપનિષદ્‌માં બતાવ્યો છે. "**तद्विज्ञानार्थं गुरुमेवाभिगच्छेत् समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम्**"–એના વિજ્ઞાનાર્થે સમિત્પાણિ થઈ શ્રોત્રિય અને બ્રહ્મનિષ્ઠ ગુરુની જ પાસે જવું એમ

---

* આવો પરિચય થતાં, ઉદાહરણ તરીકે, શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતાના ૧૧ મા અધ્યાયમાં કેવી વિલક્ષણ શક્તિ આવે છે!

+ **भाषा शाखा है सही संस्कृत सो ई मूल,**
मूल रहत है धूलमें, शाखामें फल फूल ।

એ વચનમાં અતિશયોક્તિ છે ખરી, પણ એ સર્વથા સત્યહીન નથી.

શ્રુતિની આજ્ઞા છે. "સમિત્પાણિ" થઈ એટલે હાથમાં સમિધ્ લઈ ગુરુની પાસે જવામાં ગુરુશુશ્રૂષા કરવા ઉપરાંત રહસ્ય એવું છે કે અગ્નિહોત્રનું તત્ત્વ સમજી, તે આચરી, બ્રહ્મજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવા જતાં હૃદયના કામ-ક્રોધાદિવિકાર-રૂપી સમિધ્‌ને બ્રહ્મજ્ઞાનના અગ્નિમાં હોમી દેવા મુમુક્ષુએ સજ્જ રહેવું. ગુરુ પસંદ કરવામાં પણ મુમુક્ષુએ અત્યન્ત વિવેક રાખવાનો છે, અને તે એ કે ગુરુ "શ્રોત્રિય" અને "બ્રહ્મનિષ્ઠ" જોઈએ. "શ્રોત્રિય" કહેતાં શ્રુતિમાં કુશલ. શ્રુતિનો અમુક રીતિએ ઉચ્ચાર કરી જવો એમાં શ્રોત્રિયત્વની પરિસમાપ્તિ થતી નથી; પરિસમાપ્તિ તો શું, પણ આરમ્ભ પણ થતો નથી એમ ખુશીથી કહી શકાય; કેમકે આપણી આજકાલ ધર્મ સંબંધે જે વિચારશૂન્યતા પ્રવર્તે છે તે જોતાં, એમાં શ્રોત્રિયત્વનો આરમ્ભ થાય છે એમ કહેવું પણ, યથાર્થ છતાં, જોખમ ભરેલું છે. ત્યારે "શ્રોત્રિય" કોણ? શ્રુતિ માટે બીજો શબ્દ 'વેદ' છે એટલું વિચારતાં પણ સ્પષ્ટ છે કે 'વેદ' નામ જ્ઞાન, તે જેણે સંપાદન કર્યું હોય તે જ 'શ્રોત્રિય.' પણ જેમ અમુક શબ્દોચ્ચારમાં શ્રોત્રિયત્વ નથી તેમ અમુક શબ્દનો અમુક અર્થ છે એટલું સમજવામાં પણ શ્રોત્રિયત્વ આવી રહેતું નથી. પૂર્વે આ પત્રમાં એક પ્રસંગે બતાવ્યું છે તેમ 'શ્રુતિ' એટલે યોગ્ય કર્ણને વિશ્વતન્ત્રમાં સંભળાતા 'પર' ના 'ઊંડા ભણકાર'; અને એ ભણકાર જેણે સમગ્ર આત્મામાં—મગજમાં તેમ જ હૃદયમાં, ઇન્દ્રિયોમાં તેમજ મનમાં, વાણીમાં તેમ જ કૃતિમાં—કોઈ કોઈ વખત પણ અનુભવ્યા હોય તે 'શ્રોત્રિય.'

ગુરુ શ્રોત્રિય હોવા ઉપરાંત 'બ્રહ્મનિષ્ઠ' જોઈએ. 'બ્રહ્મનિષ્ઠ' એટલે શું? તત્ત્વચિન્તન શાસ્ત્રનો કઠિન માર્ગ બાજુપર મૂકતાં 'બ્રહ્મ' શબ્દનો અર્થ સમજવા માટે ઉત્તમ સાધન એ શબ્દની વ્યુત્પત્તિ ઉપર લક્ષ દેવું એ છે. 'બ્રહ્મ' શબ્દ बृह्-वृद्धौ (વધવું, to grow) એ ઉપરથી થયો છે એમ મનાય છે. અને એ રીતે જોતાં વિશ્વની વૃદ્ધિનો, વિશ્વના વિકાસનો જેથી ખુલાસો થઈ શકે છે, રહસ્ય સમજાય છે, એ આન્તર તત્ત્વનું નામ 'બ્રહ્મ' છે. પણ આમ વૃદ્ધિ સાથે જોડાએલું બ્રહ્મ તે સવિશેષ બ્રહ્મ જ, એટલે વિશ્વની સાથે અમુક પ્રમાણે જોડાઈ એને ચલાવનાર બ્રહ્મ તે જ, એમ કદાચ શાંકર સિદ્ધાન્ત સામે વાંધો લેવામાં આવે. પણ બ્રહ્મશબ્દની એક બીજી વ્યુત્પત્તિ—જે પૂર્વના જેટલી જ પ્રાચીન છે-તે વિચારતાં નિર્વિશેષ સ્વરૂપ પણ ફ્લિત થઈ શકે છે. અતિ પ્રાચીન સમયથી—ઋક્સંહિતાના સમયથી—बृहत् શબ્દ વિશાળ, મ્હોટું, અનવચ્છિન્ન એ અર્થમાં વપરાય છે, અને એ શબ્દ ब्रह्म શબ્દનો સહોદર છે, તેથી ब्रह्म એટલે અનવચ્છિન્ન વસ્તુતત્ત્વ એમ અર્થ પણ નીકળે છે.

આ રીતે વ્યુત્પત્તિમાંથી નીકળતા અર્થમાં બ્રહ્મનાં સોપાધિક અને નિરુપાધિક ઉભય સ્વરૂપનો સમાવેશ કરી શકાય છે. આ ઉભયરૂપ બ્રહ્મમાં જે નિતાન્ત સ્થિત તે "બ્રહ્મનિષ્ઠ." યદ્યપિ જડચિદાત્મક સમસ્ત વિશ્વ વસ્તુતઃ બ્રહ્મમાં જ સ્થિત છે, તથાપિ જેણે એ પ્રકારની સ્થિતિનો જ્ઞાનપુરઃસર અનુભવ કર્યો છે તે જ વિશેષ અર્થમાં "બ્રહ્મનિષ્ઠ" છે માત્ર 'શ્રોત્રિય' એટલું જ કહેવાથી સંપૂર્ણ ગુરુત્વમાં જે અપૂર્ણતા રહી જાય છે, તે 'બ્રહ્મ-નિષ્ઠ' પદથી પૂરાય છે. અર્થાત્ પરમાત્મતત્ત્વનું આત્માને વારંવાર શ્રવણ થયા છતાં પણ, બ્રહ્મનિષ્ઠતા એટલે બ્રહ્મમાં નિતાન્ત સ્થિતિ–આત્મસમર્પણ, એનો અભાવ સંભવી શકે છે; અને એનું જ નિવારણ કરવા અત્રે 'બ્રહ્મનિષ્ઠ' શબ્દનો પ્રયોગ છે. માત્ર 'બ્રહ્મનિષ્ઠ' કહેતાં સમસ્ત વસ્તુજાત બ્રહ્મનિષ્ઠ છે જ એમ શંકા લેવામાં આવે, તેટલા માટે 'શ્રોત્રિય' પદ છે. કહેવાનું તાત્પર્ય કે 'શ્રોત્રિયત્વ' દ્વારા જ, અર્થાત્ સમગ્ર આત્મામાં પૂર્વે બતાવ્યું તેમ પરતત્ત્વના ગંભીર ધ્વનિનું શ્રવણ કરીને જ બ્રહ્મનિષ્ઠત્વ પ્રાપ્ત થાય છે, અને 'બ્રહ્મનિષ્ઠત્વ' થતાં **"नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा, नान्योऽतोऽस्ति श्रोता"**– "એ (પરમાત્મા) વિના અન્ય દ્રષ્ટા નથી, શ્રોતા નથી" એમ નિશ્ચય થઈ આત્મા બ્રહ્મભાવ અનુભવે છે. આ રીતે શ્રવણ કરી જેણે બ્રહ્મભાવ પ્રાપ્ત કર્યો છે એવા ગુરુ પાસેથી જ ઉપદેશ લેવા શાસ્ત્રની આજ્ઞા છે, અન્ય પાસેથી નહિ.

૨. શ્રવણનો એક બીજો પ્રકાર ગ્રન્થમુખે શ્રવણ કરવાનો છે, આપણા 'પ્રાચીનો' માં પુરુષ વિશેષરૂપ ગુરુમુખે પ્રાપ્ત કરેલા શ્રવણને જ 'શ્રવણ' માનવામાં આવે છે. અને એને જ સંપ્રદાયસિદ્ધ મોક્ષસાધનતાની પદવી મળે છે. આટલું ખરું છે કે ગુરુદ્વારા પ્રાપ્ત થયેલું જ્ઞાન કદાચ વિશેષ પરિપૂત અને બલવાહી હોવા સંભવ છે, કેમકે મનુષ્ય આત્મામાં એવું સામર્થ્ય રહેલું છે કે આત્મા આત્માની સમીપ આવતાં માત્ર મુખાકૃતિ, દૃષ્ટિ કે વાણીથી એ એવી વિલક્ષણ અસર ઉત્પન્ન કરી શકે છે કે જે સહસ્ર ગ્રન્થથી પણ થઈ શકતી નથી. પણ આ વાત અસાધારણ આત્મા પરત્વે જ ખરી છે. હાલના સમયમાં યોગ્ય ગુરુ મળવો કઠિન છે એમ શોકોદ્‌ગાર જો કે ઘણી-વાર સાંભળવામાં આવે છે, છતાં આમ ખેદ દર્શાવનારા પામર જનોમાંથી જ કેટલાક ગમે તેવા મિથ્યા સંન્યાસી યોગી કે શાસ્ત્રીને ગુરુ કરી માને છે, તથા એવા પુરુષો પાસે જ વેદાન્તનુ અને અન્ય શાસ્ત્રનુ રહસ્ય હોય છે એમ અન્ધ શ્રદ્ધા રાખી વૃથા ભ્રાન્તિમાં ભમે છે. પણ ખરું જોતાં તો વર્ત-

માન સમયમાં આવા અલૌકિક પુરુષો મળવા-અશક્ય છે એટલું જ નહિ પણ ઇતિહાસમાં પણ આવા જનોનો આવિર્ભાવ વિરલ કાળે અને વિરલ સ્થળે જ દૃષ્ટિગોચર થાય છે. ત્યારે આ જોતાં, આપણે હાલમાં નક્કી કરવાનો પ્રશ્ન એ રહે છે કે—કેવળ સાધારણ વર્ગના પુરુષ પાસેથી પ્રત્યક્ષ ઉપદેશ લેવો એ ઠીક, કે અસાધારણ પુરુષ પાસેથી એના ગ્રન્થોદ્વારા જે પરોક્ષ ઉપદેશ મળે એ ઠીક? આ પ્રશ્નનો એક જ ઉત્તર ઘટે છે. અસાધારણ પુરુષો પોતાના અનુપમ આત્માને પોતાના ગ્રન્થમાં કેવી સારી રીતે સંક્રાન્ત કરી શકે છે એ વાત જો ધ્યાનમાં લેવામાં આવે તો સહજ સમજાય એમ છે કે આ બીજો માર્ગ જ ઉત્તમ છે.

ત્યારે આ દ્વિતીય શ્રવણને માર્ગે શી રીતે પ્રવર્તવું? અત્રે અધિકાર વા સાધનસામગ્રી, વિષય, અને પદ્ધતિ, એ ત્રણ બાબત ઉપર લક્ષ રાખવાનું છે.

તેમાં અધિકાર અને યોગ્ય સાધનસામગ્રીમાં સર્વથી અધિક આવશ્યકતા સત્યપરાયણતાની છે. પ્રત્યેક અભ્યાસમાં, અને વિશેષતઃ ધર્મના અભ્યાસમાં, અભ્યાસીએ અવશ્ય પાળવાનો, તથા વિચારમાં સ્વતઃસિદ્ધ કબૂલ થતો છતાં આચારમાં વારંવાર વીસરાઈ જતો એવો, મહાન નિયમ તે આ સત્યપરાયણતાનો છે. ધર્મનો વિષય દેશકાલાદિ સર્વ ઉપાધિથી પર છે. અમુક સિદ્ધાન્ત પૂર્વનો છે કે પશ્ચિમનો, પ્રાચીન છે કે અર્વાચીન, એવો નિષ્કારણ ભેદ દેહાત્મવાદમાંથી જ—એટલે આત્માને અમુક દેશમાં કે અમુક કાલમાં વસતો પિંડ માનવાથી જ—ઉદ્ભવે છે. ધર્મના વિષયમાં ભૂત ભવિષ્ય કે વર્તમાન કોઈ પણ કાલ માટે હૃદયને પક્ષપાત થાય, અથવા તો અત્રત્ય અને વિદેશીય વિચારનું સમાન રીતે હૃદય સન્માન ન કરી શકે, તો પ્રકૃત વિષયમાં પ્રવેશ કરવાને યોગ્ય અધિકાર પ્રાપ્ત થયો નથી એમ સમજી લેવું. પરમાત્મા સત્યસ્વરૂપ છે અને સત્ય ઉપર એકનિષ્ઠા રાખવાથી જ પ્રાપ્ત થઈ શકે છે, માટે વિચાર ચલાવતાં પરિણામમાં અનીશ્વરવાદ આવે છે કે ઈશ્વરવાદ, જડવાદ કે ચૈતન્યવાદ, શંકાવાદ કે શ્રદ્ધાવાદ—એ વિષે પણ પ્રથમથી આગ્રહ ધરવો ન જોઈએ. ટેનિસન કહે છે તેમ 'શંકા ઘણી વાર શ્રદ્ધા કરતાં પણ ઉન્ચતર અને વસ્તુતઃ શ્રદ્ધારૂપ હોય છે.' સત્યપરાયણતા સાથે બીજી આવશ્યકતા જિજ્ઞાસાની છે. આ જિજ્ઞાસા તે માત્ર સાધારણ જાણવાની ઇચ્છા એમ સમજવાનું નથી. પરંતુ ઇચ્છાની સાથે વિષય પ્રતિ હૃદયનો ઉત્કંઠભાવ§

§ જુઓ ટીક.

પણ હોવો જોઇએ. અને તે પણ સહજમાં તૃપ્ત થઈ જાય એવો નિર્માલ્ય ન હોવો જોઇએ. શાસ્ત્રમાં કહે છે તેમ અગ્નિથી જ્વલન્ત કેશવાળો પુરુષ જલાશયમાં જેટલા વેગથી પડવા જાય છે, તેટલા વેગથી વ્યવહારથી પર જે પુરુષાર્થભૂત તત્ત્વ છે તેની શોધમાં પ્રવર્તવું જોઇએ. વળી એ પ્રવૃત્તિ શોખરૂપી જ કે ફિલસુફીના આડમ્બરરૂપી ન હોતાં, પરમપુરુષાર્થ રૂપે સત્ય શોધી કાઢવાની હોવી જોઇએ. આટલી સામગ્રી સિદ્ધ થયા પછી જ શ્રવણ યોગ્ય સ્વરૂપ ધારણ કરે છે.*

ધર્મનો વિષય વિશાલ છે, અને તદનુરૂપ અસંખ્ય ગ્રન્થોમાં એનું જ્ઞાન આવિર્ભૂત થાય છે, પરંતુ એનો વિષયવિભાગ પાડી અભ્યાસ કરવામાં આવે તો માર્ગ સરલ થઈ શકે એમ છે. વિષયવિભાગ કાંઇક આ રીતે કરી શકાયઃ—

(क) તત્ત્વચિન્તન (Philosophy), એટલે પદાર્થના ભાસમાન સ્વરૂપથી પર તત્ત્વભૂત સ્વરૂપ શું છે, અને એ તત્ત્વની દૃષ્ટિએ ભાસમાન સ્વરૂપનો શો ખુલાસો છે–એનો બુદ્ધિદ્વારા વિચાર. આ વિચારની ત્રણ શાખાઓ પડે છેઃ—(૧) સત્–વિષયક (બાહ્ય અને આન્તર સત્–વિષયક Metaphysics અને Psychology), (૨) કર્તવ્યવિષયક (Ethics), અને (૩) સૌન્દર્યવિષયક (Æsthetics); જેમાંથી પ્રથમ બે પ્રકૃત વિષયમાં સવિશેષ ઉપયોગી છે.

(ख) કવિતા (Poetry), એટલે પૂર્વોક્ત વિષયનું હૃદયદ્વારા સમાલોચન; પ્રકૃતિ અને મનુજઆત્માના વિવિધ સ્વભાવવર્ણનમાં કવિપ્રતિભા જે પર તત્ત્વનું દર્શન કરાવે છે તે.

(ग) બ્રહ્મવિદ્યા તથા વિશેષ અર્થમાં ધર્મ (Theology–Universal અને Particular); એટલે જગતના મહાન ધર્મપ્રવર્તકો અને બ્રહ્મવેત્તાઓ (તાર્કિકો કે શબ્દાર્થમીમાંસકો નહિ) તેમણે પ્રકૃત વિષયમાં આચાર અને વિચારદ્વારા પ્રકટ કરેલાં પરમ સત્ય, તથા એ સત્યના પ્રાદુર્ભાવનાં વિશેષ સ્વરૂપો.

આ ત્રણે વિષયનો સંપૂર્ણ અભ્યાસ એક મનુષ્યજીવનમા પ્રાપ્ત કરવો અશક્ય છે એ તો ખરુ જ. તથાપિ ક્રમે ક્રમે શાન્તિથી, દૃઢતાથી, અને પદ્ધતિઅનુસાર ચાલતાં ઘણું સંપાદન થઈ શકે એમ છે. જગતના પ્રથમ વર્ગના મહાત્માઓની,—એટલે કે ઉપરનો વિષયવિભાગ લેતાં, પરમ કોટિના તત્ત્વ-

* શ્રવણના દ્વિતીય પ્રકારમાં આના ઉપર ભાર મૂકવાનુ કારણ એટલુ જ કે અત્રે ઉપદેષ્ટા પુરુષ સાક્ષાત્ ન હોવાથી વિશેષ ભ્રમ થવા સંભવ રહે છે.

ચિન્તકો, કવિઓ, ધર્મપ્રવર્તકો અને બ્રહ્મવેત્તાઓની,—સંખ્યા ઘણી નથી; અને ફક્ત તેમના, તેમ જ તેમને લગતા, મુખ્ય ગ્રન્થોનો જ અભ્યાસ કરવામાં આવે તો તેથી પ્રકૃત માર્ગમાં ઘણું સિદ્ધ થઈ શકે એમ છે.

સારી પેઠે લક્ષમાં રાખવાની બાબત પદ્ધતિ છે. શ્રવણનું પ્રયોજન મનન અને નિદિધ્યાસન છે એ વિચારતાં, શ્રવણ કેવી પદ્ધતિથી કરવું જોઇએ એ સમજાય છે. પ્રથમ તો આપણા મહાન વિષયમાં મુખ્ય અવાન્તર વિષયો શા શા છે એ વિષે સ્પષ્ટ જ્ઞાન મેળવી લેવું જોઇએ; જેમકે જીવ (अहम्–આત્મા), જગત્ (इदम्–આ) અને ઈશ્વર (तत्–પરમાત્મા) એ રીતે. ત્યાર પછી એ પ્રત્યેક સંબન્ધી શી શી બાબતનો ખુલાસો કરવાનો છે તેનું ગ્રહણ કરવું જોઇએ; ઉદાહરણ તરીકે, આત્માનું સ્વરૂપ—અમર કે નશ્વર? સ્વતન્ત્ર કે પરતન્ત્ર? કર્તા કે અકર્તા? ઇત્યાદિ. પછી એ ઉપર નીચેની ત્રણ પદ્ધતિઓને અનુસરી અધ્યયન થવું જોઇએ.

(૧) ઐતિહાસિક પદ્ધતિ (Historical Method),—એટલે તત્ત્વચિન્તનનો તથા બ્રહ્મવિદ્યા (ધર્મ) નો પ્રવાહ ભિન્ન ભિન્ન દેશમાં, કાળમાં, અને અવાન્તર વિષય પરત્વે કેવી રીતે પ્રવર્ત્યો છે એ ઐતિહાસિક દૃષ્ટિબિન્દુથી, કારણસહિત સમજવા યત્ન કરવો. અર્થાત્—ભરતખંડ ચીન ઍસીરિઆ ખાલ્ડીઆ પૅલેસ્ટાઈન ઈજીપ્ટ રોમ ગ્રીસ ઇત્યાદિ દેશવાર, બુદ્ધ ક્રાઇસ્ટ વ્યાસ શંકર આદિ મહાત્માઓના સમયવાર, તથા જ્ઞાન ભક્તિ કર્મ જડવાદ ચૈતન્યવાદ આદિ અવાન્તર વિષયવાર, પ્રકૃત વિષયનું સમગ્ર ઐતિહાસિક સ્વરૂપ ધ્યાનમાં લેવું. વિકાસ પણ ઐતિહાસિક ક્રમેજ ચાલતો હોવાથી વિકાસ (Evolution) પદ્ધતિનો પણ અત્રે સમાવેશ થાય છે.

(૨) તોલન–પદ્ધતિ (Comparative Method): વિવિધ દેશનાં અને વિવિધ કાલનાં વિચારસ્વરૂપો સરખાવી જોવાં, જેમાંથી પછી મનન કરતાં સામાન્ય અને વિશેષ તત્ત્વો તારવી શકાય.

(૩) નિગમન–પદ્ધતિ (Deductive Method)–એટલે સ્વતંત્ર રીતે વસ્તુના મૂલ સ્વરૂપમાંથી જ પ્રસ્તુત વિષયમાં સિદ્ધાન્તો ઉપજાવી કાઢવાની પદ્ધતિ, જેને અનુસરવાથી તાત્ત્વિક અને આકસ્મિક અંશનો ભેદ પાડી શકાય છે.*

* આ પદ્ધતિ ખરું જોતાં મનનના અંગમાં પડે છે, પણ શ્રવણ અને મનન એક બીજા સાથે એવાં ગુંથાએલાં છે કે એને અત્રે મૂકવામાં પણ કાંઈ અડચણ નથી. આ પદ્ધતિના ગ્રન્થો જોવા એ શ્રવણ છે.

આમ યોગ્ય અધિકાર મેળવી સમસ્ત વિષયોનો ઉપર બતાવેલી પદ્ધતિએ અભ્યાસ કરતાં કરતાં ગન્તવ્ય સ્થાને પ્હોંચાય છે. શ્રી કૃષ્ણ કહે છે તેમ અનેક જન્મના સંસ્કારો થયા પછી જ "પરા ગતિ" પ્રાપ્ત થાય છે.+ અને આ કાઠિન્યમાં જ એની ભવ્યતા છે. આ વિષયમાં યદ્યપિ છેવટની ફલસિદ્ધિ અત્યન્ત દૂર છે, તથાપિ જેટલો યત્ન થાય તેટલાનું અવાન્તર ફલ તો તત્કાલ થયા વિના રહેતું નથી. માટે અત્રે નિરાશા કે ઉતાવળ કે અલ્પ-સંતુષ્ટતા એ સર્વ સરખી રીતે અસ્થાને છે.

૩. શ્રવણનો ત્રીજો પ્રકાર વિશ્વમુખે શ્રવણ કરવાનો છે. વિશ્વમુખે શ્રવણ–એ જરા વિચિત્ર વિધિ જણાશે ખરો. પણ વસ્તુતઃ, સર્વ શ્રવણમાં પ્રાચીનમાં પ્રાચીન અને અર્વાચીનમાં અર્વાચીન શ્રવણ તે આ જ છે. આપણા આદિ મહર્ષિઓથી આરંભી ક્રાઇસ્ટ બુદ્ધ મહમદ અને છેવટે વર્ડ્ઝવર્થ જેવા કવિ પર્યન્ત આ શ્રવણનો અંગીકાર થાય છે. આ શ્રવણનાં બે દ્વાર છેઃ (૧) બાહ્ય—પ્રકૃતિચિત્ર, અને (૨) આન્તર—હૃદયગુહા. પ્રાચીન ગ્રીસમાં હૃદયગુહા કરતાં પ્રકૃતિદ્વારા પરતત્ત્વનું વિશેષ શ્રવણ થયુ હતુ; ગૌતમ બુદ્ધને હૃદયગુહામાં જ અલૌકિક મહિમા અનુભવાયો હતો, અને પાછળનું બૌદ્ધ તત્ત્વચિન્તન જોતાં તો તે એટલે સુધી કે એ ગુહામાં સંભળાતા ધ્વનિનુ નિદાન એ ધ્વનિ અને ગુહા ઉભય કરતાં પર છે એ વાત બાજૂપર રાખી એ ગુહાને, અને વધારે યોગ્ય રીતે કહીએ તો એ ધ્વનિને જ, પરતત્ત્વને સ્થાને સ્થાપી દીધો. આપણા બ્રાહ્મધર્મમાં બાહ્ય અને આન્તર ઉભય અંશને સમાન સન્માન મળ્યુ છે એ વાત પૂર્વે "આપણો ધર્મ" એ નામના લેખમાં સ્પષ્ટ કરી બતાવી છે. અત્રે એટલું જ કહેવું બસ થશે કે "**जन्माद्यस्य यतः**" અને "**शास्त्रयोनित्वात्**" એ બે બ્રહ્મસૂત્રનો ગૂઢ આશય આ બે તત્ત્વ સૂચવવાનો જણાય છેઃ કારણવિચાર અને કર્તવ્યવિચાર એ બેમાં પરમાત્માનું શ્રવણ થાય છે. પણ વિચાર પર્યન્ત ન જતાં માત્ર વર્ડ્ઝવર્થ જેને "wise passiveness" કહે છે તેવી વિશુદ્ધ શાન્તિથી શ્રવણ કરવા તત્પર રહેવાય તો પણ એ શ્રવણ થયા વિના રહે નહિ. પરંતુ આ શ્રવણ લૌકિક શ્રવણેન્દ્રિયથી થઈ શકતું નથી. કવિ વર્ડ્ઝવર્થ કહે છે તેમ—

"........it was audible,
Most audible, then, when the fleshly ear,
O'ercome by humblest prelude of that strain,
Forgot her functions, and slept undisturbed."

+ "**अनेक जन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम्**"—भ. गी.

અલૌકિક સંનિકર્ષ દ્વારા સમગ્ર આત્મા એ પર પદાર્થ સાથે એક થઈ પ્રકાશપૂર્ણ થતાં સાક્ષાત્ અને વગર સાધને જ પર પદાર્થ ગ્રહણ કરે છે. આ શ્રવણનો તૃતીય પ્રકાર.

આમ ત્રણે પ્રકારનું સારી રીતે અનુશીલન થતાં, "**श्रोतव्यः**"-પદોક્ત શ્રવણવિધિ સંપૂર્ણ થાય છે.

—સુદર્શન ઈ. સ. ૧૮૯૯, માર્ચ.



૩

આપણું તત્ત્વજ્ઞાન

હિન્દુસ્થાન એની અનેક સંપત્તિઓમાં કોઇ પણ એક સંપત્તિ માટે સવિશેષ અભિમાન રાખે છે તો તે એનું **તત્ત્વજ્ઞાન** છે. છતાં, ઘણાને આશ્ચર્ય લાગશે કે કેટલાક પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનોએ–તે પણ '**वाचां साधुत्वे दुर्जनो जनः**'[1] એ ન્યાયે નહિ, પણ શુદ્ધ બુદ્ધિથી, આપણા તત્ત્વજ્ઞાનને વખોડી કાઢયું છે, બલ્કે એને 'તત્ત્વજ્ઞાન જ ન કહેવાય' એમ આક્ષેપ કર્યો છે. વસ્તુતઃ એ '**તત્ત્વ**'નું જ્ઞાન વા જ્ઞાન માટેનો **યત્ન** છે એમાં તો કોઇનો વિવાદ નથીઃ પણ ખરી રીતે જોતાં એ 'જ્ઞાન' નથી પણ માત્ર વસ્તુની 'ઝાંખી' છે એમ એ આક્ષેપકારોનું કહેવું છે. એમના કહેવાનું તાત્પય એ છે કે 'જ્ઞાન' એ **પદ્ધતિસર કરેલો વિચાર** હોવો જાઇએ; જેની હિન્દુસ્થાનના કહેવાતા 'તત્ત્વજ્ઞાન'માં ખામી છે. આ સાથે જોડાએલો એક બીજો આક્ષેપ કરવામાં આવે છે તે એ છે કે–આપણું તત્ત્વજ્ઞાન 'ધર્મ' સાથે સંકીર્ણ (શેળભેળ) થઈ ગએલું છે અને તેથી એમાં તત્ત્વજ્ઞાનનું શુદ્ધ સ્વરૂપ જોવામાં આવતું નથી.

આ બંને આક્ષેપ સાંકડી વિચારસરણિને લીધે ઉત્પન્ન થએલા છે. પ્રથમ બીજા આક્ષેપનો વિચાર કરીએ. તત્ત્વજ્ઞાન ધર્મ સાથે સંકીર્ણ હોય એ દોષ છે? ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન બંનેનો વિષય એક જ નથી? ધર્મનાં સત્યો તપાસવાં અને દૃષ્ટિગોચર કરવાં, એ જ તત્ત્વજ્ઞાનનું કાર્ય નથી? તત્ત્વજ્ઞાનનાં સત્યો ઉપર વિશ્વ ટકી (ધ્રૂ) રહ્યું છે, એ બતાવવાનું અને બતાવીને એને જીવનમાં વણવાનું કામ ધર્મનું છે. અને તેથી સ્વાભાવિક રીતે બંને એક બીજા સાથે મળીને કામ કરે ત્યારે જ એમની સફળતા થાય. પશ્ચિમમાં ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના વિશ્લેષનું કારણ ઐતિહાસિક છે, તાત્ત્વિક નથી; અર્થાત્ એમનો વિશ્લેષ હોવો એમ એમના તત્ત્વમાંથી નીકળતું નથી. પણ ઇતિહાસમાં એમ બન્યું છે કે યુરોપે એનો ધર્મ પેલેસ્ટાઈનમાંથી લીધો અને એનું તત્ત્વજ્ઞાન ગ્રીસમાંથી લીધું; એને પરિણામે બંને છૂટાં પડી ગયાં. તેમાં પણ ખ્રિસ્તી ધર્મના આરંભકાળમાં તો એ ધર્મના જે સિદ્ધાન્તો બંધાયા તે ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞાનની અસર નીચે જ બંધાયા હતા; સેંટ પૉલનો ખ્રિસ્તી ધર્મ તે જીસસના સાદા, સીધા અને

---

૧ ભવભૂતિ–ઉત્તરરામ ચરિત.

સરળ ધર્મ કરતાં બહુ જ જુદો—ચિત્ર અને ગંભીર તત્ત્વજ્ઞાનથી ભરેલો હતો. અને તે પછીના મધ્યકાલીન યુગમાં પણ ખ્રિસ્તી ધર્મના પાદરીઓ ઉપર એરિસ્ટોટલનો બહુ પ્રભાવ રહ્યો. પણ આગળ જતાં ખ્રિસ્તી ધર્મના સિદ્ધાન્તો તત્ત્વજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ શિથિલ થવા લાગ્યા અને એનો પરસ્પર વિરોધ પ્રકટ થવા લાગ્યો, ત્યારે કેટલાક ધાર્મિક આત્માઓએ ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનને છૂટાં પાડ્યાં, અને એ રીતે એમને લઢતાં અટકાવવાનો અને એમનો અવિરોધ સાધવાનો યત્ન કર્યો. પણ વસ્તુતઃ આવા કૃત્રિમ યત્નો સફળ થતા નથી; ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનની અસર પરસ્પર થયા વિના રહેતી જ નથી, અને ન જ રહેવી જોઈએ. છતાં એમના ઐતિહાસિક જન્મની દૃષ્ટિએ અને અનુકૂળતા ખાતર એમને ખોટી રીતે છૂટાં કલ્પી શકાય છે, અને એ મિથ્યાકલ્પનાનુસાર પશ્ચિમના પૂર્વોક્ત તત્ત્વજ્ઞોએ એમનો ભેદ માની લીધો છે.

હવે પહેલો આક્ષેપ લઇએ. એ આક્ષેપમાં વિચારશ્રેણિ એ જ 'જ્ઞાન' એમ જ્ઞાનના સ્વરૂપની સાંકડી સમઝણ રહેલી છે. પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનમાં ગ્રીક ફિલસુફ એરિસ્ટોટલની અસર લાંબો કાળ ચાલી હતી, અને એ મહાન તત્ત્વવેત્તાએ તત્ત્વના નિર્ણયની જે પદ્ધતિ પાડી હતી તે જ યુરોપ–અમેરિકામાં પ્રચલિત થઈ. યુરોપના મધ્યયુગમાં તો એ તત્ત્વવિચારકનું સામ્રાજ્ય અમાપ હતું. પરંતુ અર્વાચીન યુગમાં આવતાં જર્મન ફિલસુફ કાન્ટની અસર તળે પણ એ જ 'પદ્ધતિસર વિચાર' કરવાની પ્રણાલી ચાલ્યાં કરી છે. જ્ઞાન એ એક જીવન્ત પદાર્થ હોઈ એને સ્વચ્છન્દે વિલસવાનો અધિકાર છે, અને એ પ્રમાણે એ વિલસે છે જ; બલ્કે વિશ્વનાં પરમ અને ચરમ સત્યો જેટલાં પદ્ધતિસર વિચાર વડે નહિ, તેટલાં દિવ્ય દર્શનમાં પ્રકટ થયાં છે. આવા દિવ્યદર્શનનું એક સર્વગ્રાહ્ય સ્વરૂપ કવિ-પ્રતિભા છે. અને તેથી તત્ત્વજ્ઞાન એ તાર્કિકોને જ સાધ્ય છે એમ નથી, કિંતુ કવિપ્રતિભામાં એ પુષ્કળ પ્રકટ થયું છે, અને આ દેશના પ્રાચીન તત્ત્વજ્ઞોએ એને કવિ કલ્પનામાં મૂર્તિમન્ત કર્યું છે. અને તે યોગ્ય જ છે. મિ. યીટ્સ (આયર્લૅન્ડનો મ્હોટો કવિ) કહે છેઃ

"Whatever of Philosophy has been made poetry is alone permanent" અને વર્તમાન ઈંગ્લંડનો સુવિખ્યાત વિચારક ડીન ઇંગ પ્રશ્નમુખે એ જ કહે છે કે "Have not the profoundest intuitions of faith been often wrapped up in poetical

myths and symbols, which dogmatism turns into flat historical narratives and rationalism as ponderously rejects ?..... And have not the greatest philosophers been more than half poets ? We value Spinoza not for his geometrical metaphysics but for the flashes of vision in which the *amor intellectualis* makes him a 'God-drunken man'? Plato is for ever unintelligible till we read him as a prophet and prose poet, and cease to hunt for a system in his writings."

આપણા પ્રાચીન ગ્રન્થોમાં આ પ્રમાણે તત્ત્વજ્ઞાન કવિપ્રતિભામાં પ્રગટ થયાનાં અસંખ્ય ઉદાહરણો છે. ઉપનિષદ્‌માં **उद्गीथ**ની ઉપાસના છે: '**उद्गीथ**' એટલે ઉચ્ચરેલું બહાર પ્રકટેલુ ગાન. આ સૃષ્ટિ અને એના કેન્દ્રભૂત સૂર્ય આદિ મહાન પદાર્થો, એ પરમાત્માના ગાન રૂપ છે એવો ભાવ એ ઉપાસનાના અન્તર્‌માં રહેલો છે. સૃષ્ટિના કર્તાને એક કુભાર[1] કે ધડીઆળી[2] રૂપે કલ્પવો તે કરતાં એને કવિ[3] કે સંગીતકાર રૂપે કલ્પવો એમાં કેવી સુન્દરતા અને ભવ્યતા બલ્કે અધિક યાથાર્થ્ય[4] રહેલું છે! ઈશ્વરની અર્ધ-નારીનટેશ્વરની કલ્પનામાં બીજા રૂપકથી વિશ્વની ઉત્પત્તિને સ્થાને એની સ્થિતિનું સ્વરૂપ બતાવવાનો યત્ન છે. આ વિશ્વમાં પ્રભુનું અદ્‌ભુત નૃત્ય થયા કરે છે: એ નટના નૃત્યમાં સ્થિતિ (static) ઉપરાંત ક્રિયા (dynamic) મૂર્તિમન્ત થાય છે અને એ મૂર્તિની આકૃતિમાં સ્થિતિ અને ક્રિયાની અલૌકિક સમતા પ્રતીત થાય છે. અર્ધનારીશ્વરની કલ્પનામાં પ્રકૃતિ અને પુરુષનો સમન્વય વિવક્ષિત છે, અને એમના લાસ્ય[1] અને તાણ્ડવમાં પણ[2] એ જ પ્રમાણે સુન્દરતા અને ભવ્યતા એકઠાં થાય છે. કૃષ્ણ-ગોપીના રાસમાં પણ એવો જ એક બીજો તત્ત્વજ્ઞાનનો ભાવ રહેલો છે: આ વિશ્વ એક અખંડ રાસ[3]—અર્થાત્ રસમય નૃત્યની લીલા યા ગરબો—છે, જેના મધ્યમાં કેન્દ્રરૂપે પ્રભુ વિરાજે છે, આસપાસ પ્રકૃતિની વિવિધ શક્તિઓ ગરબે રમી રહી છે, તેમાં, પ્રત્યેક ગોપીની સાથે એક

૧ નૈયાયિક રૂપક. ૨ અંગ્રેજ ફિલસુફ પેલી (Paley)નું રૂપક ૩ અન્યત્ર વેદમાં અનેક સ્થળે. ૪ કારણ કે એમાં પૃથક્ ઉપાદાન કારણ માનવું પડતું નથી. ૧ સ્ત્રીનુ કોમળ નૃત્ય. ૨ પુરુષનુ ઉગ્ર નૃત્ય. ૩ "નિત્ય રાસ નારાયણ કેરો." ૪ નરોનો જીવોનો સમૂહ તે 'નાર' 'અયન'

એક કૃષ્ણ દેખાય છેઃ એનો ભાવાર્થ એવો છે કે પ્રભુ આ વિશ્વના મધ્ય-બિન્દુએ વસેલો છે એટલું જ નહિ પણ એના વર્તુલમાં પણ આવેલો છેઃ અર્થાત્ પરમાત્મા પ્રકૃતિથી પર છતાં પ્રકૃતિ સાથે જોડાએલો છે, નિર્ગુણ હોઇને પણ સગુણ છે; અને જેઓ એને નિર્ગુણ નહિ પુણ સગુણ જ માને છે તેઓ તો વિશેષમાં રાસના મધ્યમાં પણ કૃષ્ણ અને રાધા–બ્રહ્મ અને માયાનું યુગલ કલ્પે છે. સૃષ્ટિનું એક બીજું ભવ્ય અને રમણીય રૂપક શેષશાયી નારાયણ અને લક્ષ્મીનું છે. સૃષ્ટિ પૂર્વે અનન્ત સત્‌નો એક શેષ–ટુકડો–કહો કે એને જ અનન્ત કહો, એના ઉપર નારાયણ[૪] પ્રભુ પોઢેલા છે. લક્ષ્મીજી નામ પરમાત્માની 'લક્ષ્મ' (લક્ષણ)–ભૂત સુન્દર શક્તિ–Glory–પગ આગળ પ્રભુનું મુખ નિહાળતી બેઠી છેઃ એ પ્રભુના નાભિમાંથી મધ્યમાંથી કમળ જેવું–એક ફૂલ જેવું આ વિશ્વ ઊગેલું છે અને એના ઉપર બ્રહ્મા[૫]–એ જ નારાયણનું સર્જક સ્વરૂપ–બેઠેલું છેઃ એ પ્રથમ વેદ રૂપ જ્ઞાનની ભાવના પ્રકટ કરે છે, અને વિશ્વના વિવિધ જડ ચેતન પદાર્થો સર્જે છે.

શક્તિ સંપ્રદાયમાં દેવીને 'અષ્ટભુજા' કલ્પી છે. એમાં ભગવદ્‌ગીતાની પ્રસિદ્ધ અષ્ટવિધ પ્રકૃતિનું સૂચન સ્પષ્ટ રૂપે છે.[૬] શબ ઉપર ઉભેલી કે સિંહ કે વ્યાઘ્ર ઉપર બિરાજેલી દેવીમાં પણ અસુર પાર મનુષ્યતાને મારી એના ઉપર રાચતી, મનુષ્યની ઉગ્ર પશુતાને વશ કરી એના ઉપર વિરાજતી દૈવી સંપત્તિનું આપણને દર્શન થાય છે. આ વિષયે–દૈવી સંપત્તિ અને આસુરી સંપત્તિનો વિગ્રહ અને એમાં પ્રભુની સહાયતાથી દૈવી સંપત્તિનો થતો વિજય, એણે આપણા પૂર્વજોનું એટલું બધું ધ્યાન રોકયું છે કે એ પુરાણોનો પ્રધાન વિષય 'દેવાસુર સંગ્રામ' થઈ પડયો છે. એમાં એ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે સારૂં અને ખોટું એ બે પરસ્પર ભિન્ન છતાં એક જ વિશ્વનાં અંગ છે, તેથી દેવ અને અસુર બંનેને એક જ પ્રજાપતિના પુત્ર માન્યા છે, અને તેમાં મનુષ્યની સ્વાભાવિક સ્થિતિ આસુરી હોઈ પછીથી એને સંસ્કારીને દૈવી કરવાની છે તેથી અસુરને મ્હોટા અને દેવને ન્હાના ભાઈ કહ્યા છે.[૧]

નામ ગન્તવ્ય આશ્રયસ્થાન તે 'નારાયણ'–પરમ પુરુષ. ૫ 'Logos.'
૬ "भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च। अहङ्कार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥"

૧. "द्वया ह प्राजापत्या देवाश्चासुराश्च ततः कानीयसा एव

આપણાં શાસ્ત્રોની કવિ કલ્પનામાં ગંભીર તત્ત્વજ્ઞાન રહેલું છે એ વસ્તુસ્થિતિ અવગણવાથી મૅક્સમૂલર જેવા હિન્દુસ્થાનને માટે સાધારણ રીતે પ્રેમ અને પક્ષપાત ધરાવનાર વિદ્વાને પણ કેવી ભૂલ કરી હતી તેનું એક રમુજી ઉદાહરણ ઋગ્વેદસંહિતાના હિરણ્યગર્ભ સૂક્તની પ્રસિદ્ધ પંક્તિ **"कस्मै देवाय हविषा विधेम"** એનો સાયણાચાર્યે કરેલા અર્થનો મૅક્સ મૂલરે કરેલો ઉપહાસ છે. એ પંક્તિના **"कस्मै"** પદનો क નો સાયણાચાર્યે 'પ્રજાપતિ' અર્થ કર્યો છે. જે પાછળના સાહિત્યમાં સુપ્રસિદ્ધ છે. મૅક્સ મૂલર સાયણાચાર્યના અર્થને હસી કાઢે છે, પરંતુ એ અર્થનો મૂળ અર્થ સાથે શો સંબંધ છે એ વિષે એમણે વિચાર કર્યો નથી.[2] એ વિચાર કર્યો હોત તો તો ઉપહાસ કરવાને બદલે કાંઈક ઊંડું સત્ય એ જોઈ શકત. એ વિચાર માટે મગજમારી કરવી પડે એમ પણ નથી. એનું રહસ્ય ઐતરેય બ્રાહ્મણમાં સ્પષ્ટ વાંચવામાં આવે છે. ઇન્દ્રે પ્રજાપતિને કહ્યું કે મેં વૃત્રને માર્યો અને સઘળું જીતવાનું જીત્યો; માટે તમારૂ મહત્ત્વ મને આપો. પ્રજાપતિએ ઉત્તર દીધો કે એમ કરૂ તો પછી હું **कः**=કોણ રહ્યો? ઇન્દ્રે કહ્યું કે તમે કહ્યું કે પછી હું '**कः**'=કોણ, માટે તમે '**कः**'= **कोण** થાઓ. આનું તાત્પર્ય એવું છે કે જ્યારે સગુણ બ્રહ્મ અસુરને હણે છે ત્યારે તે ઉપાસ્ય થાય એ સ્વાભાવિક છે. પણ એમ થાય તો પછી નિર્ગુણ બ્રહ્મ એ **कः** કહેતાં પ્રશ્નરૂપ થઈ જાય[3] અને એનું મહત્ત્વ ચાલ્યું જાય. આ જ કારણથી કેટલાક વેદાન્તીઓ સગુણ બ્રહ્મને જ માને છે અને નિર્ગુણ બ્રહ્મનો નિષેધ કરે છે. આ આખ્યાયિકામાં એ ભયનું સૂચન કરી ઉપદેશનું તાત્પર્ય એ ઉપસ્થિત કર્યું છે કે નિર્ગુણ બ્રહ્મ જ સગુણમાં પ્રકટ થતું હોવાથી એનું મહત્ત્વ રહેવું જોઈએ, કારણ કે ભલે દેવાસુરસંગ્રામનાં યુદ્ધો સગુણ બ્રહ્મ જીતે, પણ સગુણનું અધિષ્ઠાન નિર્ગુણ છે એ ભૂલવાનું નથી.

આમ આપણું તત્ત્વજ્ઞાન 'દર્શન' ગ્રન્થો તરીકે જે સુપ્રસિદ્ધ છે તેમાં જ રહેલું નથી, પણ પ્રાચીન વેદથી માંડી પુરાણ સુધીના ગ્રન્થોની કવિ-પ્રતિભામાં પ્રકટ થએલું છે. આ આપણા તત્ત્વજ્ઞાનનું ભૂષણ છે, દૂષણ નથી.

વસન્ત, શ્રાવણ સંવત ૧૯૮૯



देवा ज्यायसा असुराः" (બૃ. ઉપ.) ૨ સાયણાચાર્યે એ કર્યો છે. અને તેથી લખે છે: **"किं शब्दोऽनिर्ज्ञातस्वरूपत्वात् प्रजापतौ वर्तते."** ૩ આને વેદમાં અન્યત્ર '**संप्रश्न**' કહ્યો છે, કાર્લાઈલ જેને 'X' કહે છે.

૪

શ્રદ્ધા અને શંકા

એક વિદ્વાને કહ્યું છે કે "Doubt is the disease of privileged souls." "શંકા એ આત્માનો રોગ છે, પણ એ રોગ હોવો એ પણ એક અસાધારણ અધિકાર છે." આ વચનમાં શંકાની નિન્દા અને સ્તુતિ ઉભય છે, અને એ સ્પષ્ટ રીતે સમજતાં મોક્ષને અનુકૂલ અને પ્રતિકૂલ શકાનાં સ્વરૂપો સમજાશે.

"**संशयात्मा विनश्यति**" એમ શ્રીમદ્‌ભગવદ્‌ગીતાનું વાક્ય લઈ એને આધારે ઘણી વાર એમ માનવામાં આવે છે કે સંશય–શંકા–જેવો અનિષ્ટ પદાર્થ આત્મજ્ઞાનના માર્ગમાં બીજો નથી, અને શ્રદ્ધા એ જ પરમ પુરુષાર્થ સિદ્ધ કરવાનું મુખ્ય સાધન છે. પરંતુ આ વિષયમાં કેટલોક વિવેક કરવાનો છે, જે ન કરવાથી અન્ધ શ્રદ્ધા કે દુષ્ટ સંશય પરિણામે નીપજે છે.

મનુષ્ય "શ્રદ્ધામય" છે, અને "જેની જેવી શ્રદ્ધા તેવો તે"*–એ વાક્ય વિરુદ્ધ કાંઈ પણ કહી શકાય એમ નથી. એ તો સિદ્ધ છે કે મનુષ્યને શ્રદ્ધા ન હોય તો એની પ્રવૃત્તિ જ સંભવે નહિ. અમુક પદાર્થ અમુક પ્રકારનો વસ્તુતઃ છે એમ માનીને જ–અર્થાત્ શ્રદ્ધાપૂર્વક જ–મનુષ્ય સર્વ વ્યવહારમાં ઊતરે છે, અને મનુષ્ય ક્ષણવાર પણ વ્યવહારશૂન્ય ટકી શકતો નથી. 'સાયન્સ્' જે શંકાનું ઉત્પત્તિસ્થાન છે, તે પણ ખરૂં જોતાં કાર્યકારણના મહાનિયમ ઉપર શ્રદ્ધા રાખીને જ પ્રવર્તે છે. અમુક કાર્યકારણનિયમનો જે સ્થળે ભંગ થતો દેખાય છે, ત્યાં 'સાયન્સ્' એ નિયમ માટે શંકા ન ધરાવતાં, એ સ્થળવિશેષને ભ્રાન્તિજનક માને છે, અથવા તો ભવિષ્યમાં જુદો ખુલાસો થશે એમ શ્રદ્ધા રાખે છે; પરંતુ કાલત્રયમાં પણ કાર્યકારણના નિયમને બાધ થાય એમ શંકા ઉદ્‌ભવતી નથી. વળી જગત્‌ની વ્યવસ્થામાં પુણ્યનો જય અને પાપનો ક્ષય એ નિયમ પણ સર્વદા પ્રતીત થતો નથી. આ નિયમ વ્યક્તિપરત્વે અનેક વાર ખોટો પડતો જણાય છે એટલું જ નહિ, પણ જનસમષ્ટિમાં પણ કેટલીક સદીઓ અપવાદરૂપ દેખાય છે. છતાં વ્યક્તિની તેમ જ સમષ્ટિની સદ્‌વૃત્તિ અને ઉન્નતિ (Virtue and Civilization or Progress) ઉક્ત નિયમ પરની શ્રદ્ધા થકી જ સંભવે છે. આ રીતે Uni-

*"श्रद्धामयोऽयं पुरुषः यो यच्छ्रद्धः स एव सः"–भ. गी.

formity of Nature અને Moral Government એ બે પદાર્થ–જેના ઉપર મનુષ્યના જ્ઞાનનો અને ઉન્નતિસંપાદક સદાચરણનો આધાર છે–એના ઉપરની શ્રદ્ધા એ મોક્ષને અનુકૂલ શ્રદ્ધા છે. અન્ન વિના અત્યન્ત તીવ્ર દુઃખથી પીડિત થતા છતાં પણ ભક્તનો પ્રભુ ઉપરનો પ્રેમ શિથિલ થતો નથી, અને પ્લેગના કારણ સંબંધે અનેક કલ્પનાઓ અસિદ્ધ ઠર્યા છતાં પણ એ નિયમ કાર્યકારણના મહાન નિયમને જ આધીન છે, અને પ્રકૃતિનું રહસ્ય મનુજબાલ આગળ પ્રકાશિત થવા જ નિર્માયું છે–એવો નિશ્ચય આરોગ્યશાસ્ત્રીઓનો મન્દ થતો નથી.–એ બંને પૂર્વોક્ત શ્રદ્ધાનાં જ ઉદાહરણો છે. ટેનિસન કહે છે તેમ—

"Oh yet we trust that somehow good
Will be the final goal of ill"

પણ ઉપર બતાવેલી, મનુષ્યસ્વરૂપના બન્ધારણના મૂળમાં જ જે શ્રદ્ધા રહી છે, તે વિનાની શ્રદ્ધા એ અન્ધ શ્રદ્ધા જ છે, ચેતનની નહિ પણ જડ પદાર્થની શ્રદ્ધા છે. ચેતનની શ્રદ્ધા સકારણ અને વિવેકજન્ય હોય છે, જડ શ્રદ્ધા ગમે તે વસ્તુને, ગમે તે વાક્યને વગર વિચારે વળગે છે.

જેમ અમુક પ્રકારની શ્રદ્ધા મોક્ષને અનુકૂલ છે, તેમ અમુક પ્રકારની શંકા પણ દૈવના અનુગ્રહથી જ પ્રાપ્ત થાય છે. વેદાન્તસિદ્ધાન્તનો અનુવાદ કરીને રા. રા. મણિલાલે યોગ્ય જ કહ્યું હતું* કે જગત્‌નું આદિકારણ અજ્ઞાન છે; પણ તેની સાથે વિશેષમાં એમ પણ ઉમેરી શકાય કે મોક્ષનુ આદિકારણ પણ અજ્ઞાન જ છે. ઉભય અવિરોધી સત્ય છે. મોક્ષનું આદિકારણ અજ્ઞાન છે એ નિશ્ચય પ્રત્યેક ધર્મના ઇતિહાસમાં પ્રત્યક્ષ થાય છે. અન્યત્ર ધર્મપ્રવાહ ઉપર દૃષ્ટિ નાંખતાં પણ જણાશે કે શંકામાંથી જ ધર્મની ભવ્યતા અને વિશુદ્ધિ આવે છે. એક ઋગ્વેદ–મહર્ષિ કહે છેઃ—

"को अद्धा वेद क इह प्रवोचत् कुत आ जाता कुत इयं विसृष्टिः।
अर्वाग्देवा अस्य विसर्जनेनाथा को वेद यत आ बभूव॥

इयं विसृष्टिर्यत आ बभूव यदि वा दधे यदि वा न।
यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्त्सो अङ्ग वेद यदि वा न वेद॥"

(ખરેખર કોણ જાણે, કોણ કહે કે આ વિવિધ સૃષ્ટિ ક્યાંથી ઉત્પન્ન થઈ, ક્યાંથી ફેંકાઈ? દેવો એના વિવિધ સર્જન પછીના છે. એ ક્યાંથી

*જુવો સુદર્શન. ૧૮૯૮, સપ્ટેમ્બર.

આવી એ કોણ જાણે? ભાઈ, આ વિવિધ સૃષ્ટિ ક્યાંથી આવી અને સ્થિતિમાં છે કે નહિ એ પરમ વ્યોમમાં આનો જે અધ્યક્ષ છે તે જાણે. અથવા તે પણ ન જાણે!)

અજ્ઞાનમાંથી જ્ઞાનમાં પ્રવેશ કરવા મનુજહૃદય કેવું તલસે છે!

આ પ્રમાણે પ્રશ્ન ન થવા દેવો એ આત્માને જડ ગણવા સમાન છે. વળી આ શંકાનો ખુલાસો કરવાને બદલે એને બલાત્કારે દાબી મૂકવી એ આત્મામાં કચરો એકઠો કરવા જેવું છે. ટેનિસન્‌નું યોગ્ય કહેવું છે કે—

"There is more faith in honest doubt,
Believe me, than in half the creeds."

પણ આ સંશય જો મૂળમાં શ્રદ્ધાત્મક ન હોય તો એ અનિષ્ટ છે, કેમકે "પર" વસ્તુના અસ્તિત્વની શ્રદ્ધા ઉન્નતિને આવશ્યક છે. આ શ્રદ્ધાવિરહિત પ્રવૃત્તિ દુષ્ટ થયા વિના રહેતી નથી, કેમકે આ શ્રદ્ધા વિરહિત હોવું એનું નામ જ દુષ્ટતા છે. આ શ્રદ્ધા ઉપર જ્ઞાનનો પ્રકાશ પડી એ જ્ઞાનવિષય થઈ છે કે નહિ એ જૂદો પ્રશ્ન છે, અને એના ઉપર ધર્મબુદ્ધિનો આધાર છે, પરંતુ આ વિષયની ચર્ચામાં ઉતરવાનો અત્રે અવકાશ નથી. માટે તાત્પર્ય કે, "અપ્રકાશ, અપ્રવૃત્તિ, પ્રમાદ, અને મોહ"–રૂપ તામસી વૃત્તિમાં મૂઢ બની પડી રહેતો પુરુષ જ ખરો "સંશયાત્મા" છે,* અને "**को अद्धा वेद क्ुत आ बभूव?**" એમ પ્રશ્ન કરનાર જ ખરો દ્રષ્ટા "ઋષિ"–છે. ઉપનિષદ્ શું ખોટું કહે છે કે "જે જાણું છુ કહે છે તે જ એને નથી જાણતો, જે નથી જાણતો (કહે છે) તે જ જાણે છે"!÷અર્થાત્ બ્રહ્મ જ્ઞાનથી પર છે એમ સમજવું એ જ એનું યથાર્થ જ્ઞાન છે, કેમકે પરતા એ જ બ્રહ્મનું સ્વરૂપ છે.

"What am I?
An infant crying in the night,
An infant crying for the light,
And with no language but a cry."—Tennyson.

---

* "**अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च ॥
तमस्येतानि जायन्ते विवृद्धे कुरुनन्दन**".—**भ. गी.**

÷ "**अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम्**"–**केनोपनिषद्**

૫

બ્રહ્મવિદ્યા

"अध्यात्मविद्या विद्यानाम्"

भ० गी०

"The only choice we can have is between a conscious metaphysics and an unconscious one, between hypotheses which we have examined and whose limitation we know, and hypotheses which rule us from behind, as pure prejudices do. It is because of this that the empiric is so dogmatic, and the ignorant man so certain of the truth of his opinion. They do not know their postulates, nor are they aware that there is no interpretation of an object which does not finally point to a theory of being"—Prof. Henry Jones

"All men, by their conduct, virtually adopt one philosophy or another. Practically they give to its fundamental query either a materialistic or an idealistic answer.—

Prof. Morris.

શ્રી શંકર ભગવાન્ 'વિવેકચૂડામણિ' ના આરંભમાં કહે છે:—

" जन्तूनां नरजन्म दुर्लभमतः पुंस्त्वं ततो विप्रता
तस्माद्वैदिकधर्ममार्गपरता विद्वत्त्वमस्मात्परम्–
आत्मानात्मविवेचनं स्वनुभवो ब्रह्मात्मना संस्थिति–
मुक्तिर्नो शतजन्मकोटिसुकृतैः पुण्यैर्विना लभ्यते ॥

(ભાવાર્થઃ–) આ વિશ્વમાં અસંખ્ય 'જન્તુઓ' ભર્યાં છે. પણ તે સર્વમાં 'નર' નો એટલે મનુષ્યનો જન્મ એ દુર્લભ છે જન્તુઓ+ તો માત્ર જન્મે છે અને મરે છે, પણ 'નર'*—મનુષ્ય—પોતાના આત્માને ઉદ્દિષ્ટ સ્થાન તરફ વિવેકબુદ્ધિ અને દઢતાપુરઃસર દોરી શકે છે, નીતિમાં રાખી—ચલાવી શકે છે. વળી 'નર' એટલે જે મનુષ્યજાતિ તેમાં સ્ત્રી કરતાં પુરુષ વર્ગમાં જન્મ પામવો એ અધિક ભાગ્યનું ફળ છે.× ઉત્પન્ન થયેલી ભાવનાઓને સંગ્રહવાનું અને પોષવાનું કામ સ્ત્રીવર્ગનું છે, પણ નવીન ભાવનાઓ શોધી કાઢવાનું કામ બહુધા પુરુષવર્ગનું જ છે. પણ પુરુષવર્ગમાં પણ સર્વને આ

કામને માટે જોઈ તો અવકાશ હોતો નથી. જે વર્ગને જનસમાજે આ કામ ખાસ કરીને સોંપ્યું છે, અને સમાજિક વ્યવસ્થા દ્વારા જોઇતી ફુરસદ પણ આપી છે એ વર્ગમાં, અર્થાત્ બુદ્ધિશાળી 'વિપ્ર' વર્ગમાં, જન્મ મેળવવો એ સવિશેષ ભાગ્ય છે. વળી 'વિપ્ર' પણ દરેક ધર્મમાં હોય છે, પણ વૈદિક ધર્મના વિપ્ર હોવું એ તો આપણા બ્રાહ્મણોનું જ સદ્ભાગ્ય છે. બ્રાહ્મણોમાં પણ 'બ્રહ્મબન્ધુ'§ ઘણા હોય છે. બ્રાહ્મણ હોઈ વિદ્વાન હોવું એજ ખરા અહોભાગ્યની વાત છે. વળી વિદ્વત્તા પણ અનેક વિષયોની બની શકે છે, પણ વિદ્વાન હોઈ આત્મ–અનાત્મનો વિવેક કરવો, વિવેક કરી સારો અનુભવ–બ્રહ્માનુભવ–પ્રાપ્ત કરવો, બ્રહ્મરૂપે સારી રીતે સ્થિત થવું, અહંતા–મમતાજન્ય સંકોચરૂપી સંસારમાંથી મુક્તિ મેળવવી એ તો સેંકડો જન્મકોટિના સુકૃતનું ફળ છે એમ સમજવું.

કેટલાક પ્રશ્ન કરશે કે આ વિદ્યાથી શો લાભ? આખું હિન્દુસ્થાન આજ પર્યન્ત આ મૃગતૃષ્ણિકા પાછળ દોડી દોડીને નષ્ટ થઈ ગયું, તથાપિ હજી એની એ ચર્ચા ચાલે છે! આનો ઉત્તર કે બ્રહ્મવિદ્યાએ તો હિન્દુસ્થાનને અનેક સંકટોમાંથી તાર્યું છે. અનેક પરાક્રમોને જન્મ આપ્યો છેઃ જ્યાં સુધી એનો સૂર્ય દેદીપ્યમાન રહ્યો ત્યાં સુધી જ એની ચઢતી રહી, અને આજ પણ, એની મૃતવત્ દશામાં પણ, ચૈતન્ય–પ્રજાત્વ–રહ્યું હોય તો એ બ્રહ્મવિદ્યાનો જ પ્રભાવ છે. 'બ્રહ્મવિદ્યા' એટલે આજકાલ ઘણા ખરા શાસ્ત્રી સંન્યાસીઓમાં કે યુનિવર્સિટીના તાર્કિકોમાં જે એ નામે ઓળખાતું કાંઈક આપણે જોઈએ છીએ એ નહિ. પણ જે પ્રાચીન મહર્ષિઓમાં હતું અને જેણે સમસ્ત હિન્દુસ્થાનમાં આર્યભાવના વિસ્તારી; જે બુદ્ધદેવમાં હતું અને જેણે અશોકના સામ્રાજ્યને જન્મ આપ્યો; જેણે શંકર ભગવાનમાં પ્રકટ થઇ, રામાનુજ, રામાનન્દ, કબીર, નાનક, રામદાસ, તુકારામ, આદિમાં ઊતરી, એક તરફ શીખ પ્રજાને અને બીજી તરફ મહારાષ્ટ્રની પ્રજાને ઐક્ય આપી, જીવન આપી, ઉત્થાન આપ્યું—એ અલૌકિક સત્ત્વનું નામ જ 'બ્રહ્મવિદ્યા' છે,

---

+ **जन्**=જન્મવું ધાતુ ઉપરથી.

* **नी**=દોરવું ઉપરથી **नर**=નેતા, દોરનાર.

× યદ્યપિ વિશ્વતન્ત્રમાં તો ઉભય સરખાં જરૂરનાં છે.

§ માત્ર બ્રાહ્મણ કુળમાં જન્મેલા એટલું જ.

આ બ્રહ્મવિદ્યાના તત્ત્વરૂપે—

**" कोऽहं कथमिदं जातं को वै कर्ताऽस्य विद्यते ।
उपादानं किमस्तीह विचारः सोऽयमीदृशः ॥ "**

" હું કોણ ? આ ક્યાંથી આવ્યું ? આનો કર્તા કોણ હશે ? એનું ઉપાદાન-કારણ શું અર્થાત્ એ શેનું બનેલું હશે ?"—ઇત્યાદિ પ્રશ્નો થાય છે. અને એ પ્રશ્નોના, સમાધાન ઉપર—વિચાર યા આચારમાં થતા, સ્પષ્ટ યા ગર્ભિત રીતે થતા, સમાધાન ઉપર—મનુષ્યની સર્વ પ્રવૃત્તિઓના સ્વરૂપનો આધાર છે. ' હું કોણ ?' : હું જો જડ પ્રકૃતિનો જ એક અંશ હોઉં તો મ્હારી સર્વ પ્રવૃત્તિઓ પ્રકૃતિથી જ નિયન્ત્રિત હોવી જોઈએ, અને એમ હોય તો પછી મારામાં કોઈ પણ પ્રકારની જવાબદારી રહેતી નથી. હું દેહરૂપ જ હોઉં તો આ વિશાળ વિશ્વમાં મારી શી ગણના ? મૃત્યુ પછી હું નથી જ ' આ જન્મમાં મેં પાપ કર્યું તો પણ શું ? પુણ્ય કર્યું તો પણ શું ? એ સર્વ કોને માટે ? ભવિષ્યનો જનસમાજ સુખી થાઓ વા દુઃખી થાઓ એમાં મારે શું ? જે પ્રકૃતિનો ભાગ છે, અને પ્રકૃતિથી નિયન્ત્રિત છેઃ એને જવાબદારી કેવી ? હવે એમ માનો કે હું પરમાત્મારૂપ છું એમ સિદ્ધ થયું. એમ સિદ્ધ થતાની સાથે જ ઉપરના પ્રશ્નોનું કેવું જુદું જ સમાધાન થઈ જાય છે ! જગત્‌ની ઉત્પત્તિ, જગત્‌નું અન્તસ્તત્ત્વ, ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ, ઈશ્વરનું સ્વરૂપ—ઇત્યાદિ વિષેના આપણા સિદ્ધાન્તો, આપણી સમસ્ત પ્રવૃત્તિઓ ઉપર, એ પ્રવૃત્તિઓના ઉદ્દેશ ઉપર, તથા એને સિદ્ધ કરવાનાં સાધનો ઉપર જુદું જ અજવાળું નાંખે છે.

પણ તમે કહેશો કે બ્રહ્મવિદ્યા ભલે ઉપયોગી હોય, પણ એ નીરસ છે એમાં તો શંકા જ નહિ. આનો ઉત્તર કે એ નીરસ લાગવાનું કારણ આપણો એના ઉપર અન્તર્‌નો પ્રેમ નથી એ જ છે. એ નીરસતા ખરૂં જોતાં વિષયની નથી પણ આપણી જ છે. સર્વ રસનું પ્રભવસ્થાન અને નિધાન જે બ્રહ્મ એના સંબન્ધી જે વિદ્યા તે નીરસ કેમ હોઈ શકે? બ્રહ્મવિદ્યાનો તર્કભાગ કદાચ કોઈને કર્કશ લાગતો હશે. પણ એમાં એટલું ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે ખરૂ જોતાં એ તર્કો માત્ર સાંભળવાના નથી, પણ બુદ્ધિમાં, હૃદયમાં, આત્મામાં ઉપજાવવાના છે—અર્થાત્ વર્તમાનપત્રની હકીકતની માફક આ વિષયની હકીકત (news) મેળવવાની નથી, પણ એનું જ્ઞાન (Knowledge) મેળવવાનું છે. અને આ રીતે જ્ઞાન મેળવતાં—બુદ્ધિ હૃદય આત્મામાં તે તે સિદ્ધાન્તો ઉપજાવતાં—રસ આવ્યા વિના રહેશે નહિ.

કારણ કે આત્મામાં જે વસ્તુ બહારથી—'foreign matter' તરીકે—આવીને પડે છે એ જ એને ભારરૂપ લાગે છેઃ જે એ સ્વયં અન્તર્માંથી ઉપજાવે છે એ તો એને આનન્દ જ આપે છે. બ્રહ્મવિદ્યા આ રીતે પોતાની થઈ જતાં, અખૂટ આનન્દનો ઝરો થઇ રહે છે.

પણ હજી કોઈ વાંધો લેશે કે ભલે એ ઉપયોગી હોય, અને ભલે એમાં આનન્દ આવે, પણ વસ્તુતઃ એ વિદ્યા જ અશક્ય છેઃ 'બ્રહ્મ' એવો જગત્ની પાર પદાર્થ જ નથી, કારણ કે આપણું સર્વ જ્ઞાન જગત્ની અન્દર જ પૂરાએલું છે, એની બહાર એ જઈ શકતું જ નથી. આ વિચાર કેટલીવાર કાન્ટના તત્ત્વજ્ઞાનમાંથી કાઢવામાં આવે છે. અને કોમ્ત નામના ફ્રેન્ચ તત્ત્વવેત્તાએ એનું બહુ આગ્રહપૂર્વક પ્રતિપાદન કર્યું છે. આ સિદ્ધાન્તની પરીક્ષા આપણે કોઈક પ્રસંગે કરીશું. હાલ તો માત્ર ટુંકો જ ઉત્તર આપીશું. જગત્ એ આપણી દૃષ્ટિ આગળ દેખાતા અનેક વિવર્તોનું નામ છે, માટે એવો કોઇક પદાર્થ હોવો જ જોઈએ કે જેના એ વિવર્તો છે. આ રીતે, જ્ઞાન જગત્ની અને જગત્ના અધિષ્ટાનની, ઉભયની, સાક્ષી પૂરે છે. અધિષ્ઠાન ચેતન છે, કે જડ છે, કે એમાંથી એકે નથી એ જૂદો પ્રશ્ન છે. પણ એ છે એમાં તો સંશય જ નથી. બ્રહ્મવિદ્યાના અસંભવની શંકા ઉદ્ભવવાનું કારણ એટલું જ દેખાય છે કે જે પદ્ધતિ 'સાયન્સ્' (ભૌતિકપદાર્થવિષયક–શાસ્ત્ર) માં ચાલે છે એ અત્રે ચાલતી નથી. સર્વ જ્ઞાનનાં સાધન અને પ્રકાર એક સરખાં જ હોય એમ કેમ બને? 'સાયન્સ્' નો વિષય પદાર્થોનાં બાહ્ય સ્વરૂપ–વિવર્તો–છે, માટે એ સ્વરૂપોના પરસ્પર સંબન્ધાદિકના વિચારને જે પદ્ધતિ અનુકૂલ પડે એ પદ્ધતિ એ લે છે. પદાર્થમાત્રનું અન્તસ્તત્ત્વ એ બ્રહ્મવિદ્યાનો વિષય છે, માટે એ અન્તસ્તત્ત્વનો નિર્ણય કરવાને જોઈતી પદ્ધતિ એ સ્વીકારે છે. ઉદાહરણ તરીકે, એક તાર્કિકની સત્ય જોવાની પદ્ધતિ એ કવિને અનુકૂલ થશે? નહિ જ. એ જ રીતે પ્રકૃતમાં પણ છે. "આખા ગગનમંડળ સ્હામે મેં ટેલિસ્કોપ (દૂરદર્શક યન્ત્ર) ફેરવી જોયું. પણ મને તો ઈશ્વર કોઈ પણ સ્થળે નજરે ન પડયો" એમ ઉદ્ગાર કરનાર ખગોળવેત્તા બ્રહ્મવિદ્યાની પદ્ધતિ અને ખગોળવિદ્યાની પદ્ધતિ વચ્ચે ગુંચવાડો કરે છે. સાત કડીની કંઠી ઉપર દૃષ્ટિ ફેરવી કોઇ કહે કે "હું તો સાત જ કડીઓ જોઉ છું, આઠમી મ્હારી નજરે પડતી નથી." તો એનું કહેવું યથાર્થ છે. પણ જો એ એમ કહે છે કે "હું સુવર્ણ (જેની એ કંડી બનેલી છે.તે) પણ જોતો નથી," તો એનું કહેવું ભૂલભરેલું છે. એ જ પ્રમાણે જ્યાં સુધી 'સાયન્સ્' તે તે વિવર્તો વચ્ચે

કાર્યકારણભાવનું પ્રતિપાદન કરે છે ત્યાં સુધી એ એના ખરા પ્રદેશમાં છે, પણ વિવર્તોના અધિષ્ઠાનનો પણ નિષેધ કરવા હિમત ધરે છે ત્યાં એ એની યોગ્ય હદની બહાર જતું રહે છે. માટે બ્રહ્મવિદ્યા એક વિલક્ષણ જ્ઞાન છે, અશક્ય જ્ઞાન નથી: આપણા આન્તર જીવનમાં અને બાહ્ય વિશ્વમાં જે ગૂઢ સત્ત્વ રહેલું છે-અને જે એ ઉભયને ઉકેલી જોતાં પ્રત્યક્ષ તરી આવે છે-એને જાણવાની વિદ્યા એ 'બ્રહ્મવિદ્યા' કહેવાય છે, અને સર્વ વિદ્યામાં એ પરમ વિદ્યા છે.

વસન્ત, વિ. સંવત્ ૧૯૫૮, ફાલ્ગુન.

૬

બુદ્ધિ અને હૃદય

આજથી ત્રણ ચાર માસ ઉપર "શંકા અને શ્રદ્ધા" એવા મથાળા નીચે એ બે પદાર્થની પરમાર્થ સિદ્ધિમાં અનુકૂળતા–પ્રતિકૂલતા કેટલી છે અને કેવે પ્રકારે છે એ વિષે કાંઈક આ પત્રમાં લખવામાં આવ્યું હતું. આજ એ જ રીતે "બુદ્ધિ અને હૃદય" એ દ્વન્દ્વના સ્વરૂપ સંબંધે થોડોક વિચાર કરવા ઇચ્છા છે.

'બુદ્ધિ' અને 'હૃદય' એ બે શબ્દની યદ્યપિ શાસ્ત્રીય વ્યાખ્યા આપવી કઠિન છે તથાપિ એ બે પદથી વિવક્ષિત અર્થનો બોધ તો સર્વને સાધારણ મતિથી થઈ શકે છે. તેમાં પણ સુદર્શનના વાચકોને તો આ બે શબ્દો એટલા બધા પરિચિત થઈ ગયા છે કે શ્રમપુરઃસર લક્ષણ બાંધી એના અર્થ સમજાવવાની અત્રે બહુ જરૂર દેખાતી નથી. ત્યારે હવે એ બે શબ્દોના અર્થો પ્રસિદ્ધ જ છે એમ માની લઈ, બ્રહ્મવિદ્યાના વિષયમાં એમનું સ્થાન વિચારવાનો આ સ્થળે દિગ્દર્શનમાત્ર પ્રયત્ન કરીશું.

બ્રહ્મવિદ્યાનો ઉદ્દેશ શો છે એ ધ્યાનમાં લઈશું તો સહજ સમજાશે કે બુદ્ધિ કે હૃદય એમાંથી એક પણ પદાર્થને આ વિષયમાં સમગ્ર સામ્રાજ્ય સોંપી દેવું ઘટતું નથી. બાહ્ય અને આન્તર જગત્‌ના તત્ત્વનું, એટલે એમનામાં અધિષ્ઠાનરૂપે નિવસતા વાસ્તવિક પદાર્થનું, અન્વેષણ કરી એનો સાક્ષાત્કાર કરવો એ જો બ્રહ્મવિદ્યાનો ઉદ્દેશ હોય–અને નિર્વિવાદ રીતે એ જ ઉદ્દેશ છે–તો સ્પષ્ટ છે કે આ અન્વેષણ અને સાક્ષાત્કાર ઉભયને અનુકૂલ સાધનની એમાં અપેક્ષા છે. 'હૃદય લાગવું જોઇએ' એમ આ વિષયમાં ઘણી વાર કહેવાય છે, પરંતુ આ વાક્ય ખરું જોતાં અપૂર્ણ હોઈ માત્ર અર્ધ સત્યનું જ પ્રતિપાદક છે. ખરી રીતે તો, 'વસ્તુમાં હૃદય લાગવું જોઇએ' એમ પૂર્ણ વાક્ય થવું યોગ્ય છે. માત્ર હૃદય લાગવાથી જ પરમાર્થ સિદ્ધ થઈ જતો હોય, તો અહંતામમતાની માયિક જાળ વિશ્વમાં એવી પથરાઈ રહી છે કે વિના યત્ને જન્તુમાત્રનું કોઇક કોઇક સ્થળે તો હૃદય લાગેલું જ છે, એટલે કાંઈ જ કરવાનું રહેતું નથી! ખરું જોતાં પ્રાપ્ત કરવાનું એ છે કે આ પ્રકારની સ્વભાવસિદ્ધ હૃદયની 'લગની' ને બદલે વસ્તુભૂત પદાર્થમાં હૃદયને વળગાડવું જોઇએ. હવે વસ્તુભૂત પદાર્થ શો છે અને શો નથી એ વાતનો નિર્ણય બુદ્ધિ વિના કોણ કરી શકે એમ છે? હૃદય તો પ્રતીતિમાં છે કે નથી એટલું જ કહીને

રહેશે; વસ્તુતઃ 'છે કે નહિ' એ ઉચ્ચારનાર શક્તિ તો બુદ્ધિ જ છે. અને એટલે અંશે બુદ્ધિનું સાર્થક્ય સ્વીકાર્યાં વિના કેમ ચાલશે? 'બુદ્ધિવિલાસ' 'તર્કજાળ' ઇત્યાદિ આક્ષેપગર્ભ પદો ઘણેક સ્થળે મહાન પુરુષોને મુખે પણ આપણે સાંભળીએ છીએ. પણ અમારું તો સ્પષ્ટ માનવુ છે કે એમ બોલનારાઓનું ખરું તાત્પર્ય ન સમજીને જ લોકો ઘણીવાર બુદ્ધિના પ્રયોગને નિરર્થક માની લે છે, અને અમારા અનુભવમાં તો આ વાત એટલે સુધી ગએલી જોવામાં આવી છે કે ઘણા લોકો બુદ્ધિહીનતાને હૃદયના વેગનુ એક માપ કરી બેઠા છે, અને એમને જ્યાં જ્યાં કાંઈ પણ બુદ્ધિનો આવિર્ભાવ થતો કે બુદ્ધિનો શ્રમ લેવાની વાત થતી જોવામાં આવે છે ત્યાં ત્યાં જાણે હૃદયની શૂન્યતા જ હોય, "નીરસતા" જ હોય, એમ માનતાં જરા પણ વિચાર પડતો નથી. બુદ્ધિ-શ્રમ કેવો કઠિન છે, પરમ પદાર્થ ઉપર હૃદયનો તીવ્ર આવેગ લાગ્યા વિના એટલો શ્રમ સહન કરવા તરફ અભિરુચિ થતી જ નથી એ ધ્યાનમાં રાખતાં, ઘણાખરા લોકો એનાથી કંટાળે એમાં આશ્ચર્ય નથી. પણ પૂર્વે અમે એક વખત કહ્યું છે તેમ એ કઠિનતામાં જ એની ભવ્યતા છે અને અમારા આ સિદ્ધાન્તને શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાદિ મહાન ગ્રન્થોનો ટેકો છે.+

નિન્દાયોગ્ય બુદ્ધિ છે તે જુદી જ છે. જે બુદ્ધિ ઇન્દ્રિયોથી ગ્રહી શકાય તે કરતાં અધિક તત્ત્વ સ્વીકારતી જ નથી; જે હૃદયના દુર્વિકારોનુ વિસ્મરણ કરી જઈને સમગ્ર રચના રચે છે એટલુ જ નહિ પણ જે પ્રેમ માન દયા ઉપકાર આદિ હૃદયના ઉન્નત ભાવોની કેવલ ઉપેક્ષા કરી પ્રવર્તે છે, જે ઉદાર સ્વાર્પણને મૂર્ખતારૂપે પ્રદર્શિત કરવાની ધૃષ્ટતા ધરે છે, તથા જે મનુષ્યહૃદયના ઉછળતા રુધિરને પવિત્ર અને મહાન બનાવવાને બદલે એને ખાલી કરી પોતાનું સ્વતન્ત્ર રાજ્ય સ્થાપવાનો વ્યર્થ યત્ન આદરી, એને કર્તવ્ય-ભંગની અધમતા તરફ દોરે છે; તથા જે બ્રાહ્મી સ્થિતિ (Religiousness, piety) ને બદલે માત્ર શોખરૂપી 'બ્રહ્મજિજ્ઞાસા' (interest in Religion) માં જ કૃતકૃત્યતા મનાવે છે, એ બુદ્ધિ જ નિન્દાને પાત્ર છે. એનો વિલાસ તે જ ખોટો બુદ્ધિવિલાસ છે. 'બુદ્ધિવિલાસ,' 'તર્કજાળ' ઇત્યાદિ પદોવડે બુદ્ધિ ઉપર આક્ષેપ કરનારા મહાન વિદ્વાનોનુ આ જ તાત્પર્ય હતું, અને હોવું ઘટે છે. બુદ્ધિનો એક દુષ્ટ પ્રકાર સંભવે છે એટલા ઉપ-

+ "दृश्यते त्वग्र्यया बुद्ध्या सूक्ष्मया सूक्ष्मदर्शिभिः" એમ કઠોપનિષદનુ પણ વાક્ય છે.

રથી એનો સારો પ્રકાર પણ હોઈ શકતો નથી, એમ સમગ્ર બુદ્ધિને ત્યાજ્ય ગણવી એ ભ્રમ છે.

તર્કજાળમાં લપટાઈ રહેતા તત્ત્વવિમુખ એક ફિલસુફ કરતાં નિર્મળ હૃદયે ભક્તિપરાયણ થતો ગામડીઓ પરમ વસ્તુ પામવામાં વધારે યોગ્ય છે એ સ્પષ્ટ જ છે. સંસારપ્રવાહના નક્રથી પકડાએલા એક ગજેન્દ્રની પ્રભુ પ્રત્યેની ઊંડા હૃદયની ચીસ, કે શબરીનાં ખરા ભાવથી અર્પેલાં બોર, એને અસંખ્ય 'બુદ્ધિવિલાસો' કરતાં અધિક પ્રિય છે એ નિર્વિવાદ છે. પણ એમનો સાક્ષાત્કાર એમના જેટલા જ હૃદયના વેગવાળા પણ એ કરતાં અધિક જ્ઞાની એવા એક ઋષિના સાક્ષાત્કારની સમાન પંક્તિમાં આવી શકે છે એમ કોણ કહેશે ? આપણે ઘણીવાર એક નિર્મળ હૃદયના ગામડીઆને વખાણીએ છીએ, પણ એ તો ખોટા બુદ્ધિવિલાસને નિન્દવા ખાતર કરેલી માત્ર અતિશયોક્તિ જ છે. એનો અર્થ એમ નથી કે એક જંગલી હોટેન્ટૉટ અને એક મહાન દ્રષ્ટા—ઋષિવર—ધર્મના વિષયમાં સમાન છે. સમાન છે કહેવું એ તો અન્ધકાર અને પ્રકાશને એક ગણી નાંખવા બરાબર છે. વળી જુવો કે એ ગામડીઆ ઉપર પણ સ્વબુદ્ધ્યનુસાર તત્ત્વનિર્ણય કરવાની ફરજ નથી ? કયી ભાવના પરમાત્માની છે, અને કયી નથી એ વિષે યથાશક્તિ વિવેક કર્યા વિના તો ગામડીઆએ પણ પ્રવૃત્ત થવું યોગ્ય નથી, અને આ નિર્ણય કરનાર જે વિવેકશક્તિ તેનું નામ જ બુદ્ધિ છે. પરમાત્મા જ્યાં જ્યાં સત્ (સાધુ) ભાવ છે ત્યાં ત્યાં વિરાજમાન છે, અને જેમ જેમ મનુષ્યબુદ્ધિ વિસ્તાર અને વિકાસ પામતી જાય છે તેમ તેમ એનું દર્શન વધારે ઉચ્ચતર અને યથાર્થ થતું આવે છે. આ ઉન્નતિ અને વૃદ્ધિનો પુરાવો પણ બુદ્ધિનો સત્કાર કરાવવા તરફ વળે છે. કદાચ એમ કહેવાશે કે આ ઉન્નતિ અને વૃદ્ધિ તે હૃદયની જ, બુદ્ધિની નહિ. પણ એમ કહેવામાં બુદ્ધિ અને હૃદયના નિકટ સંબન્ધની અવગણના થાય છે. હૃદય બુદ્ધિ વિના તો આજ જેવું હશે તેવું જ કોટિ વર્ષો સુધી રહેવાનું. બુદ્ધિ જ એની પાસે વિવેકપુરઃસર પ્રવૃત્તિ કરાવે છે, અને એ રીતે અધિકાધિક ઉન્નતિ સાધી આપે છે.

ત્યારે સિદ્ધાન્ત કે—બ્રહ્મવિદ્યામાં હૃદય અને બુદ્ધિ ઉભયનો સરવાળો ધ્યાનમાં લેવાનો છે. કેવળ હૃદય કે કેવળ બુદ્ધિ અત્રે ધોરણરૂપ થઈ શકે એમ નથી. બુદ્ધિહીન હૃદય તે રુધિરના એની મેળે ગમે તેવી રીતે ચાલતા એક સંચા જેવું છે; જેમ હૃદય વિનાની બુદ્ધિ ત્વક્‌-ઇન્દ્રિય વિનાના શરીર જેવી છે. એક બીજી રીતે કહીએ તો બુદ્ધિ વિના હૃદય આંધળું છે, હૃદય વિના

બુદ્ધિ નિઃસાર છે, ઉભય મળી એક જ ધોરણુ થાય છે. અને એ ઉભયની એકતા આત્મામાં છે. માટે જ—

"**पश्यत्यात्मानमात्मना**" "આત્માને આત્માવડે જુવે છે" એમ કહ્યું છે.

× × × × × ×

પ્રસંગવશાત્ અત્રે ઉપરના જ વિષયમાંથી ઉદ્‌ભવતી એક બીજી બાબત ચર્ચવા જેવી છે. આપણે ઘણીવાર " રસ " અને " પ્રેમ " એવા શબ્દો " બ્રહ્મ " ને સ્થાને વપરાતા સાંભળ્યા છે, અને રા. રા. મણિલાલે તેમ કરવાનું એક પ્રયોજન પણ દર્શાવ્યું છે, જે સુદર્શનના અભ્યાસીને સ્મરણમાં હશે જ. પરંતુ એ મહાન શબ્દોથી શું વિવક્ષિત છે અને શું નથી એ વિષે ભૂલ ન કરવા વાચકે સાવધાન રહેવાનું છે. જેમ દરેક હૃદયનો ઉભરો તે કાવ્યનો રસ નથી—એમ હોય તો દરેક લૌકિક રડાકૂટ કાવ્યરસની પદવીએ પ્હોંચવા જાય—તેમ દરેક ' અભેદ ' કે ' પ્રેમ ' કે ' રસ ' ની વાત તે બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર નથી એ સમજવાનું છે. એક તરફ, રસ વિનાનું જ્ઞાન (શુષ્ક બુદ્ધિ) કઠોર કાંટાની શય્યા જેવું છે એ ખરું, પણ તે સાથે બીજી તરફ એ પણ સ્મરણમાં રાખવાનું છે કે કેવળ રસ અર્થાત્ રસાભાસ તો રા. મણિલાલ કહે છે તેમ " વેદાન્તને એટલો બધો ઓગાળી નાંખે છે કે બાચકા ભરતાં પણ હાથમાં કાંઈ આવતું નથી. " હાથમાં કાંઈ આવતું નથી એટલું જ નહિ પણ ઉચ્ચ નીચ સર્વ પ્રદેશ રસની રેલમાં સમાન થઈ જતાં ક્યાં ડૂબાશે અને ક્યાં તરાશે એટલો આત્માને વિવેક પણ રહેતો નથી. માટે અત્રે એટલુ ખૂબ ધ્યાનમાં લેવાનું છે કે બ્રહ્મરસનો વિષય માત્ર કાલ્પનિક (સમજાયેલો નહિ પણ માત્ર મને માનેલો) અભેદ હોઈ ન શકે, કારણ જે કલ્પનાત્મક અનુભવાય છે તે તો માયિક જ હોઈ શકે છે. અભેદની કલ્પના એ તો ભેદ પ્રતિ કેવળ આંખો મીંચી ક્ષણવાર મિથ્યા અભેદ અનુભવવા જેવું છે. ખરું જોતાં, ભેદને સ્થાને યથાર્થ રૂપે અભેદનો અનુભવ થાય ત્યારે જ બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર થયો ગણાય. અને આ યથાર્થ દર્શન, વિચાર વિના, અને હૃદયની ખરી અને ઊંડી ધાર્મિકતા વિના, સંભવતું નથી. માટે આ પ્રકારનો ખરો સાક્ષાત્કાર વા એની દૂર દૂરની ઝાંખી પણ થઈ છે કે નહિ એ સમજવા માટે માણસે શાન્ત અને શુદ્ધ હૃદયથી પોતાના આત્માને પૂછવું જોઇએ કે એનો અનુભવ ભેદને અભેદ માનવા રૂપ કલ્પનાના પ્રકારનો છે કે ભેદને અભેદ રૂપે સમજવાનો એટલે જ્ઞાનસ્વરૂપ છે. એકમાં એક ભ્રાન્તિને સ્થાને માત્ર બીજી ભ્રાન્તિ સ્થપાય છે, બીજામા અન્ધકારને સ્થાને

અનુપમ પ્રકાશનો આવિર્ભાવ અનુભવાય છે. હવે આ પ્રકાશ, આ "રસ", માત્ર એક ગમત જેવો ન હોતાં, "અમૃત આપી હલાહલ શંકરે વ્હોર્યું એ એ રસ"–રૂપ બની રહે ત્યારે જ ખરો "રસ" અનુભવાયો કહેવાય.

પ્રેમની બાબતમાં પણ આજ રીતે જોવાનું છે. લૌકિક પ્રેમ અને દિવ્ય પ્રેમના સ્વરૂપમાં સ્વતઃ ભેદ હો વા ન હો, પણ એ ભેદ બીજી રીતે નક્કી કરવાનું સાધન એ છે કે એ પ્રેમનો વિષય કોઈ દેહ માત્ર મનુજકીટ છે કે સત્યસ્વરૂપ પરમાત્મા છે એ વિચારવું. સમસ્ત મનુષ્યજાત કે સમસ્ત વિશ્વપ્રતિ પ્રેમ એ જો કે પરિણામે પરમાત્મા પ્રત્યેનો જ પ્રેમ છે, તથાપિ **જ્યાં સુધી એ પ્રેમ પરમાત્મ-બુદ્ધિથી ઉછળતો નથી ત્યાં સુધી એની લૌકિકતા મટતી નથી, તથા એ પ્રેમની શાશ્વતતા વિષે પણ શંકા રહે છે.** બીજું, આ પ્રેમ તે માત્ર હૃદયની ક્ષણિક ઊર્મિ જ નથી, પણ આત્માનાં અંગે અંગમાં—મન વાણી ક્રિયા સર્વ મળી જે એક આત્મ-સ્વરૂપ બંધાય છે તેના અણુ અણુમાં—અનુભવાતો કોઈક અવર્ણ્ય પદાર્થ છે.

"અહા ! એવે રંગે, બહુ બહુ પડ્યા વીર રણમાં,
અહા એ એકાંતે, સુજન જગ જીત્યા સ્મરણમાં;
ગયા વ્હેતા ગાતા રસિક રસ સિન્ધુઝરણમાં,
અહા ! એની મૂર્તિ પ્રકટ નિરખાતી મરણમાં."

એ શ્લોકમાં બતાવેલી કસોટીથી ખરા પ્રેમને પ્રેમના અભાવથી જુદો પાડી ઓળખવાનો છે.

—સુદર્શન, જૂન ૧૮૯૯

